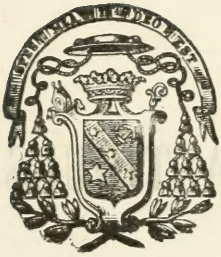
University of St. Michael's College
3 1761 08051785 7

Libraries, &c
SAINT VINCENT,
MONTREAL.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES



IMPRIMATUR :

Atrebati, die 20 Januarii 1864.

P.-L., †. *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX.

RECUEIL MENSUEL

Paraissant avec l'autorisation de Mgr PARISIS, évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (St-Ambroise.

Tome IX. — 1er Semestre 1864.

ST. MICHAEL'S COLLEGE LIBRARY

ARRAS :
LIBRAIRIE ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR,
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 23

PARIS :
CHEZ MM. GAUME FRÈRES ET DUPREY,
LIBRAIRES-ÉDITEURS,
rue Cassette, 4.

1864

QUESTION DE DROIT CANONIQUE.

L'ordination des prêtres, dans laquelle des parties ont été omises, doit-elle être réitérée en entier, ou bien suffit-il de suppléer ce qui a été omis ?

I.

Rappelons avant tout les trois diverses opinions des théologiens sur la *matière sacramentelle* pour l'ordre de la prêtrise.

La *première opinion*, qui paraît être celle de saint Thomas (1), la fait consister dans la *porrection des instruments*, c'est-à-dire du calice avec du vin, surmonté de la patène avec une hostie. Voici les paroles du Docteur angélique : « Materia hujus sacramenti est illud materiale, per cujus traditionem confertur ordo. Quilibet ordo traditur per collationem illius rei quæ præcipue pertinet ad ministerium illius ordinis. » (Opusc. 5, *de Sacram. Eccles.*) — « Quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur. » (*In supplemento partis* 3 ; quæst. 37, art. 5.)

La *seconde opinion*, à laquelle se sont rattachés un grand

(1) Les défenseurs de la 3e opinion, qui fait consister la matière sacramentelle tout à la fois dans la porrection des instruments et dans l'imposition des mains, ne laissent pas d'interpréter aussi saint Thomas dans leur sens. (Voir *Theologia Wirceburgensium*, tome 5, p. 376, édition de Paris, 1854.)

nombré d'érudits, n'admet, comme matière essentielle à la validité, que *l'imposition des mains*. La porrection des instruments n'est à leurs yeux qu'une partie intégrante, instituée par l'Église comme symbole plus expressif du pouvoir conféré au prêtre. Ils apportent en preuve ces deux faits, qu'ils croient péremptoires : 1° pendant les neuf premiers siècles de l'Église, les ordres sacrés ont été conférés par la seule imposition des mains. Il n'est fait mention de la porrection des instruments ni dans les saintes Écritures, ni dans les écrits des Pères, ni dans les anciens Rituels, ni même dans les anciens auteurs qui ont traité *ex professo* des formes rituelles à suivre dans la collation des ordres sacrés, comme Amalaire, Fortunat, Raban Maur et Walafrid Strabon. 2° L'Église grecque n'a jamais fait usage que de l'imposition des mains. On peut s'en convaincre par l'*Eucologe* des Grecs et par l'ouvrage d'Arcudius. (*Concord.* lib. 6, c. 2.) Néanmoins, l'Église romaine n'a jamais mis en question la validité de ces ordinations. Telle est, en substance, l'argumentation qui sert d'appui à ce sentiment.

La *troisième opinion* part de ce principe que Jésus-Christ n'a pas voulu déterminer complètement par lui-même cette matière sacramentelle, mais en a laissé la détermination à son Église, et s'est contenté d'attacher l'effet du sacrement au rit que l'Église prescrirait comme nécessaire. La conséquence de ce principe est que la seule imposition des mains peut suffire chez les Grecs, et a pu suffire pendant des siècles en Occident, parce que l'Église n'aurait pas prescrit davantage ; mais qu'aujourd'hui, dans l'Église latine, la porrection des instruments et l'imposition des mains peuvent se trouver toutes deux nécessaires à la validité, si l'Église a prescrit les deux cérémonies comme conditions nécessaires pour la réception du sacrement. Les défenseurs de cette troisiéme opinion ajoutent que, *de fait*, l'Église a, depuis plusieurs siècles, rendu nécessaire la porrection des

instruments aussi bien que l'imposition des mains, en laissant toutefois en dehors de cette mesure les Églises du rit grec. Ils en donnent pour preuve le paragraphe 15 du décret du Concile de Florence *pour l'instruction des Arméniens*, où il est dit : *Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo; sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino, et patenœ cum pane porrectionem.* Ils invoquent aussi le texte du *Pontifical*. Comme on le voit, cette troisième opinion concilie jusqu'à un certain point les deux précédentes.

Inutile d'ajouter que la même divergence d'opinions existe par rapport à la *forme* sacramentelle requise pour la validité. Ceux qui assignent pour matière la porrection des instruments font consister la *forme* dans les paroles prononcées par l'évêque au moment où il met ces instruments aux mains de l'ordinand. Au contraire, dans l'opinion qui assigne pour matière l'imposition des mains, la forme consiste dans les paroles de l'évêque qui accompagnent cette cérémonie. Remarquons ici en passant qu'il y a pour l'ordination du prêtre trois impositions des mains : l'une après les litanies, et celle-là n'est point accompagnée de paroles ; la seconde immédiatement après la précédente, avec la prière par laquelle l'évêque implore pour l'ordinand les dons du Saint-Esprit ; la troisième après la communion, avec la formule *Accipe Spiritum sanctum*, etc. Enfin, ceux qui assignent pour *matière* adéquate la porrection des instruments et l'imposition des mains, font consister la *forme* requise dans les paroles qui accompagnent tant la première que la seconde cérémonie.

Telle est la controverse des théologiens. L'Église ne l'a pas encore dirimée. Aucune de ces opinions n'a été declarée la véritable ; aucune n'a été condamnée. Il en résulte que la validité de l'ordination du prêtre est rendue au moins *douteuse* par l'omission de l'une des huit cérémonies suivantes : 1° la

première Imposition des mains ; 2° la seconde imposition des mains ; 3° la prière qui accompagne cette seconde imposition ; 4° l'onction des mains (car il y a aussi des théologiens qui la tiennent pour nécessaire à la validité) ; 5° la porrection du calice (contenant du vin et de l'eau), ainsi que de la patène (avec une hostie superposée), en sorte que l'ordinand les touche physiquement de ses mains ; 6° la formule qui accompagne cette cérémonie ; 7° la troisième imposition des mains ; 8° la formule *Accipe Spiritum*, etc., qui l'accompagne.

II.

Lors même qu'une partie omise n'entraînerait que *probablement* la nullité de l'ordination, elle doit être suppléée. C'est là une règle certaine, admise d'un commun accord par les docteurs. Ils se fondent sur ce principe, qu'en ce qui concerne la validité des sacrements, on est tenu de suivre l'opinion la *plus sûre*, quand même elle serait *moins probable*. « Pour le baptême, le sacerdoce et l'épiscopat (dit le cardinal de Lugo), il n'est pas permis de suivre des opinions probables par rapport à la validité : la raison en est l'importance extrême d'assurer cette validité. On doit donc s'en tenir aux opinions les plus sûres, quand même elles seraient moins probables. Il résulterait les plus graves inconvénients, par cela seul qu'on pourrait élever un doute prudent sur la valeur des sacrements en question, et qu'il y aurait une opinion *probable* concluant à leur nullité. » (*Resp. moral.* l. I. dub. 33, n. 2.) La même règle est appuyée par deux textes de droit canonique : la décrétale *Pastoralis* et la décrétale *Presbyter*, titre *de Sacramentis non iterandis*. Elle se déduit en outre de la première des propositions condamnées par Innocent XI, le 2 mars 1679 : *Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis damni incurrendi.*

Reste la question, s'il suffit de suppléer les parties omises, ou s'il est nécessaire de réitérer intégralement l'ordination *sub conditione*. Par exemple, lorsqu'une indisposition a forcé l'évêque de laisser l'ordination inachevée, cette ordination doit-elle être reprise seulement à l'endroit où elle avait été interrompue, ou bien faut-il recommencer toute l'ordination, et réitérer, par conséquent, celles des huit parties énoncées ci-dessus, qui avaient été régulièrement accomplies? Par exemple encore, lorsque, dans une ordination non interrompue, on constate que quelqu'une des huit parties susdites a été omise pour l'un des ordinands, faut-il pour cet ordinand recommencer toute l'ordination *sub conditione*, ou bien suffit-il de suppléer la partie omise? C'est la difficulté que nous nous sommes proposé d'éclaircir.

III.

Les anciens canonistes, en assez grand nombre, ont pensé qu'il fallait seulement suppléer la partie omise, sans réitérer intégralement l'ordination. Une décrétale d'Innocent III et une autre de Grégoire IX, paraissaient autoriser ce sentiment.

La décrétale *Pastoralis* d'Innocent III est ainsi conçue : « Vous nous avez consulté pour savoir si celui qui a été ordonné sous-diacre sans l'imposition des mains peut être admis à l'exercice de cet ordre ; de plus, s'il faut de nouveau administrer (*iterari*) le sacrement de Confirmation à celui qui, par erreur, a été oint avec de l'huile et non avec le chrême. Nous répondons brièvement qu'en de tels cas il ne faut rien réitérer, mais suppléer prudemment ce qui a été omis par erreur. (Breviter duximus respondendum, quod in talibus *non est aliquid iterandum*, sed caute supplendum quod incaute fuerat prætermissum. » — Caput *Pastoralis, de Sacramentis non iterandis.*)

La décrétale *Presbyter* de Grégoire IX s'exprime dans le

même sens : « Dans leur ordination, le prêtre et le diacre reçoivent l'imposition des mains par contact physique. Si cette cérémonie (qui vient des Apôtres) a été omise, il ne faut pas *réitérer*, mais au temps marqué pour les ordinations, il faut suppléer prudemment ce qui a été omis par erreur. *Non est aliquatenus iterandum*, sed statuto, etc. » (Caput *Presbyter, de Sacramentis non iterandis.*)

En commentant cette dernière décrétale, Innocent IV s'exprime ainsi : « Il ne faut pas réitérer, mais suppléer, lorsque les actes sont distincts, comme sont, pour l'ordination du prêtre, l'imposition des mains, la porrection du calice et de la patène, l'onction. Si l'un de ces rites a été régulièrement accompli, il ne faudra pas le recommencer. » (Voir ce texte cité par Fagnan, ad C. *Cum venisset*, *de Sacra Unctione*, n. 4.)

Le célèbre abbé de Palerme se prononce dans le même sens : « Si in uno actu aliquid est omissum, non ideo alii actus penitus separati iterari debebunt, sed tantum illa quæ ei actui inhærent. » (Voir ce texte à l'endroit cité de Fagnan.)

C'est aussi le sentiment du canoniste d'Ostie : « Ubi diversi sunt actus, sicut in ordinatione sacerdotis, ubi alius actus est tenere manus super caput, alius ei dare calicem, alius dare patenam, alius inungere, si aliquis eorum omittatur, non est ordo iterandus, sed actus qui omissus est caute supplendus. » (Ad caput *Presbyter, de Sacramentis non iterandis*, n. 9.)

Ces citations suffisent pour constater que cette opinion a été réellement celle de plusieurs anciens canonistes.

Néanmoins déjà les ouvrages de saint Antonin nous montrent cette opinion combattue et abandonnée. Il traite *ex professo* la question qui nous occupe dans la 3e partie de sa *Somme théologique*, titre 14, chap. 16, § 5. « Que doit-on faire, dit-il, quand une des cérémonies prescrites a été omise ? » Il commence par avertir que les docteurs ne s'ac-

cordent pas sur ce point. Puis il résume ainsi leurs opinions :

« Pierre Lombard (le Maître des sentences) pense qu'on ne doit rien recommencer de ce qui a été régulièrement fait dans l'ordination, mais seulement suppléer la partie omise...

« Mais le sentiment de Raymond (saint Raymond de Pennafort) est plus sûr. En cette matière, dit-il, voici, selon moi, la règle à laquelle on doit fortement s'attacher : les cérémonies au sujet desquelles il y a doute si elles sont ou non essentielles à la validité de l'ordination, et qui se trouvent expressément prescrites par le droit, il faut les tenir pour essentielles, à moins qu'on ne trouve exprimé dans le droit qu'elles ne le sont pas. (In hujusmodi, de quibus non constat quæ sint de substantia vel quæ non, inveniuntur tamen in jure quod debeant fieri, intelligas omnia esse de substantia, nisi invenias expressum in jure quod non sit de substantia.) En conséquence, lorsqu'on a omis une de ces parties douteusement nécessaires à la validité, *on peut* réitérer l'ordination intégralement, comme si elle n'avait pas eu lieu. Car on n'est pas censé réitérer ce qu'on ne sait pas avoir été fait : Non intelligitur iteratum quod nescitur factum. (Can. *Solemnitates*, *de Consecr.*) Si au contraire la partie omise est de celles que le droit déclare non essentielles pour la validité, l'ordination ne doit pas être recommencée, mais il faut seulement suppléer la partie omise. »

Saint Antonin cite trois canonistes, comme se rattachant au sentiment de saint Raymond. Enfin, lui-même conclut par rapport aux parties omises, dès lors qu'elles sont au moins *douteusement* nécessaires à la validité, qu'il faut recommencer toute l'ordination : « Quin imo *totum videtur iterandum*, etiam aliud factum, secundum Raymundum, et Petrum de Palude, Hostiensem et Goffridum. »

C'est la doctrine qui a prévalu. Les canonistes modernes l'ont généralement embrassée, et la Sacrée-Congrégation du

Concile l'ayant confirmée par plusieurs décisions, elle est devenue la regle dont on ne doit point s'écarter. Il nous suffira, pour le prouver, de rapporter les passages des canonistes les plus distingués, et les documents qui constatent les décisions mentionnées.

IV.

1° *Le canoniste Fagnan*: — « Généralement, toutes les fois qu'on doute si la partie omise est nécessaire à la validité (sit de substantia ordinis), dès lors qu'elle est du nombre de celles dont le droit prescrit l'exécution, on doit la réputer essentielle (æstimari debet de substantia) ; et *toute l'ordination doit être recommencée* (et totalis ordinatio est repetenda). La raison en est qu'on n'est pas censé réitérer un acte, quand on doute s'il a eu déjà lieu. » Fagnan, sur le chapitre *Cum venisset*, titre *de Sacra Unctione*, n. 54.) Appliquant ce principe au cas qu'il discute en cet endroit (l'ordination d'un prêtre avec un calice où l'on avait oublié de mettre du vin), le même auteur s'exprime ainsi : « Dans le cas présent, ou bien il est certain que le caractère sacramentel n'a pas été imprimé, parce qu'il n'y avait pas de vin dans le calice, ou du moins on ne peut pas nier que ce ne soit fort douteux. Il faut donc refaire *toute l'ordination* (ergo tota ordinatio est repetenda). » Plus loin (n°s 97 et 98), il enseigne que cette réitération doit se faire *sous condition* : « Quam repetitionem sub conditione fieri debere, satis etiam probatur etc. »

2° *Benoît XIV*, — dans son traité *de Synodo diœcesana* (l. 8, c. 10, n. 1), rapporte ainsi un cas d'ordination douteuse que la Sacrée-Congrégation du Concile venait de discuter et de décider : « Dans une ordination, l'un de ceux qui devaient être ordonnés prêtres reçut toutes les impositions des mains ; mais au moment de la porrection des instruments, il fut distrait et ne s'approcha pas pour toucher le

calice et la patène. Comme on doutait sur ce qu'il y avait à faire, on consulta la Sacrée-Congrégation. » Benoît XIV, après avoir discuté les difficultés, rapporte ainsi quelle fut la décision : « La Sacrée-Congrégation... répondit que *toute l'ordination* devait être réitérée sous condition : Sacra Congregatio... totam ordinationem sub conditione iterandam rescripsit. » (Ibid., n. 13.)

3° *Giraldi.* — Dans son *Exposition du droit pontifical* (partie I, titre XVI, section 114), ce canoniste, commentant la décrétale *Presbyter* de Grégoire IX, s'exprime ainsi : « Il est vrai que cette décrétale dit qu'il ne faut pas réitérer l'ordination du prêtre et du diacre pour lesquels l'imposition des mains aurait été omise, mais seulement suppléer cette cérémonie au temps voulu. Néanmoins, la validité de l'ordination restant dans ce cas sujette à un doute grave (vu la controverse des canonistes et des théologiens sur la question si l'imposition des mains est ou non nécessaire à la validité), il *est plus sûr de faire intégralement* l'ordination sous condition (tutius est ut tota iteretur, saltem sub conditione). Ce qui est vrai surtout pour l'ordination du prêtre, à cause du détriment des âmes qui serait à craindre dans le sacrement de pénitence administré par un prêtre dont le pouvoir sacerdotal resterait incertain. C'est la pratique de la Sacrée-Congrégation du Concile (et ista est praxis Congregationis Concilii). Dans ces sortes de cas, elle a répondu qu'il fallait réitérer l'ordination. C'est la décision qui fut donnée, par exemple, le 11 février 1708. Elle se trouve relatée au livre 58e des *Décrets* (1). Il s'agissait d'un capucin dont l'ordination avait été faite avec une patène sans hostie. La Sacrée-Con-

(1) Les décisions de la Sacrée-Congrégation du Concile jusqu'à l'année 1718 n'ont point encore été éditées. Elles se trouvent dans les tomes manuscrits qu'on désigne sous le nom de *Libri decretorum*. Pendant mon séjour à Rome, j'ai pu compulser ce précieux recueil. Les décisions, à partir de l'année 1718 jusqu'à nos jours, sont publiées dans la collection intitulée : *Thesaurus resolutionum*, etc.

grégation répondit encore de même (ainsi que le rapporte Benoît XIV, *de Synodo*, l. 8, c. 10) pour l'ordination d'un prêtre qui, par distraction, ne s'était pas approché, au moment de la porrection des instruments, pour toucher la patène et le calice. »

4° Dans le rapport de la cause *Santandriensis*, du 18 mai 1796 (tome LXV du *Thesaurus resolutionum*, page 110 et 111, Romæ, 1796), on mentionne l'objection que, d'après les décrétales *Pastoralis* et *Presbyter*, il ne faudrait pas refaire toute l'ordination, mais seulement suppléer la partie omise ; puis on y répond ainsi : « Le texte de ces décrétales, si on le pèse attentivement, n'exclut pas la réitération de *toute l'ordination*. D'après les canonistes, Grégoire IX prend en cet endroit le mot *iterare* dans le sens strict, c'est-à-dire pour la réitération du sacrement déjà certainement conféré. Or, *on n'est pas censé réitérer un acte quand il y a doute s'il a eu lieu : Non intelligitur iteratum, quod ambigitur esse factum.* » Après avoir cité divers textes de droit et le passage de Fagnan transcrit plus haut, le rapporteur de la cause, c'est-à-dire le secrétaire de la Sacrée-Congrégation du Concile, atteste à son tour la pratique de cette Congrégation, de faire recommencer conditionnellement *toute l'ordination* : « His omnibus accedit praxis sacræ hujus Congregationis, quæ in similibus casibus decrevit totam ordinationem sub conditionne iterandam esse ad cautelam. »

Dans cette cause il s'agissait de l'ordination d'un prêtre qui avait touché la patène, mais non le calice. La Sacrée Congrégation décida ainsi : *Qu'on écrive à l'évêque la pensée de la Congrégation: scribatur episcopo juxta mentem.* Cette formule nous laisserait ignorer ce que prescrivirent les Éminentissimes Cardinaux, si l'on n'avait eu soin de l'expliquer dans la table du volume cité, page 325. On y lit : « Ordinationem cujusdam presbyteri Santandriensis diœcesis, qui

unam tetigit patenam, non item calicem, per rescriptum *Scribatur episcopo juxta mentem*, iterandam esse præscribitur sub conditione. » Ainsi, dans ce cas encore, c'est toute l'ordination que la Sacrée Congrégation fit recommencer.

Nous ne croyons pas nécessaire de pousser plus loin les citations. Les autorités alléguées suffisent, ce semble, pour résoudre la difficulté avec une entière certitude, au point de vue pratique. Voici notre conclusion.

V.

Il est vrai que, relativement à l'omission des parties qui intéressent la validité, il y a eu autrefois divergence d'opinions parmi les docteurs. Les uns pensaient qu'il suffisait de suppléer seulement la partie omise : les autres enseignaient que toute l'ordination devait être recommencée *sub conditione*. Mais il est vrai aussi que depuis longtemps ce dernier sentiment a prévalu de manière à devenir une règle. Non-seulement les auteurs les plus accrédités se sont prononcés dans ce sens, mais la pratique de la Congrégation du Concile de faire, en pareil cas, recommencer toute l'ordination, est aujourd'hui un fait notoire ; et l'on sait la maxime de droit canonique, *stylus curiæ facit jus*. En présence de cette autorité, il n'y a plus à hésiter.

Qu'on le remarque bien, cette autorité suffit au moins pour rendre *plus sûre*, relativement à la validité, la réitération intégrale. Or, quand il s'agit de la validité des sacrements, on est obligé de suivre le *plus sûr*. La doctrine contraire a été condamnée par Innocent XI.

Ainsi dans le cas des omissions mentionnées, il ne semble pas qu'il y ait à hésiter ni à consulter le Saint-Siége. On peut suivre, en toute sécurité, la règle de la réitération intégrale.

D. Bouix.

COMMENTARIUS

IN

PROŒMIUM BREVIARII ET MISSALIS

DE COMPUTO ECCLESIASTICO.

CANONES DE COMPUTO DISCENDO.

Computum, quem *Walterus Aurelianensis* generatim *calculandi peritiam* dixit, scriptores ecclesiastici cum *Durando* (*Rational. lib. VIII. c. I.*) definiunt *notitiam cursus lunæ ac kalendarum, seu scientiam certificandi tempus secundum solis et lunæ progressum*. Quæ quidem methodus a Græcis ψηφισμὸς τῶν τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης ἐτῶν dicitur. In computo autem præsertim declarantur tempus Paschatis, cyclus decemnovennalis, epactæ, bissextus, quatuor tempora, kalendæ, idus, et alia hujusmodi.

Dici vix potest, quanta cum sollicitudine curatum per veteres canones sit, ut presbyteri notum haberent computum ecclesiasticum ; etenim statuta ecclesiastica pene omnia illum clericis summa cura ediscendum præscripserunt, nimirum

ut eo pacto invenire facile possent epactas, literas dominicales, festum Paschatis et alia festa mobilia per annum. Unde strictum imperium Capitularis *Caroli M. ut veraciter discant omnes.* (*Capit. lib. VI. c.* 226. *coll. lib. I. c.* 68. et *lib. IV. addit.* 1. § 5.— *Patrolog. Migne, tom.* 97. *pag.* 283.) Quod breviter et *Herardus,* archiepiscopus Turonensis, in suis *Capitulis* inculcat, *cap.* 125. præscribens, *ut presbyteri computum discant.* (*Patrolog. Migne, tom.* 121. *pag.* 773.)

Cum Carolo M. atque Herardo mire consentiunt quotquot per ea tempora ac deinceps ecclesiasticæ disciplinæ regulas tradiderunt, ut adeo *Ludovicus Cellotius* in notis *ad c.* 22. *Cap. Walteri Aurel.* vere dixerit, episcopos notitiam computi ecclesiastici presbyteris et clericis pene non minus necessariam censuisse, quam orationem dominicam et symbolum. Ex eorum statutis hæc attulisse sufficiat.

Ratherius, Episcopus Veronensis, in *Synodica ad presbyteros* statuit, ut *computum minorem, id est epactas, concurrentes, regulares, terminum Paschalem et reliquos, si est possibile, sapiant.* (*Patrolog. Migne, tom.* 136. *p.* 564.)

Regino, abbas Prumensis, in capitulis *inquisitionis, cap.* 92. per visitatorem inquiri jubet, *si computum minorem, id est epactas, concurrentes, regulares, terminos Paschales et reliquos sapiat presbyter?* (*Patrolog. Migne, tom.* 132. *p.* 191.)

Hincmarus, archiepiscopus Rhemensis, in *Capitulis synodicis an.* 852. *cap.* 8. vult, ut presbyteri *de computo etiam necessario plenissime instruantur.* (*Patrolog. Migne, tom.* 125. *p.* 775.)

Walterus sive *Gualterus, episcopus Aurelianensis,* in *Capitul. cap.* 22., quod est *de Computo discendo,* a presbyteris exigit, *ut calculandi peritiam habeant et suos* (clericos) *in idipsum studiose erudiant.* (*Patrol. Migne, tom.* 119. *p.* 744.)

Ahyto (qui aliis *Haito, Heito, Haido* nuncupatur), *episcopus Basileensis,* in *Capitulari* Ecclesiæ suæ, quod viginti quatuor constat capitulis, declarat *sexto, quæ ipsis sacerdo-*

tibus necessaria sunt an discendum, id est: Sacramentarium, Lectionarium, Antiphonarium, Baptisterium, COMPUTUS, *Canon pœnitentialis... Ex quibus omnibus si unum defuerit sacerdotis nomen vix in eo constabit.* (*Patrol. Migne, tom.* 115. *p.* 11.) Qui canon etiam prostat apud *Burchardum, episcopum Wormatiensem*, tum *Decret. lib. II. c.* 2*: Quæ presbyteri necessario discere et scire debeant?* (*Patrol. Migne, tom.* 140. *p.* 625.), tum *Decret. lib. XIX. c.* 8. ubi sic proponitur: *Nunc ergo, o fratres, qui voluerit sacerdotis nomen habere, in primis propter Deum cogitet, ut discat ea quæ necessaria sint, antequam manus episcopi caput ejus tangat, id est Psalterium... Computum... Istud est simpliciorum, quia si unum defuerit, etc.* (*l. c. p.* 979.) Habetur item apud *S. Ivonem, episcopum Carnotensem, Decret. part. VI. c.* 22. (*Patrol, Migne, tom.* 161. *p.* 450.), et *Panorm. lib. III. c.* 24. (*l. c. p.* 1135.), ac tandem relatus est in *Decret. Gratiani c.* 5. *dist.* 38. his verbis : *Quæ sint sacerdotibus necessaria ad discendum? Quæ ipsis sacerdotibus necessaria sunt ad discendum, id est liber sacramentorum, lectionarius, antiphonarius, baptisterium,* COMPUTUS, *canon pœnitentialis, psalterium, homiliæ... Ex quibus omnibus si unum defuerit, sacerdotis nomen vix in eo constabit : quia valde periculosæ sunt evangelicæ minæ, quibus dicitur:* « Si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt. »

Episcopos porro nunquam non solerter providisse ut canones servarentur utque nullus presbyterorum ignoraret computum, variæ *admonitiones synodales* testantur, quas ex antiquissimis libris Pontificalibus collectas exhibet *Migne, Patrolog. tom.* 132. *a pag.* 458. *ad pag.* 462. Harum prima seu *antiqua*, a diacono post Evangelium legenda, sic habet: *Computum, si non majorem, saltem minorem, id est epactas, concurrentes, regulares, terminos Paschales et reliquos, si est possibile, sapiat* (*l. c. p.* 458). Aliæ duæ, *nova* et *novissima*, quæ ab ipso episcopo sedente in faldistorio legebantur,

clericis illud ipsum injunxerunt hisce omnino verbis : *Ut computum minorem ad inveniendum literam dominicalem, tempus intervalli diei Paschæ et majorum mobilium festorum non ignorarent* (*l. c. pp.* 460. et 461.).

Nec alienam ab ecclesiasticis sanctionibus legem vitæ doctrinæque secuta est schola ; cujus rei locupletissimos testes habemus celeberrimarum Universitatum statuta, peritissimorum juris interpretum commentarios, doctissimorum, qui per ea sæcula floruerunt, virorum elogia. E singulis hisce testium ordinibus unum produxisse satis sit.

Antiqua statuta *Facultatis artium academiæ Vindobonensis tit.* XII., qui est *de iis, ad quæ Baccalarii Facultatis artium tenentur,* § *ult.* sic habent : *Baccalarii nostræ Facultatis disputent, legant gratis et propter Deum computos et alia mathematicalia, præcipue tamen Ecclesiæ Catholicæ deservientia.* (*Pet. Lambec. Bibliothec. Cæs. lib.* II. *p.* 212.)

Guilielmus Durandus, juris utriusque doctor celeberrimus et episcopus Mimatensis in Gallia Aquitanica, ob *Speculum juris* tribus voluminibus editum *Speculator* vulgo dictus (1), in eximio suo *Rationali divinorum officiorum,* quod absolutum est an. 1286, ut ex *lib.* VIII. *c.* 9. apparet (2), doctrinam *canonis Decreti Gratiani citati* « *Quæ ipsis* » suam faciens, *lib.* VIII. *c.* 1, *Sacerdotes*, inquit, *computum scire tenentur, alioquin vix eis nomen sacerdotis constabit.*

Demum adeo laudata illa computi peritia in *venerabili Beda,* in *Rabano Mauro* aliisque palam facit, in ea magnam scientiæ partem scriptoribus ecclesiasticis visam esse consistere. Sic et Joannes, abbas S. Arnulphi Metensis, in cæteris laudibus, quibus beatum *Joannem*, abbatem Gorzien-

(1) Cfr. *Doujat Prænot. canon. lib.* V. *cap.* 5.

(2) De antiquissima versione Rationalis Durandi in linguam germanicam an. 1384. (*Die Auzlegunge und Sache der gotleichen Ampte*) videsis *Lambec. de Bibliothec. Cæsar. lib.* II. *c.* VIII. *p.* 778.

sem, cumulat, et illud reponit, quod *regulas supputationum temporalium memoriæ vivaciter ut nemo superius commendaverit.* (*Patrol. Migne, tom.* 137. *pag.* 251.)

Et hæc quidem de jure antiquo. Ad *jus novum* quod spectat, res quoque testatissima est, computi ecclesiastici, kalendarii, termini Paschalis atque ordinandorum festorum notitiam hodieque a clericis exigi. *Juvenes in seminariis recepti,* — verba sunt concilii Tridentini *sess.* 23. *c.* 18. *de Reformat.*,— *cantus, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium disciplinam discent.*

De valore hujus Tridentinæ sanctionis autem nihil esse per contrariam consuetudinem detractum, ex variis Summorum Pontificum constitutionibus, necnon ex continuis præstantissimorum jurisperitorum commentariis intelligimus.

Pontifices quippe epistolis suis commonitoriis ad episcopos Tridentini decreti executionem urgere nunquam omiserunt. Sic *Benedictus PP. XIII. Constitut. Creditæ nobis* VII *Idus maj.* 1725. de studiis clericorum in seminariis agens, hunc in modum statuit: *Postremo saluberrimæ præfati Concilii dispositioni inhærentes volumus, præcipimus et sancimus, ut in omnibus seminariis tam hactenus erectis, quam imposterum erigendis alumni grammatices, cantus Gregoriani, computi ecclesiastici aliarumque bonarum artium tantum disciplina erudiantur.* Cujus constitutionis diligentem observationem inculcat Concilium Romanum ejusdem anni *tit.* 30. *de Magistris*, eamque, accurate in omnibus sequendam, in Appendice exhibet sub *n.* 27. *pag.* 287. seqq. Habetur etiam apud *Nicollis Praxis canonica tom.* I. *de Censibus*, *n.* 23. Conf. quoque *Benedict. PP. XIV. Constitut.* 2. *tom.* I. *Bullar. Benedict. XIV.*

Ex doctoribus tandem qui, rationem studiorum in clericis instituendis declarantes, ex mente concilii Tridentini computum ecclesiasticum doceri in seminariis debere ex-

pressis verbis tradunt, legi præter alios possunt *Barbosa ad cit. c.*; *Ant. Possevin. Bibliothec. select. lib.* IV. *c.* 12. § 6. *coll. C.* 16. § *ult.*; *Card. Brancati de Laurea, Epitome canonum, verb. Clericorum seminaria*, § *Pueri autem*; *Rodrig. Fermosini tract.* I. *Crim. in C. Quia nonnullis* 1. *de Magistris* (V, 5), *quæst.* 1. *n.* 19; *Zeroli Præx. Ep. part.* I. *verb. Seminarium*; *Leop. Pilati Origin. juris Pontificii lib.* III. *tit.* 9; *Devoti Institut. lib.* II. *tit.* II. § III.

Jure optimo igitur præsules nostri in seminariorum statutis præscribunt, ut clerici sacræ Theologiæ auditores computo instituantur, in primis vero illis materiis summa cum cura erudiantur, quæ ad usus ecclesiasticos atque ordinanda festa mobilia necessaria sunt.

DE ZODIACO CÆTERISQUE DECEM CIRCULIS COELUM AMBIENTIBUS.

CAPUT PRÆAMBULUM.

1. *Circulus*, a *circus* diminutive dictus, generatim omnem rotundum ambitum seu figuram planam ex linea in orbem ductam significat, ut in illo *Ciceron. de Nat. D. II.* 18: *Quumque duæ formæ præstantissimæ sint: ex solidis globus, sic enim spheram interpretari placet; ex planis autem circulus seu orbis.* Astronomis autem circuli sunt zonæ seu orbes in cœlo, quos ipsi constituunt ad certos cœlorum fines describendos et siderum motus explicandos.

Circi seu circuli cœlestes undecim numerantur, nimirum *Zodiacus* seu *Signifer*, *Lacteus*, *Æquinoctialis*, *duo Tropici*, *duo Polares*, *duo Coluri*, *Meridianus et Horizon.* (*Macrob. in Somnium Scipionis lib. I. c.* 15.)

2. *Zodiacus*, ζωδιακός, ζωΐδιος, ζωοφόρος, est circulus in cœlo ex numero maximorum, vel potius zona aut armilla quædam,

quæ duodecim illa signa continet, quæ sol et luna et alii planetæ motu proprio percurrunt.

Rationem vocabuli *zodiaci* declarans *Macrobius* l. c. cap. 21. ait : *Quia signa græco nomine* ζώδια *nuncupantur, circum ipsum zodiacum quasi signiferum vocaverunt.*

Alii a ζῶον zodiacum deducunt, quod signa aliquo nomine animalis vocentur atque ita disponantur constellationes, ut animalis, a quo nomen habent, formam referre videantur. Animalium nomina hisce versibus comprehenduntur :

Sunt Aries, Taurus, Gemini, Cancer, Leo, Virgo,
Libraque, Scorpius, Arcitenens, Caper, Amphora, Pisces.
Hæc sunt signa poli, quæ semper sunt via cœli.

Rationem vero, cur singula zodiaci signa ab istis animalibus denominentur, ex eo ducunt quod sol per anni decursum illius animalis proprietates sortiri videatur, cujus signum ingreditur, ut pluribus exponit *Guilelm. Durand. Rational. divin. Offic. lib. VIII. c.* 3. Alii zodiacum appellasse videntur ἀπὸ τῆς ζωῆς, *a vita*, quod sol per hanc cœli fasciam vectus lumen vivificum creaturis præbeat et sit ζωοφόρος, id est non tantum signifer, verum etiam *vitæ lator et dator.*

Zodiacum *zonam* aut *armillam* quamdam cœlum ambientem diximus ; quamvis enim natura cœlestium circulorum incorporalis sit linea, quæ ita mente concipitur, ut sola longitudine censeatur, latum habere non possit, in zodiaco tamen latitudinem signorum capacitas exigebat. Quantum igitur spatii lata dimensio porrectis sideribus occupabat, duabus lineis limitatum est, et tertia ducta per medium *ecliptica* vocatur, quia quum cursum suum in eadem linea pariter sol et luna conficiunt, alterius eorum necesse est venire defectum : solis, si ei tunc luna succedat ; lunæ, si tunc adversa sit soli. Quamvis igitur trium linearum ductus zodiacum et claudat et dividat, unum tamen circum auctor voca-

bulorum dici voluit antiquitas, teste *Macrobio l. c. cap.* 15.

Zodiacus igitur astronomis et mathematicis proprie est circulus major, obliquo meatu ambiens cœlum, super propriis polis descriptus, ita ut et duobus locis æquinoctialem intersecet ad angulos obliquos tangatque una parte tropicum Cancri, ex altera tropicum Capricorni in uno puncto, habens item longitudinem sectam in duodecim partes seu sidera, quæ vocantur *signa*, in animalium formam plerumque formata, et latitudinem tribus lineis parallelis comprehensam, quarum media (*ecliptica*) octonis graduum intervallis ab utraque extremitate distat.

Concipiunt autem hunc circulum ex motu solis præcipue, quod is quotidie fere unum gradum in eo absolvat et triginta diebus prope integrum signum percurrat. Sub eo tamen et alii planetæ perpetuo moventur ; nam *cohibet vario labentia sidera cursu*, ut ait *Manilius*, *lib.* I., ubi zodiacum, quem *stellatum balteum* vocat, prolixe describit.

Ingressus solis in signa zodiaci hic esse censetur : Signum *Arietis* sol ingreditur 21. martii ; signum *Tauri* 21. aprilis; signum *Geminorum* 22. maii ; signum *Cancri* 22. junii ; signum *Leonis* 23. julii ; signum *Virginis* 22. augusti ; signum *Libræ* 23. septembris ; signum *Scorpii* 24. octobris ; signum *Sagittarii* 22. novembris; signum *Capricorni* 22. decembris; signum *Aquarii* 21. januarii ; signum *Piscium* 19. februarii. Legatur *Ven. Beda de Temporum ratione cap.* 16. (*Edit. Migne. Op. tom.* 1. *pag.* 358. *seqq.*) (1).

(1) Quo die cujuslibet mensis sol in signa Zodiaci ingrediatur, veteres chronographi usitatis hisce versibus expresserunt :

Inclita laus justis impenditur : hæresis horret ;
Grandia gesta gerens felici gaudet honore.

Duodecim harum dictionum prima inservit januario, secunda februario, tertia martio, etc. Jam vero, si numerus. quem prima litera in alphabeto habet, ex 30 subtrahatur, restat ipse dies quo sol signum zodiaci ingreditur. Sic quum prima litera tertiæ dictionis *justis* nonum locum

3. *Circulus* seu *orbis lacteus*, *via lactea*, est veluti fascia in cœlo, in meridiem porrecta, candidior cæteris partibus, unde et nomen habet. (*Ovid Metamorphos.* I, 168; et *Cic. Somnium Scipionis.*) *Macrobius*, Ciceronis verba exponens, de causis candoris viæ lacteæ plura disserit in *Somn. Scip. l.c. cap.* 15.

4. Quinque alii circuli, qui axem mundi habent pro centro omnique ex parte a se invicem æqualiter distant, *paralleli* vocantur. (*Macrob. l. c.*) Horum medius et maximus est *æquinoctialis;* duo extremitatibus seu polis vicini atque ideo breves, quorum unus *polaris septentrionalis* seu *arcticus* dicitur, alter *australis* seu *antarcticus*, priori recta oppositus. Circulus *arcticus* nobis, quibus sphæra obliqua est et latitudo septentrionalis, conspicuus est; antarcticus non apparet. Inter hos et medium duo sunt *tropici*, majores polaribus, æquinoctiali minores.

5. *Æquinoctialem circulum æquatorem* vocant astronomi, quod dies æquat noctibus.

Æquinoctialis circulus in cœlo, inquit post *Varr.* (*Ling. lat. VIII*, 18.) *S. Isidorus* (*Etymol. lib.* III. 44), *ideo appellatur, quod sol, quum ad eum orbem pervenerit, æquinoctium facit. Æquinoctium*, ἰσημερία (proprie *æquidium* [1]) enim tempus illud dicitur, quo dies et noctes horarum spatio æquales sunt. Duo sunt autem æquinoctia: *vernum* juxta kalendarium Julianum circa VIII. kalend. apriles, h. e. 25. martii (2), quod in signo Arietis conficitur: *autumnale* X.

in alphabeto obtineat, si subtrahantur 9 ex 30, remanent 21. Sol ergo in Arietem ingreditur 21 martii.

(1) Si verbum ipsum redderemus, circulus ἰσημερινός potius *æquidialis*, quam æquinoctialis nominaretur, quo modo antiquos locutos tradit Festus his verbis: *Æquidiale apud antiquos dictum est, quod nunc dicimus æquinoctiale, quia nox diei potius, quam dies nocti adnumerari debet. Græci quoque in hoc consentiunt* ἰσημερίαν, *id est æquidiale dicentes.* Sed Latini jam *æquinoctium* dicunt, non *æquidium*. Græci a die, Latini a nocte nomen fecerunt.

(2) Tempore Concilii Nicæni æquinoctium circa 21. martii contigit;

kalend. octobres, id est 22. septembris in signo Libræ, ob id etiam nomine Libræ designato, quod dies veluti bilance ponderatæ noctibus æquentur.

6. *Tropici* astronomis duo circuli sunt in sphæra, quorum alter zodiacum in signo Cancri tangit, alter in signo Capricorni. Dicuntur autem *tropici* a τρέπω, *verto*, quia nimirum sol, quum ea signa tetigit, revertitur et anni mutationem facit. Eos *Plinius* (II, 70.) *solstitialem* et *brumalem* vocat.

7. *Coluri* duo circuli sunt in cœlesti sphæra, transeuntes per polos mundi seque mutuo ibi rectis angulis secantes, quorum alter transit per puncta æquinoctialia Arietis et Libræ, et dicitur *colurus æquinoctiorum*, alter solstitialia tangit Cancri et Capricorni, et vocatur *colurus solstitiorum*. Dicti sunt κόλουροι quasi κόλοι τὴν οὐράν, h. e. cauda mutili, quia eorum pars in Antarcticum vergens nobis inconspicua est et quasi trunca. Eis *nomen dedit*, ut ait *Macrobius* (*l. c. cap.* 15.), *imperfecta conversio.*

8. *Meridianus* circulus est, quem sol, quum super hominum verticem venerit, ipsum diem medium efficiendo designat (*Macrob. l. c.*). *Meridies* autem juxta *S. Isidor.* (*l. c. cap.* 42.), *vocatur, vel quod ibi sol facit medium diem, quasi* MEDIDIES, *vel quia tunc purius micat æther.* MERUM *enim* PURUM *dicitur.* Prius etymon *meridiei* a *medio die* Varronis, Ciceronis et aliorum sententia comprobatur; sed aliis philologis non displicet, quod *meridies* a *mero*, h. e. *pleno* et *sincero* die deducatur, quod illo tempore nulla accessio ad lucem amplius fiat. (*Joachim. Camerar. Problem. etym.*)

9. *Horizon*, ὁρίζων, ab ὅρος, *terminus*, vox est græca adjectiva, et *circulus* vel *linea* subintelligitur. Horizontem *Hyginus de Astron.* definit circulum, *qui terminat ea, quæ perspici aut non videri possunt. Cic.* (*Divin* II, 44.) *finientem, Mart. Capella finitorem* appellat. Dupliciter autem intelligi potest

atque hinc est cur kalendaria ecclesiastica illud diei 21. martii tanquam sedi propriæ affixerint. Sed de hac quæstione postea, n. 89.

vel circulus terram dividens in duas æquales partes quas cum *Isidor.* (*l. c. cap.* 43. [1]) *hemisphæria* dicunt, et quarum una supra sit, infra altera ; vel eam partem tantummodo circumscribens, quæ aspectui nostro patet, quæ multo minor dimidia est. Posteriori hac ratione accipitur a *Macrobio l. c.*

DE ANNO ET EJUS PARTIBUS.

CAPUT I.

TEXTUS PROŒMII. Annus menses habet duodecim, hebdomadas duas et quinquaginta, et diem unum : dies vero trecentos sexaginta quinque et fere sex horas : tanto enim temporis intervallo sol zodiacum perlustrat. Quater autem sex horæ singulis quaternis annis diem constituunt : hinc annus ille *intercalaris, Bissextus vel Bissextilis dicitur.*

COMMENTARIUS.

ANNUS.

10. ETYMOLOGIA. Anni quatuor notationes etymologi afferunt : *unam* deductam ab *am* veteri, quod *circum* interpretantur (2), et *no*, quod idem est quod *fluo*, sicque annus juxta Archidiacon. (in *C. Si propter de rescript.*, *in* 6.) quasi *circumiens atque assidue circumfluens* appellatur ; *alteram* ducunt ab *annulo*, eo quod instar annuli in seipsum redeat (*Varro lib.* v, 2. *de Lingua latin.*), et qua hora incipit, resolvatur ac finiatur (*Bartol.* aliique DD. *in leg.* 3. *libellorum ff.*

(1) *Op. s. Isidor.* Edit. *Migne.* tom. I. pag. 174.

(2) *Am*, præpositio loquelaris, ut *Festus* loquitur, h. e. inseparabilis, quæ per se posita nihil significat, in compositione idem valet ac *circum*, ex Græco ἀμφί contracto. Composita cum ea sunt *ambire*, *amplecti*, *anquirere*, etc.

de accusat. et inscriptionibus XLVIII. 2.); aliis dictus videtur a græco ἀνανεύω, *renovo*, quia semper ac continuo fluens renovatur; juxta alios demum etymon habet a verbo ἄνω, *perficio*, litera *n* geminata. Etymologis itaque annus proprie est id quod *perfecte redit in se*, vel quod *in se per sua vestigia volvitur*, ut ait *Virgil. Georg.* II. 401. (1). Indeque est, quod et ab Ægyptiis ante inventas literas annus hieroglyphice indicaretur picto dracone caudam suam mordente et a Græcis diceretur ἐνιαυτός, quasi in seipsum rediens, quæ natura perfecto circulo est.

11. Homonymia. Annus generatim acceptus sumitur universim pro toto illo temporis spatio, quo astra quæque integrum suum sub zodiaco cursum conficiunt, docente *Macrobio in Somnium Scipionis: Annus non est is solum, quem nunc communis omnium usus appellat, sed singulorum seu luminum seu stellarum emenso omni cœli circuitu et certo loco in eumdem locum reditus annus suus est.* (*Lib.* II. *c.* 11.) Itaque *annum planetarium* vocamus quamlibet cujusque planetæ periodicam revolutionem, h. e. tempus illud quo quilibet planeta suum cœlum decurrit.

Pressius acceptum *anni* vocabulum significat *solis conversionem*, qua ab aliquo cardine ad eumdem, aut a zodiaci puncto ad idem revertitur, h. e. totum illud *temporis intervallum, quo sol zodiacum perlustrat* (2), quod spatium est 12 mensium, seu 365 dierum, 5 horarum, 48 minutorum primariorum et 36 minutorum secundariorum (3). Spatium illud quod vocamus *annum solarem*, Romani *annum magnum dicebant*, auctore *Censorino* (*de Die nat.* 119.) vel etiam *annum longum*, ut apud *Ovid. Metamorph.* I. 273. *Tertio* demum

(1) *Redit agricolis labor actus in orbem, Atque in se sua per vestigia volvitur annus.*

(2) Doctrina temporum prorsus abstrahit ab astronomia systematica; hinc non loquimur nisi de apparentiis, quæ eædem in omni systemate sunt.

(3) Cfr. tamen quæ de media anni longitudine dicuntur n. 17.

sumitur annus pro tempore intra quod *luna* duodecies circulum suum per terram absolvit. Huic spatio *anni lunaris* denominationem fecerunt.

12. *Annus lunaris* (communis), anno solari brevior est 11 diebus et aliquot fragmentis, quum non exæquet nisi 354 dies, 8 horas, 48 minuta primaria et 37 minuta secundaria circiter. Inde vero est, quod eum veteres *annum parvum* vel *brevem* dicerent, teste *Plinio* VII, 48.

13. DIVISIO ANNI LUNARIS. Annus lunaris in *communem* et *embolimæum* distinguitur. *Annus lunaris communis* duodecim lunæ orbibus, quos *lunationes* seu *menses lunares* vocant, constat; *embolimæus* vero, qui ab inserta illa lunatione dicitur, quam supra communem annum habet quamque ἐμβολιμαῖον, ἐμβόλιμον, seu *intercalarem*, *insertam*, *interpositam* vocant, tredecim lunationes complectitur diesque subinde continet 383, horas 21, minuta primaria 34.

14. Annus lunaris item dividitur in *naturalem* et *civilem* seu *politicum*, h. e. usui societatis civilis accommodatum. Plerique omnes populi, qui annis lunaribus utuntur, annum suum per embolimæos seu intercalares menses reducere ad spatium anni solaris solent, exceptis Turcis, qui numerare pergunt annos lunares suæ *Hegiræ* duodecim mensibus seu diebus 354 vel 355 constantes (1). Menses vero semper ab ipsis noviluniorum diebus exorsi sunt et contenti lunari periodo neglexerunt solarem; hinc factum est, ut spatio 33 annorum menses omnes per totum annum vagarentur, nec certi hiberni aut æstivi menses essent, quamvis initio annum suum in æquinoctio vernali inchoassent.

(1) Censent Arabes annum perfici diebus 354, horis 8, et minutis primariis 48; jam vero horas, quæ singulis annis cum minutis primariis residuæ sunt, spatio 30 annorum in dies 11 contrahunt, et quoties horæ collectæ duodenarium excedunt, toties unum diem inserunt, quem *hyperbolicum* vocant. De hegira Turcarum conf. *Petav. de Doctr. temp. l.* 2. *cc.* 38. *et* 39. *l.* 4. *c.* 10. *et l.* 7. *c.* 22.

15. Methodus inveniendi annos embolimæos post excogitatum cyclum novemdecennalem Metonis, de quo *infra, cap.* IV. hæc est :

Lunaris annus communis anno solari communi (Juliano), minor est diebus 11. Ii per annos collecti quum ad 30 dies excreverint, solidus mensis intercalatur. Primus annus residuas dies relinquit 11, addit secundus alios totidem itidemque tertius. Confiunt ex iis dies 33, ex quibus excerpti 30 mensem ἐμβόλιμον *anno tertio* constituunt : reliquum est triduum, ex quo et ex trium insequentium annorum residuis diebus conflantur dies 36, unde mensis integer in *annum sextum* redundat. Restant dies 6, quibus accedunt trium annorum superflui dies fiuntque 39, itaque *nonus annus* embolimæus est (1). Porro reliqui dies 9 ad solidum mensem explendum duorum tantum annorum superfluos dies requirunt, ut *anno undecimo*, interjecto mense, unus dies supersit. Tum *anno* XIV. alius mensis intercalatur, reliquique sunt dies 4, necnon *anno* XVII. rursus intercalatur, quando et dies relinquuntur 7 qui cum residuis diebus anni XVIII. et XIX. mensem unum dierum 29 efficiunt. Colliguntur hac ratione anni embolimæi in cyclo decemnovennali septem III, VI, IX, XI, XIV, XVII, XIX.

Dies isti residui *epactæ*, ἐπακταὶ ἡμέραι vulgo nominantur, quasi *addititii dies*, quod ad ætatem lunæ pronuntiandam

(1) Veteres chronographi anno octavo, quando dies nonnisi 28 superflui sunt, embolismum præcipitarunt, teste *Petavio*, *de Doctr. temp. lib.* VI, *c.* 6 ; et hoc vel ex ipso illo versu colligimus, quem statuerunt ad declarandam annorum intercalarium dispositionem :

Cur fles has lachrymas ? odiosum quære tyrannum.

In isto versu, inquit *Durand. lib.* VIII. *c.* 10, sunt septem dictiones septem annis embolismalibus servientes, prima primo, secunda secundo et sic per ordinem, ita quod quota est prima litera alicujus istarum dictionum in alphabeto, totus annus cycli epactalis erit annus embolismalis. *Cur* est prima dictio et servit primo anno embolismali, et *c* est prima litera illius dictionis, quæ est *tertia in alphabeto* ; ergo *tertius annus* cycli lunaris *est embolismalis* ; et ita de aliis.

quotannis adjici debeant. Sed de *epactis cap.* v. *n.* 74.

Septem mensium intercalarium primi sex tricenarii *plenique* sunt, unus *cavus* dierum 29 ; hinc fit, ut in primis sex embolismis annus embolimæus dies colligat 384, in ultima intercalatione autem 383. Annus lunaris politicus communis enim constare censetur diebus solidis 354, neglectis nimirum ac dissimulatis horis 8 cum cæteris minutis tum primariis tum secundariis, quas anno lunari naturali ultra dies 354 excurrere docuimus ex *Petavio lib.* VII. *cap.* 4.

16. Menses illi, qui præter ordinem anno lunari embolimæo inculcantur, varium in kalendario situm obtinuerunt. Eos Alexandrini proxime ante paschalem mensem collocari jusserunt, postea vero per varios anni solaris menses vagari cœperunt, solis duobus pristina in statione perseverantibus, cyclo VIII. et XIX. In Gregoriana methodo in finem popularis anni conjecti sunt, ita ut omnes in decembrem aut ineuntem januarium incidant, de qua re *Petavius de Doctr. temp. lib.* VI. *cap.* 7.

17. Divisio anni solaris multiplex instituitur. Primo quidem secundum γνῶσιν ab astronomis consideratus *astronomicus* dicitur *et naturalis et vertens* ; a politicis vero secundum πρᾶξιν consideratus *politicus* appellatur et *civilis*, et *popularis* seu mundanus.

Annus solaris naturalis alius *sidereus* seu *astricus*, *tropicus* alius dicitur.

Astricus annus est, quo sol emensus totam zodiaci longitudinem ad idem punctum sive stellam eamdem fixam, a qua discesserat, regreditur. Hujus anni modus neque semper æqualis est sibi, neque satis exploratæ magnitudinis ; Copernicus illi supra dies 365 horasque 6, minuta primaria 9, secundaria 39 attribuit. Hinc communiter tempus medium esse dicitur d. 365, h. 6, m. 9 cum fractionibus.

Tropicus annus est, quo sol ab utrovis æquinoctio vel solstitio digressus eodem, integro circuitu zodiaci confecto,

redit (1). Nunc communiter annum tropicum a verno cardine seu solstitio, et initio Arietis ordiuntur astronomi.

Quoniam in computo de anno tropico potissimum agitur, — in ejus cognitione enim determinatio anni civilis fundatur, — hæc insuper annotanda de eo sunt.

Intervallum temporis, quod intercedit inter instans quo sol est in puncto intersectionis eclipticæ et æquatoris, — inchoante vere, — usque ad instans quo, absoluto integro circuitu, ad idem punctum redit quodque *annum tropicum* dicimus, non est mathematice idem singulis annis, sed modicissima quædam habetur differentia, quæ tamen negligi non potest, quin decursu sæculorum magna confusio inducatur in annum civilem, qui ex anno tropico pendet.

Cæterum, quum modicæ illæ variationes non sint constantes, oportuit longitudinem anni mediam determinare. Hoc ut adamussim fieret, profecto opus erat observationibus exactissimis ope exquisitorum instrumentorum institutis et per longam annorum seriem continuatis. Sunt ex recentioribus astronomis, qui eam faciant dierum 365, hor. 5, min. 48, secund. 51 ; juxta alios est d. 365, h. 5, 48', 50''. Auctores kalendarii Gregoriani eam æstimarunt d. 365, h. 5, 49'. Differentia inter hunc valorem et primum quum non sit nisi 9 secund., ea intra 9600 annos unum diem efficiet, qui proinde, — in hypothesi quod prima longitudo vera sit, — post lapsum illius annorum periodi posset subtrahi : computatis singulis 10,000 annis quatuor annis sæcularibus pro non bissextilibus, quod fieri debere infra dicemus n.

(1) Quatuor sunt *signa tropica* zodiaci : *Aries, Cancer, Libra* et *Capricornus,* ita dicta, quod sol quum ad ea in zodiaco pervenerit, conversionem cursus sui et anni mutationem facit ; nam quum est in signo *Cancri,* quo tempore dies longissimi sunt, solstitium æstivum facit paulatimque revertitur, descenditque usque ad *Capricornum,* ubi solstitium hiemale efficit diesque brevissimos. Similiter quum est in signo *Arietis,* noctes diebus æquales reddit et *ver* inducit; quum vero *Libram* ingressus est, tunc quoque dies æquat noctibus et affert *autumnum.*

61. Ex dictis etiam patet, annum astricum longiorem esse anno tropico, cujus differentiæ causam in *præcessione æquinoctiorum* astronomi ponunt. Æquinoctia autem *præcedere* dicuntur, quia sol pervenit ad punctum æquinoctiale antequam integram revolutionem absolverit respectu ejusdem stellæ, itaque fit ut puncta æquinoctialia soli quodammodo obviam veniant, ac juxta directionem oppositam seu *motu retrogrado* moveantur. Hinc duo hæc inter se conciliari videmus, nimirum *æquinoctia præcedere*, *puncta æquinoctialia* vero *retrogradi.*

DE ANNO SOLARI CIVILI SEU POLITICO.

18. Anni naturalis dimensio quum in integros dies neutiquam cadat, sed in dierum minutissima scrupula desinat, quæ hominum vulgus non assequitur, idcirco ejus usus societati civili non est idoneus. Hinc factum, ut politici aliud genus anni usurparent, quod certo integrorum dierum numero determinatum facile percipi ac retineri ab hominibus posset. Hoc anni genus *civile* seu *politicum* dicimus.

Anni civilis diversæ formæ a Censorino traditæ sunt ; ex omnibus porro ea praestantior ac probata maxime, quæ ab auctore Julio Cæsare *Juliana* appellatur. Hic enim imperator quum anni civilis rationem ob vitiatam sæculorum decursu intercalationem ac imprimis pontificum incuria, quorum erat eam statis temporibus præconis voce promulgare, interruptam et depravatam, admodum impeditam reperisset, ita ut neque messium feriæ æstati neque vindemiarum autumno amplius competerent, *Sosigenis* mathematici arte et industria adjutus confusionis incommoda sustulit ac no-

(1) Quum intercalatio libidini pontificum relicta esset, hi autem a publicanis corrumperentur, vel affectu erga magistratum,—ad ejus officium annuum prorogandum,—ferrentur, factum est, ut *sub specie observationis*, ut ait *Macrob. Sat.* I. 14. *emergeret major confusionis occasio.*

vam plane anni designationem, intercalationem, mensium distributionem et lunationum investigationem introduxit, quæ res pertricosa satis pluribus capitibus declarata est a *Petavio, de Doctrina temp. lib.* IV.

Annos itaque singulos communes diebus 365 circumscripsit (1), quod sol eo temporis spatio circulum suum per zodiacum absolvere videtur. Quia vero anni naturalis justa magnitudo 365 dies senis pene horis superat, idcirco ne earum neglectu quolibet quadriennio et tropæ et reliquæ feriæ stabiles e suis sedibus uno die retro ferrentur, intercalationis remedio usus constituit, ut tribus quibuslibet annis succedentibus excrescentium illarum horarum nulla ratio haberetur, sed quarto demum anno collectæ quater sex horæ, diem naturalem constituentes, unius diei adjectione compensarentur, sicque civilium annorum cum naturalibus congruentia iterum obtineretur. Ei insertioni locum fecit post *Terminalia*, seu ante quinque dies ultimos mensis Februarii, utpote brevissimi, ubi proinde quarto quolibet anno fluente ob *intercalarem diem sexto kalendas martias* bis numeratur, unde et *Bissextilis* nomen meruit (2). Animadvertendum vero est, supplementum hoc intercalare, quod integrum diem conficit, ex mente kalendarii Juliani non numerari pro die singulari, sed ita ad diem 24. februarii alligari, ut eum augeat eique spatium 48 horarum attribuat. Unde *mensis intercalaris* Romanorum, licet habeat viginti novies 24 horas, non tamen e viginti novem, sed *e viginti octo diebus constare dicitur l. Cum Bissextum* 98. § 2.

(1) *L. Cum hæres* 4. § 4. *ff. de Statuliberis.*

(2) Miram *Bissexti* appellationem et magis miram ejus formationem habes ex notatione, quam post alios conficit *Durand. Rat. lib.* VIII. *c.* 3. *n.* 17. *Dies bissextilis, inquit, dicitur bissextilis quasi ex bisse momentorum collecta*; quod deinde pluribus declarat. Notandum autem *S. Isidorum*, quem Durand. laudat, expressis verbis docere, *bissextum appellari, quod bis sexto kal. mart. dicamus, atque ita addito bissexto alio die* VI. *kal. martias iteremus.*

ff. *de Verb. Signif.* (*L*, 16.), quia, ut ibidem additur, *id biduum pro uno die habetur.*

Quæ animadversio quam sit ad vitam utilis docebitur infra in declaratione kalendarii Gregoriani n. 61.

In kalendario Christiano diei insertæ locum assignant versus :

Bissextum sextæ Martis tenuere kalendæ,
Posteriore die celebrantur festa Mathiæ.

Quamvis optatum finem consequi videretur Julius Cæsar, ejus anni ratio tamen labis expers non fuit, sed immo evidentes quosdam errores induxit, quibus demum *Gregorius PP. XIII.* remedium attulit. De *Gregoriana correctione ca pII.*

19. De reliquis anni formis longam quæstionem habet *Petavius* quatuor prioribus libris *de Doctrina Temporum.* Ex ea paucis hæc accipe.

Hebræi annum habuere duplicem, *historicum* scilicet et *politicum.* Historicum quidem in dies festos et profestos distributum, publicis congressibus accommodatum, quo numerabant seriem annorum et historias notabant. Eum ordiebantur ab æquinoctio verno, mense *Nisan,* martio respondente ac interdum aliquam aprilis partem occupante ; *politicum* vero et œconomicum post messem et vindemiam collectam inchoabant mense *Tizri*, qui nostro septembri respondet et aliquando etiam octobrem attingit juxta legem lunationum. Inserviebat autem decimarum annuæ solutioni, privatis contractibus, anno item sabbatino septimo, quo terra feriabatur, anno denique quinquagesimo, *jubilæo* dicto, ex septem annorum hebdomadibus exurgente, quo, omissa prorsus cultura, præcedentis anni proventibus et sponte natis fruebantur.

Aliquot ante Christum sæculis saltem a Judæis lunarem observatum esse annum extra controversiam habetur; ab initio autem atque ex Moysis instituto idem esse facti-

tatum *Petavius, lib. II. cap.* 27. *credit*, tametsi nihil ex Scripturis evinci posse videatur.

Græci annos lunares usurpantes, ne ob defectum 11 dierum æquinoctia anticiparent et noviluniorum tempora per omnes anni partes (ut in anno Ægyptio, de quo *Petav. lib. III. c.* 2.), vagarentur, intercalationibus lunares annos solaribus adæquarunt, sedesque æquinoctiorum et solstitiorum iisdem mensibus, licet non iisdem diebus, retinuerunt. (*Petav. lib. I. cc.* 5., 6. *et* 7.)

A Mahometanis sive Arabibus annum lunarem ex 12 mensibus vel diebus 354 compositum observari, supra monuimus.

Quæ forma anni fuerit ante Urbem conditam apud antiquissimos Italiæ populos, sive ii Umbrii, sive Hetrusci, Sabini aut alii fuerint, divinare non est facile, quum ejus rei tractatio nullis historicis monumentis tradita sit.

20. *Romulus* annum ab æquinoctio verno incipiens ex 304 diebus (1) et mensibus 10, inter quos martius primus esset, composuit : ut aprilis, junius, sextilis, september, november et december 30 dierum essent, reliqui quatuor, martius, maius, quintilis et october, dierum 31. Cæterum quum numerus iste neque solis cursui neque lunæ rationibus conveniret, nonnunquam usu veniebat, ut frigus æstivis mensibus, e contra calor hiemalibus proveniret. Ergo tunc tantum dierum patiebantur sine ullo mensis nomine absumi, quoad cœli habitus instanti mensi aptus rediret. (*Rosin. lib. IV. Antiquitat.*)

Numa initium anni ad *Brumam* (2) transtulit et a januario

(1) Quamvis communis sit opinio, non plures quam et menses 10, et dies 304, Romuli anno competisse, *Petavio* tamen probabile videtur, etiam ætate Romuli anno 360 dies attributos esse. (*De Doctrina temp. lib.* II. *cap.* 74.)

(2) Peritiores etymologi *brumam* dictam docent cum *Varr. Ling. lat.* v,2. a *brevissimis diebus :* nempe *brumam* esse per syncopen a *brevissima*, unde *brevima, breuma, bruma;* quæ eadem contractionis ratio est *infimus* et *imus.*

inchoavit. Februarium item attexuit. Deinde Græcos imitatus annum 354 diebus, sive 12 mensibus lunaribus circumscripsit. Verum quia confusa remansit anni ratio, neque mensium initia noviluniis responderent, cura intercalandi pontificibus demandata fuit usque ad julianam castigationem, de qua dictum est. Cfr. *Petavius, lib. II.*

Alias anni civilis formas ab aliis populis receptas variis in locis operis citati declarat *Petavius*, et *Ægyptiorum* annum quidem explicat *lib.* III. *cap.* 2 ; *Chaldæorum lib.* III. *cap.* 4. seqq. ; *Persarum lib.* III. *cc.* 8. 9. 10. et *lib.* VII. *cap.* 15.

21. Præter expositam anni divisionem in *naturalem* et *civilem*, quam chronographi usurpant, et alia occurrit anni civilis distinctio, qua jurisconsulti utuntur. Eam vero silentio præterire non possumus, tametsi ad rem propositam minus pertinere videatur.

Annus itaque in legibus vel *naturaliter* intelligitur, vel *civiliter*, vel *ecclesiastice.*

Annus naturalis jurisconsultis is est, qui a momento ad momentum computatur, ut in *l. Anniculus.* 132. *ff. de Verb. signif.* (L, 16.). Naturaliter computandus est in nuptiis *Nov.* 79. et 100. ; in pupillis et minoribus *l. Indecoram. ult. C. quando tut. vel cur. esse desin.* (V, 60.); in præscriptionibus actionum temporariarum *l. In omnibus.* 6. *ff. de Oblig. et act.* (XLIV, 7.)

Civiliter vero intelligitur annus, quum a die ad diem computatio ita fit, ut qui ad extremum anni diem pervenerit, annum absolvisse videatur, ut in *l. Anniculus.* 134. *ff. de Verb. signif.* Atque hic annus *civilis* seu *legalis* exigitur in muneribus et honoribus, in manumissione, in usucapione *l.* 5. *et* 7. *ff. de Usurpat.* (XLI, 3.). *Eadem* ratione si cui his verbis libertas relicta sit : *duodecimo anno liber esto,* in principio anni duodecimi liber erit.

Annus ecclesiasticus tandem in collatione ordinum servan-

dus moraliter computatur, utputa, ab una Quadragesima ad aliam, a Pentecoste ad Pentecosten, etc. (1).

Sed hæc satis de variis formis, quæ sub anni genere sunt. Transeamus jam ad anni *partitionem*, qua nimirum in partes suas quasi in membra discerpitur. Posteriori hoc modo autem anni divisio est in *dies*, tum in *hebdomadas* et *menses* ; namque ex diebus collectis menses, ex mensibus anni constituuntur ; et quamvis divisio in hebdomadas mensibus non tribuatur, annum ipsum tamen in hebdomadas partimur. De singulis anni partibus ex ordine dicemus.

DIES.

22. Etymologia. *Diem* alii immediate deducunt a *dio*, quod *apertum* et *manifestum* significat, eo quod radiis solaribus seu *sole super terram lucente,* ut ait *Isid. Etymolog. lib.* v. *c.* 30. cuncta sensibilia *manifesta* fieri videamus ; alii vero a Διός, Jovis, eo quod Jupiter *auctor lucis* habeatur indeque *Lucetius* et *Diespiter*, quasi diei pater, dicatur. Alii denique dictum volunt diem a δύο, *duo*, quod contineat duo tempora, diem et noctem, et quod *vocetur dies a meliori parte sine commemoratione noctis juxta illud: Et factum est vespere et mane dies unus;* quam miram diei notationem conficit *Durand. Rational. lib.* viii, *c.* 6. *n.* 1.

Dies generatim acceptus pro illo temporis spatio sumitur, quo sol terras illuminat quoque motu cœli ab ortu in occasum definitur ; is propterea *motus diurnus* vocatur.

23. Divisio. Diem astronomi dividunt in *naturalem* et *artificialem.*

Naturalis est solis ab uno puncto ad idem punctum fixum conversio : velut a meridiano circulo ad eumdem reditus.

(1) Ast in requisita ætate ad ordines sacros suscipiendos, item ad annum novitiatus complendum non attenditur annus ecclesiasticus, sed naturalis.

Motus iste non simplex, sed compositus est. Dies naturalis horas 24 complectitur.

Artificialis dies est solis supra horizontem commoratio, cui *nox* ex adverso respondet. Etenim *noctis* vocabulum, a græca voce νύξ dictum (1), illud temporis spatium designat, quo sol infra horizontem moratur ac tenebris terra obtegitur. Dies artificialis propter sphæræ obliquitatem pro temporum et locorum varietate inæqualis est. Alii tamen diem *naturalem* vocant, quem nos *artificialem* dicimus, et vicissim quem nos appellamus *artificialem* ipsi denominant *naturalem*. (*Censorin. de Die natal. c.* 10.)

24. Judæi olim triplex genus dierum observabant; habebant enim diem *legalem*, a vespera ad vesperam durantem, eumque tum civilibus, tum sacris rebus destinatum (2); *naturalem* ab ortu solis usque ad ortum, et *usualem* a media nocte ad mediam noctem.

25. Dies alii dicuntur *intercalares*, ἐμβόλιμοι, ἐπακταὶ, qui 12 mensibus supersunt; alii *caniculares*, a caniculæ sidere tum prædominante; alii *solstitiales*, dividentes ex æquo diem et noctem, uti et æquinoctiales juxta notos versiculos :

Lamberti, Gregori nox est æquata diei :
Vitus, Lucia sunt duo solstitia ;

vel juxta alios hosce, qui in eamdem sententiam leguntur :

Solstitium decimo Christum præit atque Joannem ;
Æqua Crucis Festum tempora, Martis idus.

26. Dies *civilis* is est, cujus initium et finem quæque gens suo arbitratu definit. Babylonii diem auspicabantur ab ortu solis ; Judæi, Athenienses, Itali, Sinenses multique alii po-

(1) Sunt etiam qui *noctem* a verbo *nocendi* ducant, quod oculis noceat : (*S. Isidor. Etymol, lib.* v. *c.* 31) ; sive *quod in ea fures nocendi occasionem nanciscantur,* ut ait *Raban. lib. De computo, c.* 21.

(2) Moyses nullum inter civilis et sacræ diei initium et finem discrimen notat. Vesperam, quum diem describit, usque quoque priorem nominat. Sic *Gen.* I. primum diem creationis describens ait: *Factumque est vespere et mane dies primus.*

puli, qui menses lunares habent, initium dant diei ab occasu solis, ea forte ducti ratione, quod ortus lunæ, quam observant, tempore occasus solis fiat (1). Iis ergo tempus solis occasum prævertens finis est horæ ultimæ diei præcedentis. Romani olim et Europæi hodie plerique omnes initium sumunt diei a media nocte, illumque in duas partes æquales ita dividunt, ut numerent horas duodenas usque ad meridiem, et rursus a meridie ad mediam noctem alias duodenas (2). Umbri denique olim atque nunc Arabes diem a meridie incipiunt.

Ex his quatuor diei initiis *tertium* vel *quartum* astronomi sibi sumpserunt, quod ambo a meridiano circulo proficiscantur, qui quum fixus sit atque immutabilis certum diei principium designat; quæ autem ab occasu vel ortu repetuntur identidem mutari necesse est. *Tycho Brahe* velut januarii primum diem exorditur a meridie quæ in kalendas ipsas incurrit, *Copernicus* Romanorum consuetudine a media nocte ad mediam noctem.

Varium apud varios populos diei exordium veteres utcunque expresserunt hisce versibus :

Græci mane diem capiebant solis ab ortu,
Vespere Judæi : servantes sidera cœli
Dum sol in medio fulget nitidissimus orbe ;
Christicolæ incipiunt medio sub tempore noctis.

Quod postremo hoc versu universalis regulæ instar proponitur, Romanum morem nimirum a Christianis servari, id ut rite intelligatur cum aliqua distinctione accipi debet.

(1) Memoratu digna est ratio, ob quam diem ab occasu solis ad occasum statutum fuisse tradit *Jul. Cæsar de Bello gallico, lib.* VI. *c.* 18. his verbis : *Galli se omnes ab Dite patre prognatos prædicant : ob eam causam spatia omnis temporis non numero dierum sed noctium finiunt, et dies natales et mensium et annorum initia sic observant, ut noctem dies subsequatur.*

(2) *L. More Romano.* 8. *ff. de Feriis. More Romano dies a media nocte incipit, et sequentis noctis media finitur : itaque quidquid in his viginti quatuor horis (id est duabus dimidiatis noctibus et luce media) actum est perinde est quasi quavis hora lucis actum esset.*

Quod attinet ad *præceptum colendi dies festos, observandi iejunia ecclesiastica* aliosque ritus de jure peragendos, quibus dies a media nocte initium mediaque nocte quæ sequitur finem accipit, juxta *leg. More Romano. cit.*, quam etiam Innocentius PP. III. ab Aul. Gellio (*lib II. c.* 1. *Noct. Attic.*) illustratam recitat in *C. Consuluit nos.* 24. *de Offic. et potest. delegat.* (I, 29.). Itaque non solum in celebratione jejuniorum ac festorum, sed etiam in aliis actibus viginti quatuor horæ diei computantur a media nocte in aliam mediam noctem. Sic, v. g., in *mensibus papalibus* computandis accidit, ut qui ultimo die januarii paulo ante horam noctis duodecimam decedit, adhuc in *mense papali* decessisse intelligatur.

Ad *dies dominicos* quod spectat, statutum quidem sacris canonibus erat, ut eorumdem dierum veneratio inciperet pridie vespere et desideret vespere sequenti (1), nisi aliud regionum consuetudo (2) haberet (*C. Quoniam in part.* 2. *de Feriis*, *II*, 9.) ; ast verba *a vespera ad vesperam*, interprete nunc consuetudine, intelligenda potius sunt de antiquo Ecclesiæ usu, quo fideles diebus dominicis et festis interesse horis canonicis solebant, prout testatur *S. August. serm.* 251. *de Temp.*, ubi ait : *Veniant ergo, cuicunque possibile sit ad vespertinam atque nocturnam celebrationem, et orent ibi in conventu ecclesiæ pro peccatis suis.*

Quod deinde pertinet ad *horas canonicas*, ecclesia hodieque diem Hebræorum assumit atque officia divina a (primis) vesperis ad (secundas) vesperas celebrat, diem ecclesiasticum ita a vespera in vesperam computando.

Tandem ad *diem natalem alicujus Sancti quod pertinet, tri-*

(1) *Can. Quod dies.* 5. *dist.* 75. *Cui (diei dominico) a vespera sabbati initium constat adscribi. Can. Pronuntiandum.* 1 *de Consecrat. dist.* 3. *Sciant tempora feriandi per annum... omnem dominicam a vespera usque ad vesperam. Et C. Omnes dies.* 1. *de feriis: Dies Dominicos a vespera in vesperam cum omni veneratione decernimus observari.*

(2) De contraria hac consuetudine conferri possunt quæ habet *Gonzalez in C. Quoniam cit.*

plicem ejus computandi methodum post *P. Carol. Guyetum* adducunt auctores : *primam* a primis ad secundas vesperas ; sic enim suadere videtur officiorum ratio, quæ quum ad sancti cujusque felicissimum ex hac vita transitum instar se habeat triumphi ad victoriam, illum certe hanc non præcedere sed sequi, aut ad summum comitari æquum est. Præcederet autem, si totum officium vel plenior illius pars absoluta fuerit ante horam qua sanctus ex hac vita migravit, quod in simplici maxime festo contingit, cujus totum officium completur ad nonam.

Alteram computandi methodum, quæ est *a solis occasu ad solis occasum* adhiberi volunt, quando illorum sanctorum dies natalis est determinandus, quos post horam completorii, inchoata jam nocte decedere contigerit, eo quod illorum transitum eo potissimum die celebrari deceat, quo is hominibus primum vulgatus ac cognitus fuit.

Tertiam tandem plerique omnes sequuntur, qui diem more Romanorum incipiendum docent diemque illum cuique natalem assignant, in cujus aliqua hora a media nocte ad mediam noctem contigit ipsum ex hac vita transire.

Verum quum nostrum non sit, — verba sunt doctissimi Cavalieri varias has computandi methodos referentis,— natalem diem sanctis præscribere, sed Sedis apostolicæ, idcirco quamcunque ex dictis rationibus computandi hæc secuta fuerit, dies illa, quæ pro natali ab eadem Apostolica Sede determinata fuerit, censeri debebit natalis dies, in eaque dicendus erit versus *Meruit beatas* et non in sequenti, nisi ad tramites decreti S. C. R. 13 junii 1682 (1), si ad sequentem transferatur diem, cui juxta aliam computandi

(1) An quando contingit transferri festum alicujus sancti confessoris a die sui obitus in diem proxime sequentem, debeat tunc in primis vesperis dici in hymnis *Meruit beatas* et in matutino et secundis vesperis *Meruit supremos*?

R. In casu proposito tum in vesperis, tum in reliquo officio continuandum versum *Meruit beatas.*

rationem consignari poterat natalis sancti qui transfertur. Sic, licet *S. Franciscus de Paula* obierit *die secunda* aprilis hora circiter vigesima prima, et consequenter, juxta primam computandi rationem, natalis ejusdem tradi potuisset die 3. aprilis, adhuc quia juxta rationes alias consignatus fuit diei secundæ, in hac dici debebit *Meruit beatas,* non autem si transferatur ad diem tertiam, nisi primas integras vel dimidias habeat vesperas. Similiter S. Philippus Benitius die 22. augusti ad vitam evolavit æternam hora 24. ad pulsationem salutationis Angelicæ, et juxta *secundam* computandi rationem natalis ejusdem statutus fuit die 23. sequenti, et ideo in hoc dicitur *Meruit beatas,* qui versus et diceretur die 22. si juxta tertiam computandi rationem natalis ejusdem prædictæ diei 22. non impeditæ consignatus extitisset. *Hæc Caval. tom. II. dec.* 334. *n.* 4. Eadem prorsus ratione *S. Petri Damiani* diem natalem habemus die 23. februarii, tametsi Breviarium eum *ad Christum migrasse* referat die 22. ; item s. *Alphonsi de Ligor.* dies natalis statutus est 2. augusti, licet — teste Breviario — *expiraverit Kalendis Ausgusti* (1).

27. Dies *in legibus* accipiendus est secundum subjectam materiam; nam quum aliquid est agendum, quod aliam rationem in luce et aliam in tenebris habet, antiqua et vulgaris diei appellatio retinenda est, qua dies in duodecim horas divisus sumitur ab ortu ad occasum solis (2), et contra nox in alias duodecim horas divisa accipitur ab occasu ad ortum solis, uti reipsa habitantes sub æquatore toto anno diem noctemque retinent æqualem. Atque huc referri ea possunt, quæ habentur tum *Gen. I : Deus divisit lucem a tenebris appellavitque lucem diem et tenebras noctem;* tum *Joan. XI : Nonne duodecim sunt horæ diei ? Si quis ambulaverit in die, non offendit, quia lucem hujus mundi videt.*

Et quamvis dies Romanus a media nocte inciperet et

(1) *Revue des Sciences ecclésiastiques, juin* 1863. *t.* VII, *p.* 572.
(2) *C. Consuluit nos.* 24, *de Offic. et potest. delegati* cit. num. præced.

sequente nocte finiretur, diei horas tamen ab ortu solis dinumerabant, duodecim diei totidemque nocti tribuentes. Atque ita *primam, sextam*, *septimam* horam, quoties in corpore juris occurrit accipere debemus. (*L. Placuit.* 1. *ff. de Manumissionibus; l. Via.* 5. *ff. de Servitutibus; l. Titius.* 25. *ff. de Liberis et posthumis; l. Non minorem.* 20. *Cod. de Transactionibus.*)

Si autem sermo sit de continuo temporis successu, observanda est Romana institutio *legis More Romano* 8. *de Feriis* (*II*, 12.). Sic in materia præscriptionum, ubi tempus ita noctu procedit ac die ad complendam usucapionem juxta *l. Ideoque* 7. *ff. de Usurpationib. et usucapionib.: Qui hora sexta diei kalendarum januariarum possidere cœpit*, *hora sexta noctis pridie kalendas januarias implet usucapionem.* Quod si *partes diei* considerentur, eum nunc in varias horas distribuimus.

Olim Hebræi diem in horas non dispescebant, sed in quatuor partes, *mane* scilicet, *meridiem, primum* et *secundum vesperum.* Noctem etiam in tres partes dividebant *vespera, medium noctis et vigilia matutina.* Si quando apud Setuaginta horarum nomen occurrat, illud vel denotando certo cui dam tempori vel designandis anni tempestatibus usurpatum est.

Hesychius tradit, veteres pedibus umbras dimensos diem divisisse ; unde et tempus cœnæ modo hac modo illa pedum dimensione designabant. Decem pedum στοῖχους multi meminerunt: eratque ea hora corpori curando opportuna. (*Pollux*, *lib. VI. c.* 8.) Parasiti tempus cœnæ exacte curabant observare et nuntiare, quia mensis inhiabant potentiorum (1),

(1) Hinc est, quod esuriens parasita in *Bœotia* Plauti illi imprecetur, qui primus horologium statuisset, his verbis :

Ut illum Dii perdant, primus qui horas repperit,
Quique adeo primus hic statuit solarium,
Qui mihi comminuit misero articulatim diem;
Nam me puero uterus hic erat solarium,
Multo omnium istorum optumum et verissimum...
Nunc etiam quod est, non est, nisi soli lubet.

immo in ædibus magnatum uni servorum commissum, varia diei tempora nuntiare; eum ὡρολογητὴν vocabant.

Turcæ *Talismannos* habent hominum genus templorum ministerio dicatum. Hi mensuris utuntur ex aqua, quibus postquam adventare auroram cognoverunt, clamorem tollunt e celsa turri in eum usum constructa, quo homines ad venerandum Deum hortantur et accersunt. Idem faciunt medio tempore inter exortum solis et meridiem, et item inter meridiem et occasum : postremo sole occidente voce utuntur acutissima eam non injucunda modulatione vibrantes, quæ longius quam credi possit exauditur. Sic totus dies Turcis in quatuor spatia dividitur majora aut contractiora, ut anni fert tempus : noctis omne tempus incertum est, teste *Busbeq.* in *Itinerario*. Post inventam diei in varias horas distinctionem diversæ diei noctisque partes *horarum* voce significantur. De hac partitione autem distinctius agendum.

N. N., *Sacrorum canonum Prof.*

(La suite au prochain numéro.)

LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES.

Premier article.

La naissance de l'Église chrétienne est très-différente de la formation des sociétés humaines. Rien ne manqua dès l'abord à son autorité, à sa constitution, à son dogme, à sa morale ; ses éléments furent créés et harmonisés tous ensemble, et elle n'a point connu les difficultés et les lenteurs d'une organisation progressive. Or, ce caractère est surnaturel et certainement divin. Aussi, les ennemis de l'Église veulent le lui arracher, et effacer le sceau dont son Fondateur l'a marquée au front. Elle s'est dégagée, disent-ils, d'un mélange d'idées, de principes, de forces contradictoires : le cours des âges a amené cet immense conflit de l'esprit sémitique et de l'esprit occidental, des tendances judaïques et exclusives de Pierre, et des aspirations larges et gréco-romaines de Pau ; puis, après quatre siècles d'essais, de luttes et de déchirements intérieurs, après le combat tumultueux des flots, l'Église est née de leur écume.

L'Église catholique répond à cette philosophie menteuse par une déclaration puissante et une claire exposition de ses origines. De ses mains, elle a ouvert son mystérieux berceau, et nous a rendu la *Rome souterraine.* Nous savons que ce soin n'a pas été vain et stérile. La vérité a jailli des profondeurs de la terre comme un rayon lumineux : et il y a

paru que la société chrétienne ne s'est pas formée péniblement d'éléments impurs et mêlés, mais que l'Église de Pie IX est identiquement l'Église de saint Pierre, de Jésus-Christ, de Dieu. Les Catacombes romaines ont donc leur théologie, grande et illustre entre toutes. Nous en avons entendu quelques échos, et nous les redirons ici d'une voix inhabile, mais émue d'amour et de foi.

Cependant, Rome souterraine n'est pas, comme on le pourrait croire, exclusivement catholique. Ses hypogées parlent plusieurs langages : un bras du cimetière de Prétextat et d'importantes inscriptions appartiennent aux sectes gnostiques ou rappellent les schismes et hérésies qui se sont élevés contre la chaire du prince des Apôtres ; les catacombes juives de Rome fournissent encore une classe spéciale de monuments dont il faut tenir compte dans l'étude de l'antiquité chrétienne. Nous avons pensé que le spectacle de trois sociétés ennemies du Paganisme, et se disputant entre elles le titre de véritable Église de Dieu, offrirait un sérieux intérêt ; qu'on aimerait à connaître leurs rapports, et à suivre dans la Synagogue et l'Hérésie, la ruine de la vérité et les envahissements de l'erreur. Et puisque leur témoignage vient souvent appuyer celui de l'Église romaine et attester la divinité de ses croyances, nous avons voulu que notre *Théologie des catacombes* renfermât l'étude successive : 1° des catacombes juives ; 2° des catacombes hérétiques et des inscriptions qui s'y rattachent ; 3° enfin, des catacombes catholiques.

PREMIÈRE PARTIE.

LA SYNAGOGUE ET SES CATACOMBES.

Les catacombes de Collerosato sur la *via Portuensis*, et du *Monte Verde* à l'extrémité méridionale du Janicule, les

inscriptions juives qui en furent extraites, ou qui, dispersées parmi les ruines de Rome, ont été recueillies dans des publications spéciales, des pierres gravées et symboliques, les verres et coupes imagées de la Synagogue, et surtout la remarquable catacombe de la *Vigna Randanini*, avec ses richesses de sculpture, de peinture et d'épigraphie, tels sont les monuments hébraïques que Rome souterraine offre à nos études. Le sujet est neuf, et partout hérissé de difficultés : qu'on nous pardonne d'y apporter moins de lumières que de dévoûment. Nous suivrons les découvertes et les savants commentaires du R. P. Garrucci, dont nous apprécions vivement et l'immense érudition, et la haute bienveillance pour les travaux archéologiques de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* (1).

I.

La colonie juive de Rome s'y établit dans le siècle qui précéda l'ère chrétienne, et les auteurs contemporains nous disent qu'elle avait pris racine en un excellent quartier, celui du Transtévère. Une inscription latine publiée par Mommsen (2) donne à croire qu'avant le règne de Néron, la Synagogue avait déjà pénétré à la cour des Césars. Elle s'étendit bientôt dans toutes les régions de la ville et se subdivisa en plusieurs communautés dont nous connaissons les dénominations. C'étaient les *Campenses*, peut-être fixés

(1) Cfr. *Cimitero degli antichi Ebrei, scoperto recentemente in Vigna Randanini, illustrato per* Raffaele Garrucci, d. C. d. G. Roma, *Civiltà cattolica*, in-8°. 1862. — *Descrizione del Cimitero Ebraico di Vigna Randanini sulla Via Appia.* Roma, *ibid.*, in-8° 1862.—*Nuove Epigrafi Giudaiche di Vigna Randanini.* Roma, *ibid.*, in-8°. 1862. — *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri dei Cristiani.* Roma, *ibid.*, in-f°. 1858.—Aringhi, *Roma subterranea*, t. I, p. 390 et suiv. — Dr Spencer Northcote, *les Catacombes romaines.* Rome, in-12, 1859. (Paris, Poussielgue).—Voyez aussi cette *Revue*, nov. 1862, *l'Archéologie sacrée à Rome.*

(2) *Inscript. Neapol. lat.*, n. 6467.

au Champ de Mars, les *Augustenses, Agrippenses, Siburenses, Volumnenses, Elæenses, Calcarienses* et les *Hebræi* proprement dits (1). Leur activité prit de rapides et hardis développements et mérita les épigrammes de Martial, en même temps qu'elle inspirait des plaintes amères à Stace et à Juvénal. La vallée fameuse qui s'ouvre non loin de la porte Capène, où Numa rêvait à ses lois et écoutait les leçons d'Égérie, où les Muses régnaient en un temps de marbre à l'ombre d'un bois sacré, cette vallée était affermée aux Juifs

.... Quorum cophinus fœnumque supellex (1).

Là, sans doute, habitaient les plus riches d'entre eux, si nous en jugeons par la catacombe qu'ils y creusèrent et que nous avons récemment retrouvée. Car, si le cimetière hébraïque du Monte Verde avait, au témoignage de Bosio, un aspect très-misérable, celui de la Vigna Randanini est comparable à nos belles catacombes. L'*atrium* y est pavé de mosaïques et revêtu de marbre : les portes des *cubicula* et les sépulcres étaient ornés avec un soin pareil ; des fresques de valeur décorent deux chambres et plusieurs *arcosolia* où l'on voit des sarcophages sculptés et parfois dorés.

Si la liberté de culte dont jouissaient les Juifs romains, et les intelligences qu'ils avaient à la cour impériale n'expliquaient pas assez l'importance que saint Paul leur accorda toujours, les catacombes hébraïques en donneraient toutes seules la raison : elles témoignent clairement de la prospérité matérielle, de la richesse et par conséquent de l'influence de la Synagogue (3) ; elles nous en diront plus tard la

(1) *Cimitero*, p. 38 seq.

(2) Juven., *Sat.* III, v. 17. — Cfr. Statius, I *Silv.*, passim. — Martialis, I, *Ep.* 35 ; XII, *Ep.* 46, etc.

(3) « Victoresque suos natio victa premit, » disait d'elle Rutilius Clementianus.

forte et puissante organisation. L'Apôtre devait donc compter avec elle, et la prudence plus encore que la charité, lui prescrivait d'insister longuement en son épître aux Romains, sur le rôle des Juifs dans le monde surnaturel. Il devait combattre des préjugés de race, et les dangereuses attaques du pharisaïsme austère ou de l'esprit grec, inquiet et subtil, qui paraît avoir dominé dans la colonie juive des bords du Tibre. Celle-ci, en effet, parlait presque exclusivement le grec, surtout le dialecte vulgaire d'Alexandrie : elle se sert à peine dans les inscriptions de la langue latine et toujours avec une grande inhabileté ; ses noms propres sont très-souvent grecs, plus rarement hébreux ou romains, d'où l'on voit quelle était la prépondérance des Juifs hellénistes dans son sein.

Cependant, si toutes les épitaphes judaïques de Rome eussent, comme celle de Claudia Aster de Jérusalem, d'Ammias de Laodicée, ou d'Ursacia d'Aquilée (1), pris le soin de marquer la partie des personnages auxquels elles sont consacrées, à coup sûr, toutes les nations de la terre y seraient rappelées. On y trouve des noms venus d'Athènes, d'Alexandrie, de l'Afrique et de Carthage, de la Palestine, des régions les plus illettrées de la Grèce ou du Latium (2),

(1) *Cimitero*, pp. 24, 26, 62.

(2) Citons parmi les noms grecs : *Theodora, Deuterus, Eterus, Staphulus, Basileus, Poimenis, Parthenos, Pancharis, Dyonisias, Zoticus*, etc.; — parmi les Alexandrins : *Castricius* ou *Castrikis*. — D'autres sont empruntés à la basse grécité : *Gargilia, Calutius, Mannacius*. — *Marosa* se retrouve dans les inscriptions numidiques sous la forme מרושא. Plusieurs sont hébraïques, comme *Sabbatius, Noumenis*, dont le rapport avec les « Néoménies » est apparent, *Almas* (עלמה), *Leos* et *Lea*, assez voisins de « Lévi », *Abbas, Judas, Jonata, Joses, Zabouttas* (Zebedæus?), etc. — La latinité vulgaire a fourni : *Decembrus, Cocotia*, etc.; *Aster, Asteria, Meletium, Synhelica, Eparchia, Provincia*, etc., sont particuliers à la Synagogue. Mais il faut laisser cette étude à la philologie, qui trouvera dans les travaux du R. P. Garrucci une belle moisson à recueillir. Plusieurs exemples que nous y avons remarqués indiqueraient que les Juifs de Rome prenaient deux noms, l'un latin, et l'autre hébreu. C'est

et même de la sainte et catholique Église de Rome. Car, on lit sur une tombe de la Vigna Randanini :

CABBATIA
PENATΩ
ΑΔΕΛΦΩ
ΘΗΚΕΝ (1)

« Sabbatia a posé (ce monument) à René, son frère. »

Le nom de *Renatus* n'est-il pas essentiellement chrétien ? N'est-ce pas l'expression de la régénération par le baptême, et l'abrégé de ces paroles évangéliques : « Si quelqu'un ne renaît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu ? » Quel est donc ce René, frère de Sabbatia, et d'où lui vient un nom consacré par la foi catholique ? Peut-être était-il un transfuge des autels chrétiens, qui conservait dans la honte de son apostasie ce nom de gloire et de lumière ; peut-être encore un prosélyte sorti du paganisme, et à qui la Synagogue, par une imitation mensongère de nos dogmes et de nos usages, avait imposé avec le joug intolérable de la loi, ce titre de *Renatus*, qui signifie la liberté et l'affranchissement des enfants de Dieu. Le judaïsme faisait alors quelques conquêtes à Rome et les Catacombes en donnent un double exemple. Le sarcophage de Veturia Paulina nous apprend qu'elle mourût à l'âge de quatre-vingt-six ans et six mois,

ainsi que firent saint Paul : Σαῦλος δέ ὁ καὶ Παῦλος (Act. XIII, 9. Cf. *Nuove epigr.*, p. 15 : ΑΜΑΧΙΣ Ο ΚΑΙ ΠΡΙΜΟΣ), Barsabas, *qui cognominatus est Justus* (Act. I, 23) ; Simon, *qui vocabatur Niger* (Act. XIII, 1) ; Jean, *qui cognominatus est Marcus* (Act. XII, 12), etc.

(1) *Cimitero*, p. 46. Dans les inscriptions gréco-judaïques que nous citerons, le Σ est d'ordinaire remplacé par le C ; l'E ressemble fort à l'*e* oncial du moyen-âge ; l'Ω est plutôt un ω minuscule allongé ; l'A est quelquefois modifié mais le but de notre travail n'exige pas la conservation exacte de toutes ces formes.

« prosélyte depuis seize années. » Mannacius, sans doute prosélyte lui-même, voua l'inscription suivante à la mémoire de sa sœur (1) :

MANNACIVS
SORORI CRYSIDI
DVLCISSIME
PROSELYTI

Telle était la colonie juive de Rome, qui s'efforçait de vivre et de grandir, étouffée d'une part sous le mépris haineux du paganisme, de l'autre, déjà vaincue par le Christianisme qui lui tendait encore les bras pour la sauver. Nous l'avons montrée sous un aspect général; nous avons décrit en peu de mots son origine et comme son essence : avant de dessiner plus clairement les traits de son caractère, précisons l'époque où nous la prenons pour sujet d'étude, et où se rattachent les monuments qu'elle nous a laissés.

Ses inscriptions funèbres sont rarement datées : nous savons, toutefois, que l'une d'elles appartient à l'âge d'Auguste ; une autre, découverte dans le cimetière de la voie Appienne, est certainement du temps de Gallien et prouve que ce cimetière existait au milieu du troisième siècle de notre ère; d'autres devraient être attribuées au règne d'Alexandre Sévère, si d'excellentes conjectures ne restaient nécessairement en deçà de la certitude (2). Au reste, toutes s'accordent bien avec le style, les coutumes et l'histoire de la fin du second siècle et du troisième tout entier (3). Les peintures, les sarcophages sont contemporains de ceux qui furent exécutés dans les catacombes chrétiennes, au deuxième et au troisième siècle, quand les bonnes traditions de

(1) *Nuove epigr.*, p. 15.
(2) *Cimitero*, pp. 24, 32, 48. *Descrizione*, p. 12, note 1er.
(3) *Descrizione*, p. 12.

l'art antique ne s'étaient pas tout-à-fait perdues. La période historique que ce travail embrasse, s'étend donc du règne d'Auguste à celui de Constantin, de la naissance du Christ au triomphe de son Église.

II.

Le langage figuré du symbolisme, qui s'efface et s'oublie de plus en plus dans les sociétés modernes, fut toujours l'expression préférée de l'esprit oriental et des vérités religieuses ; aussi les catacombes hébraïques sont richement pourvues de symboles. Parfois, ils ont seulement pour objet quelque personnage ignoré : c'est une allusion à son nom, l'image emblématique de son caractère, une énigme dont sa vie donne le secret, l'attribut de sa profession. Ainsi, l'inscription funèbre du scribe *Deuterus* est accompagnée du livre de la loi (1) ; au nom du scribe *Castricius* on a joint une tablette à écrire ou à calculer (2). Ce petit enfant, âgé de deux années, d'un mois et de trois jours, « qui aimait son père, qui aimait sa mère, » est figuré par un oiseau qui s'envole aux cieux (3). Une scène champêtre, des arbres, une chaumière, des poussins qui environnent leur nid, ornent la sépulture qu'*Alexandra Severa* prépara à *Notus* son nourrisson et son fils adoptif (4), disant ainsi le bonheur et la joie de leur vie commune. Le scribe *Ursus* est désigné par un oiseau et un rayon de miel ; et ces alvéoles gravés sur sa tombe rappellent peut-être la loi divine, objet constant de son étude et plus douce qu'un rayon de miel (5). Sur le

(1) *Cimitero*, p. 46 et suiv.
(2) *Nuove epigr.* p. 14.
(3) *Cimit.*, p. 47.
(4) *Ib.*, p. 48.
(5) Psalm. XVIII, 11. Cf. *Cimitero*, p. 59. Peut-être aussi le double symbole de l'oiseau et du rayon de miel fut consacré à l'innocence et à la douceur d'Ursus par sa fiancée, qui lui donna le sépulchre où il re-

marbre voué à la mémoire du petit enfant Salpingius (1), deux cornes de bélier font allusion à son nom dérivé du grec σάλπιγξ. Les fruits et les feuillages, les poissons, des vases et ampoules, l'*ascia*, la corbeille de fleurs, les feuilles de lierre, si elles ne sont point un pur signe de ponctuation, appartiennent au même ordre de symbolisme « civil » que la foi religieuse n'inspire point toujours, il est vrai, mais que nous ne pouvons négliger dans ce tableau des catacombes juives : tout ce qui appartient à l'antique synagogue touche de près à la théologie chrétienne.

A un degré plus élevé se placent les peintures allégoriques des deux *cubicula* découverts le 18 mai 1862 dans le cimetière de la voie Appienne. Leur caractère tout national et la solution qu'elles apportent à une grave controverse théologique, méritent un peu d'attention. L'existence et l'emploi de figures d'êtres animés sur les monuments hébraïques, sont des faits désormais acquis à l'histoire : il ne saurait non plus y avoir aucun doute sur la légitimité de cet usage. L'esprit judaïque est trop soucieux de la discipline légale, trop jaloux de ses traditions et de ses préceptes pour les enfreindre à ce point. La Bible, nous l'avons dit ailleurs, et c'est l'opinion de théologiens de renom (2), ne condamne ni les emblèmes, ni les représentations d'hommes et d'animaux ; et Origène expose en ces termes la raison qui portait les Juifs à s'en abstenir : « In civitate eorum nullus pictor « admittebatur, nullus statuarius, legibus totum hoc arcen-

pose. (ΜΝΕΙΑ ΤΟΥ ΜΕΛΛΟΝΥΜΦΙΟΥ, dit l'épitaphe.) Le R. P. Garrucci voit dans le miel une allusion au nom d'Ursus, empruntée de Pline et des naturalistes anciens.

(1) *Descrizione*, p. 7.

(2) Gabriel Vasquez, Jacques Bonfrère, etc. Saint Thomas 1. 2. q. 102, a. 4. ad 6m remarque que le *culte idolâtrique* des images était défendu par le premier précepte, mais non l'emploi des images. Tertullien parle dans le même sens (*contra Marc.* II, 22). Cf. *Nuove epigr.*, p. 2 et suiv. V. *Revue des Sc. eccl.*, novembre 1862, p. 451.

« tibus, ne occasio præberetur hominibus crassis (1). » Lors donc que ce motif perdit son importance et sa valeur, ils admirent dans leurs édifices et leurs hypogées les images longtemps proscrites, et accordèrent, dans la paix, une sépulture honorable aux peintres qui les retraçaient sur les parois des galeries souterraines et à la voûte des chambres funéraires. Ainsi, on lit sur un sarcophage de marbre de la *Vigna Randanini :*

ΕΝΘΑΔΕ
ΚΙΤΕ ΕΥΔΟ
ΞΙΟϹ ΖΩΥ
ΡΑΦΟϹ ΕΝ
ΕΙΡΗΝΗ ΗΚ
κίμησις σοῦ

« Ici dort Eudoxius, peintre ; ton sommeil dans la « paix (2) ! »

Le premier des *Cubicula* signalés plus haut est orné de fresques inspirées de l'art antique : l'apothéose de la victoire et du commerce en est le thème. La Victoire apparaît au centre, aîlée et portant une palme ; debout à son côté, un jeune homme nu et le front ceint de lauriers, lui présente une sorte de carquois sur lequel elle dépose la couronne du triomphe. Des paons qui se dressent orgueilleusement sur de larges sphères ; deux pégases aîlés ; le coq placé entre le diadème que les Grecs donnaient aux vainqueurs du cirque, et un trophée de couronnes ; cent oiseaux divers remplissent les compartiments architectoniques dessinés sur la voûte et les parois de la salle. Parmi ce luxe de décors, les

(1) *Lib.* IV. *contra Celsum.*

(2) *Nuove epigr.* p. 3. Il est probable que cet Eudoxius fut l'auteur des peintures dont nous allons parler. Puisqu'on lui souhaite le repos dans la paix de Dieu, évidemment il n'était pas regardé comme un transgresseur de la Loi.

attributs de Mercure viennent eux-mêmes symboliser le commerce : le peintre n'a pas hasardé la figure du dieu ; il s'est contenté du caducée qui repose sur un pilastre, et du bélier qui rêve à la bourse étendue à ses pieds.

Mais quelle est cette victoire célébrée par Eudoxius ? Les aptitudes et les instincts guerriers étaient certainement trop peu développés dans la colonie judéo-romaine pour que ses peintres pussent songer à une épopée militaire. La présence des attributs de Mercure exclut une intention religieuse comme le souvenir des victoires de l'éternité. Et encore que chez les anciens, le paon, la palme et le coq aient été les emblèmes des triomphes du cirque, nous les croyons subordonnés ici à une autre pensée, et cet ensemble de figures symboliques nous paraît une allégorie du commerce. Dans cette arène tranquille où les meilleures armes sont la soif du gain et l'habileté des transactions, le génie d'Israël pouvait remporter de vraies victoires. Eudoxius a peint au naturel les armoiries de sa nation ; car si elle a imaginé de ressaisir son sceptre et sa suprématie d'autrefois, elle n'a fait aucun fond sur les forces de l'intelligence, du glaive ou de l'art, mais sur la souveraine efficacité de l'or.

Les fresques du second *cubiculum* ne sortent pas de cet ordre d'idées. L'abondance, drapée dans son *pallium*, couronnée comme une reine, tient d'une main sa corne classique, et de l'autre une large coupe d'où elle épand sur la terre cette enivrante ambroisie des biens temporels que la Synagogue a toujours désirée et savourée. Les génies des quatre saisons avec leurs attributs, et des figures semblables à celles que nous décrivions tout à l'heure, forment la cour de la déesse aimée.

Or, toutes ces peintures sont le commentaire visible des reproches que les Livres saints adressent si souvent au peuple Juif : ils en attestent la justesse et en constatent l'opportunité.

L'abbé J. D.

ASSEMBLÉE DES SAVANTS CATHOLIQUES

A MUNICH,

du 28 *septembre au* 1er *octobre* 1863.

Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München 8°. Regensburg, Manz, 1863.

I. — L'ASSEMBLÉE.

C'était une grande pensée qui animait les docteurs *Dœllinger*, *Alzog*, *Haneberg*, lorsqu'au mois d'août dernier, ils envoyèrent une circulaire aux savants catholiques de l'Allemagne pour les appeler à un congrès. Jamais peut-être le moment ne fut plus opportun pour une pareille assemblée. A mesure que le mouvement des idées devient plus vaste, et que le travail journalier des savants isolés prépare de nouvelles pierres à l'édification de la science catholique, le besoin de réunir tous ces efforts, d'ajuster toutes ces parties de l'édifice se fait sentir plus vivement. L'histoire est en quelque sorte une science qui ne fait que de naître, tant l'érudition moderne a jeté de lumière sur les hommes et sur les évènements des temps anciens ; les sciences naturelles ont acquis un développement qui intéresse de très-près la théologie, et elles apportent à la science générale des éléments nouveaux. La philosophie a reçu, surtout chez nos voisins, une impulsion puissante des erreurs mêmes que de grands esprits dévoyés ont cherché à y introduire. La

théologie participe à l'élan imprimé à toutes les sciences qui lui paient leur tribut, et si, comme le Dr Dœllinger la définit, elle n'est que la « conscience scientifique que l'Église a d'elle-même, de son passé, de son présent et de son avenir, de sa doctrine, de sa constitution et de sa morale, » cette conscience ne peut que grandir, quand les savants appliquent aux sources de la théologie, à l'Écriture, aux écrits des Pères et des théologiens, ces mêmes méthodes d'analyse critique, de recherches profondes qui les ont conduits à de si grands résultats pour leurs autres travaux.

Mais plus ce travail des esprits est grand, plus aussi la division des efforts et la diversité des tendances peut devenir funeste. Et, de fait, l'arme de la science n'est que trop souvent maniée par des hommes qui ne se contentent pas de satisfaire leur désir de savoir, mais qui obéissent surtout à leur aversion pour la vérité. « On ne peut nier, dit le rapport que nous avons sous les yeux, qu'en face de la foi et de la science positive, les tendances de négation et de destruction gagnent tous les jours plus de terrain dans la littérature, la science et la vie. » Ainsi le besoin d'unité, basé déjà sur les nécessités de la science, devient plus vif encore en présence de la lutte de jour en jour plus acharnée qui se livre contre l'Église.

Un congrès était donc important, surtout dans cette Allemagne où la science a ses représentants les plus honorés, où les esprits s'agitent davantage dans l'élaboration de tous les grands problèmes, et dont l'influence sur le monde savant est aujourd'hui si grande. Quand les hommes, surtout les hommes à esprit supérieur, se rapprochent les uns des autres ; quand ils commencent par se tendre une main amie, par se saluer en frères, par réciter ensemble, comme cela s'est fait à la deuxième session, la profession de foi catholique, ils sont bien près de s'entendre sur les questions de science, comme ils s'entendent sur les questions

de foi. Ils apprennent à se comprendre mieux; les divergences s'effacent; les explications de toute nature se donnent et s'acceptent. On apprend surtout à s'estimer et à s'aimer mutuellement, et quand les savants catholiques s'aiment les uns les autres, ils évitent ces luttes acerbes où la divergence des idées et la division des cœurs réagissent l'une sur l'autre pour creuser un abîme de plus en plus profond. On pourra ne pas tomber d'accord sur toutes les questions, sur l'application de tous les principes; mais les luttes qui subsisteront seront de ces luttes fécondes qui font briller la vérité d'un éclat de plus en plus vif; et, au lieu de paralyser les forces dans le combat contre l'ennemi commun, elles ne feront que les augmenter.

L'assemblée de Munich nous paraît donc un des évènements les plus consolants de notre temps. Dans la pleïade de savants dont elle s'honore à juste titre, l'Allemagne a des hommes assez grands pour que tous les autres aient pu, sans déroger et sans avoir à surmonter aucune susceptibilité, se rendre à leur convocation. D'un autre côté, l'esprit catholique qui les anime leur a permis de répondre promptement et en grand nombre à cet appel. La réunion comptait quatre vingt-quatre membres parmi lesquels nous remarquons plusieurs noms connus en France: MM. Sepp, l'auteur de la Vie de Jésus-Christ; Reithmayer, Reusch, dont l'ouvrage sur la création est analysé dans la *Revue;* Denzinger, dont la *Revue* fera bientôt connaître les « *Ritus orientales* »; Scheeben, Hulskamp, rédacteur du *Literarischer Handweiser;* Heinrich et Moufang, les savants rédacteurs du *Catholique* de Mayence, etc, etc. C'était un véritable aréopage, où manquaient sans doute plusieurs des noms les plus distingués (entre autres les savants professeurs de Tubingue), mais où tous les assistants avaient gagné par de glorieux labeurs le droit de siéger dans la salle du chapitre de l'abbaye de Saint-Boniface.

Les délibérations roulèrent sur un double objet :

1° Aviser aux moyens de donner à la science une valeur plus grande, et d'en répandre les résultats.

2° S'entendre sur les principes propres à faire marcher la science dans le vrai chemin, et lui poser des digues qui l'empêchent de se perdre dans des sentiers trompeurs. De part et d'autre on côtoyait un écueil qui a été plusieurs fois signalé dans les délibérations. Établir des principes, poser des règles, donner une impulsion, toutes ces choses ne sont pas du ressort d'une assemblée de savants qui n'a de mission que celle qu'elle s'attribue elle-même. Quelque admirablement qu'une telle réunion soit composée, elle n'est pas revêtue de cette autorité supérieure qui ne compète qu'à l'Église et à son Chef. Mais, à côté de cette autorité essentiellement infaillible dans les questions de son ressort, il y a l'autorité de la science qui est parallèle à la première, bien que placée à un degré inférieur. Quand elle reste dans sa voie, elle ne peut que donner la main à l'autorité surnaturelle de l'Église, et les mêmes vérités se trouvent doublement établies et confirmées. Ainsi le livre de Renan a été l'objet d'une condamnation motivée, mais qui partait d'un principe essentiellement différent de celui sur lequel s'appuie la condamnation des évêques et du Saint-Siége. L'autorité ecclésiastique l'a condamné comme contraire à la foi au premier chef ; l'assemblée de Munich l'a condamné comme étant contraire à toute science, dans son objet, dans sa méthode et dans ses moyens. Il faut entendre d'une manière analogue les considérations qui ont été émises sur la direction à donner tant aux travaux des écrivains qu'aux instructions pastorales des curés.

Commencée sous les auspices de la plus franche cordialité et dans le désir sincère de travailler unanimement au bien et au triomphe de l'Église, l'assemblée s'est continuée pendant sept sessions. Quand les savants se sont retirés, ils étaient

convenus de se réunir désormais chaque année, et plusieurs questions avaient été ajournées à la prochaine réunion. Les statuts de ces assemblées étaient posées et plusieurs résolutions importantes étaient prises. Plaise à Dieu que rien ne vienne entraver le bien que cette première réunion permet d'espérer ! Plaise à Dieu que nous puissions assister désormais chaque année à ce même spectacle, et que ces réunions se continuent toujours dans le même esprit qui n'a cessé d'inspirer la première pendant tout le cours de ses délibérations !

Avant de rendre compte des travaux de l'assemblée, nous aimons à émettre un autre vœu. L'état de la France ne diffère peut-être pas aussi profondément de celui de l'Allemagne, qu'on veut bien le dire quelquefois. En France aussi nous possédons un grand nombre d'esprits, et d'esprits fort éminents, auxquels le président Dœllinger a rendu un solennel hommage, qui s'occupent de la science, et de la science chrétienne. Nous les comptons avec bonheur dans les rangs du clergé, peut-être avec plus de bonheur encore dans les rangs des laïques. Toutes les questions trouvent leurs hommes spéciaux, qui les étudient avec amour et passion. Mais en France, non moins qu'en Allemagne, il y a des divisions malheureuses. Les catholiques sont partagés en deux camps, et trop souvent les uns essuient le reproche de s'attacher au passé sans se préoccuper de l'avenir, tandis que les autres sont censés s'attacher à l'avenir, au détriment du passé. Les deux tendances seraient funestes si elles existaient réellement, mais nous sommes convaincus que pas un de ceux qui passent pour appartenir, soit à l'un, soit à l'autre camp, ne voudrait accepter le reproche dont lui ou les siens peuvent être l'objet. Les uns et les autres aiment l'Eglise et sont d'accord sur la soumission qui lui est due. Les uns et les autres veulent sa gloire pour le passé et son triomphe pour l'avenir. Que ne cherchent-ils

donc à se donner la main dans ces réunions, qui amènent la paix dans les esprits en la faisant régner dans les cœurs? Ne pourraient-ils donc pas organiser quelque réunion comme celle de Munich, où les points de division s'effaceraient devant l'accord sur les vérités fondamentales? Nous avons vu de ces conférences de charité organisées autrefois par la société de Saint-Vincent de Paul, et tous ceux qui y ont jamais pris part, savent quelle surabondance de joie, de cordialité et de fraternité, s'y répandait chaque fois. Nous avons vu ce magnifique congrès de Malines, où l'on s'est occupé de toute espèce d'œuvres catholiques, et nous avons lieu d'espérer qu'il aura porté ses fruits. Eh bien, une réunion semblable, qui aurait pour but de s'entendre sur les idées, sur les travaux de science ecclésiastique, sur les combats à livrer à l'ennemi, sur l'attitude à prendre en face des attaques de l'impiété, une réunion de ce genre ne serait-elle pas possible? Nous ne faisons que poser la question. D'autres plus haut placés et plus influents la mûriront peut-être, et si jamais pareille réunion était provoquée par des hommes assez grands dans la science et dans leur dévouement à l'Église pour se mettre à la tête de cette grande entreprise, nous pensons que leur appel serait entendu et que ce jour serait un jour de bénédiction pour l'Église de France.

II.—VŒUX ET RÉSOLUTIONS.

Parmi les résolutions prises par l'assemblée, nous ne mentionnerons que les principales. On émit d'abord la pensée d'établir, plutôt en appropriant à cet usage une feuille existante, qu'en en créant une nouvelle, un organe central pour la science catholique. Dans la pensée du Dr Reinkens, cet organe devait être ouvert à toutes les opinions pour les questions nouvelles qui viendraient à surgir, et

former alors comme une salle de conversation. C'est ainsi que, depuis quinze ans, il existe en Angleterre, un journal *Notes and queries* (Notes et questions). — Après différentes observations échangées par divers membres, on s'arrêta à la résolution mentionnée dans la chronique du dernier numéro de la *Revue*. On décida à une grande majorité que le cadre de « l'Indicateur litttéraire », *Literarischer Handweiser*, serait élargi dans le sens de la motion, ce qui augmentera encore considérablement le grand intérêt qu'offre cette excellente petite feuille.

Une deuxième résolution, selon nous la plus importante de la réunion, a été prise à l'occasion d'une proposition de M. Alzog. L'illustre docteur avait proposé la formation d'une société pour repousser les attaques du protestantisme et en particulier des erreurs propagées par la *Realencyclopedie* de Herzog. L'assemblée se montra d'accord avec lui sur la nécessité de publier une série de brochures ou d'ouvrages propres à former une bibliothèque apologétique ou scientifique à l'usage du peuple, où l'on utiliserait les meilleurs travaux modernes, tels que l'ouvrage de Kurz, pour l'histoire de la Création; celui de Héfelé, pour l'histoire de l'Inquisition; les ouvrages de Dœllinger et de Cobbett, pour l'histoire de la Réforme en Allemagne et en Angleterre; les travaux des « Feuilles historiques et politiques» sur Huss et Galilée. A côté de ces livres doivent prendre place d'autres écrits moins sérieux, capables d'offrir un aliment sain à cette grande soif de lecture qui se généralise toujours davantage. L'idée d'une société à former fut écartée, vu que tout catholique capable de manier une plume et animé de l'amour de l'Église, est membre né de cette société, qui, du reste, se trouverait au besoin formée par les membres présents de l'assemblée. Puis, le président fit valoir la nécessité d'élaborer à neuf le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte. Ce gigantesque travail est aujourd'hui

connu en France, grâce à la traduction que la librairie Gaume publie sous la direction de M. Goschler. Il forme à lui seul une encyclopédie, où sont traitées toutes les questions qui, de près ou de loin, rentrent dans le domaine de la théologie, et il fut publié, il y a environ douze ans, avec le concours et la collaboration des savants catholiques les plus distingués de l'Allemagne. Cependant, M. Dœllinger reconnaît que ce travail a été surpassé plus tard par l'encyclopédie de Herzog. « Aujourd'hui, continue-t-il, que la librairie Herder va mettre la main à une nouvelle édition, ce doit être une question d'honneur pour l'assemblée et pour l'Allemagne catholique, de ne rester en arrière d'aucune entreprise de ce genre. Il faut que les jeunes savants concourent aussitôt et en grand nombre à ce travail, pour y faire leurs premières armes littéraires. » Puis il se déclare prêt à leur fournir les livres et les matériaux dont ils auront besoin, et l'assemblée vote à l'unanimité qu'elle appuiera la nouvelle édition du *Kirchenlexikon*. Un grand nombre de membres s'empressèrent d'apposer leurs noms sur la liste des futurs collaborateurs.

Nous saluons avec bonheur cette décision de l'assemblée, et nous espérons que la librairie Gaume n'aura pas de difficulté à nous faire connaître dans un ou deux volumes supplémentaires les principales améliorations qui auront été apportées dans la nouvelle édition. Elle permettra ainsi au public français de suivre les progrès de la science allemande, inabordable à ceux qui n'en connaissent point la langue. Nous n'aurions qu'un vœu à ajouter: c'est que l'édition française s'appliquât à réfuter les trop nombreuses erreurs de la *Biographie générale*, publiée par la librairie Didot, dans laquelle les grands évènements de l'histoire sont trop envisagés sous le point de vue rationaliste ou protestant.

Une troisième grande résolution fut proposée par M. Dœllinger. Elle consiste en une invitation faite au clergé de pé-

nétrer davantage dans l'étude de l'économie politique et des questions sociales. Nous ne croyons pas dépasser les limites assignées à la *Revue* par notre législation sur la presse, en signalant les principaux motifs développés par l'illustre président de l'assemblée. « La situation de l'Europe et de l'Allemagne en particulier donne aujourd'hui aux questions sociales et économiques une importance et une actualité qu'elles n'avaient pas autrefois. Ce sont les questions brûlantes du moment, et aucun de ceux qui occupent une position publique ne peut y rester étranger, les membres du clergé moins que tous les autres. Le paupérisme toujours croissant, l'abîme qui tend à séparer la société en deux camps, le camp de ceux qui possèdent et de ceux qui convoitent : la transition qui s'accomplit de la petite à la grande industrie, la transformation toujours plus profonde de la vie civile et des anciennes institutions, tous ces éléments pénètrent profondément dans la vie de l'Église, et créent des devoirs nouveaux, tant pour les prêtres appliqués au saint ministère, que pour les hommes de science et d'étude. La morale, la pastorale, même l'instruction catéchétique ou homilétique devraient insister désormais sur ces divers sujets plus que par le passé. Car, dans toutes ces questions, le bien de l'individu et celui de l'Église dépend de la solution chrétienne qui sera présentée au peuple pour ces problèmes, non-seulement en général et dans les principes premiers, mais dans le détail : de manière que, dans chaque question isolée, dans chaque cas particulier on puisse montrer à chacun la solution donnée par la religion chrétienne, et lui indiquer l'attitude à garder en présence de toute proposition ayant pour objet de remédier à un malaise social, ou de fonder une institution nouvelle. » Parmi les questions que désigne M. Dœllinger, nous remarquons surtout le souci que l'Église a toujours eu des pauvres, et les résultats simplement malheureux qu'on obtient, lorsqu'en remédiant à leurs misères on n'a

pas en même temps soin de leurs âmes. Il termine en faisant l'éloge de la *Revue d'économie chrétienne*, qui se publie à Paris sous la direction de M. le vicomte de Melun.

Cette proposition reçoit de l'assemblée l'accueil le plus favorable. Elle est appuyée par divers orateurs au point de vue de la morale, du droit canonique, de la pastorale, de l'état actuel des esprits en Allemagne, et tout en invitant dès maintenant les moralistes, les catéchistes et les publicistes à tourner leur attention vers ces questions, on décide que leur introduction dans les catéchismes formera l'objet de nouvelles délibérations, de nouvelles résolutions dans l'assemblée prochaine.

A voir l'insistance avec laquelle M. Dœllinger revient sur cette question, il semble qu'il y voie la condition du triomphe de l'Église dans la société moderne, et qu'il a surtout été guidé dans la convocation de l'assemblée par le désir de faire partager cette persuasion. Il constate que toutes les questions sociales sont avant tout des problèmes théologiques, et il déplore qu'on ait jusqu'ici négligé de les traiter parce qu'on les considérait comme n'appartenant pas à la théologie. Selon lui, le moment presse: *Carpe diem*, dit-il à l'assemblée. Pas une voix ne s'éleva contre cette déclaration si solennelle et ces instances si pressantes, et cependant ce n'était pas le respect dû à l'un des plus vénérables représentants de la science qui empêchait de parler. Il y avait eu dans le discours d'ouverture des propositions qui ne paraissaient point satisfaisantes à quelques membres. Huit d'entre eux signèrent une note tendant à faire établir que ce discours ne pouvait en aucune manière être considéré comme le programme de l'assemblée; plusieurs propositions furent relevées et discutées; mais, sur la question présente, il n'y eut pas la moindre opposition. Tout le monde fut d'accord sur la nécessité d'aborder les problèmes soulevés par les économistes, et si la proposition

d'élaborer un dictionnaire d'économie politique fut écartée, elle ne le fut que parce que les éléments ne paraissaient pas encore suffisamment préparés. On proposa de faire de ces questions comme une spécialité du *Kirchenlexikon*, et le Dr Vering offrit ses *Archives de Droit canonique* pour les travaux que les membres de l'assemblée jugeraient utile de faire paraître sur ce sujet.

Il semble que s'il y a ici une différence entre l'Allemagne et la France, elle est dans le sens d'une nécessité plus impérieuse encore, relativement à notre pays. N'avons-nous pas vu surgir en France les attaques les plus violentes contre l'ordre de choses que l'Église a de tout temps sanctionné? N'avons-nous pas vu publier en France de volumineux ouvrages pour établir que sur toutes les questions sociales, oui sur toutes, l'Église n'a jamais su donner que des solutions vicieuses, erronées, absurdes ? N'avons-nous pas vu se publier en France l'ouvrage *De la Justice dans la révolution et dans l'Église*, qui a pour but de substituer des principes nouveaux de philosophie pratique aux principes que l'Église a sanctionnés par ses lois et sa discipline ! Il est trop commode de répondre : Utopie, utopie ; quand les principes sont attaqué un à un par des arguments spéciaux, il faut que les théologiens se mettent en mesure de les défendre de même. C'est un vaste champ qui s'ouvre, et il faudra de grands travaux et de puissants esprits pour l'explorer en entier. Mais de même que l'Église est appelée à sauver la société dans son institution, de même elle a pour mission de sauver les principes de la société par sa doctrine. Nous pouvons attendre le résultat, c'est-à-dire le triomphe, avec pleine confiance. Cette nouvelle lutte ne sera pas plus terrible que toutes celles qui sont consignées dans les annales ecclésiastiques, et, d'un autre côté, les promesses faites à l'Église sont illimitées non moins qu'immortelles. Aujourd'hui comme toujours, l'attaque ne servira qu'au triomphe

de l'Église, et nous verrons les problèmes économiques ne recevoir leur pleine solution que lorsqu'ils seront pénétrés des lumières de la théologie, de cette science par excellence dont les trésors sont loin de nous être encore entièrement connus.

Ici viennent se placer plusieurs autres propositions faites à l'assemblée touchant la théologie. Le chanoine Eberhard demande que l'on y introduise, surtout dans la théologie dogmatique, un élément plus spéculatif. « On se contente, dit-il, d'établir simplement la formule du dogme : on y ajoute quelques textes de l'Écriture ou des Pères, et l'on en a fini pour toujours. Il manque absolument un point de vue plus élevé, la connexion spéculative des dogmes isolés. Le prêtre entrant dans la vie avec cette dogmatique toute de formules, il lui manque la profondeur mystique, et par suite, la puissance d'attirer le peuple quand il monte en chaire. Sans cette profondeur il n'offre pas davantage un intérêt suffisant à la contemplation des esprits cultivés. Il est donc important que les étudiants en théologie s'appliquent à développer en eux un germe mystique. » — D'autres demandent et que le cadre de l'enseignement philosophique soit élargi, et que les sciences naturelles, géologie, astronomie, anthropologie, soient étudiées par le théologien, le juriste et le philosophe, etc., etc. Heureusement que toutes ces propositions reçoivent ce correctif qu'on n'exige pas que les jeunes théologiens soient de parfaits astronomes, de parfaits géologues, etc. Ce qu'on leur demande, c'est avant tout de bien étudier leur théologie, et les exigences indiquées ne concernent pas les jeunes théologiens, mais les vieux, ceux qui doivent être des théologiens consommés.

III. — IDÉES ET PRINCIPES.

Ici nous devons mentionner tout d'abord le discours d'ou-

verture, dans lequel Dœllinger fait un exposé sommaire de l'histoire de la théologie pour conclure, selon nous avec raison, que c'est en Allemagne que la théologie a aujourd'hui le plus d'avenir. « Ce sont les Allemands, dit-il, qui possèdent le mieux les deux yeux de la théologie, l'histoire et la philosophie, et qui cultivent ces deux sciences avec le plus de soin, d'amour et de profondeur. »

Puis il indique les conditions que doit remplir la théologie pour amener la grande réconciliation des diverses confessions chrétiennes dans l'unité. 1° Elle doit, avec tous les moyens dont elle dispose, et qui sont aujourd'hui plus nombreux que jamais, triompher de ce que les sectes renferment de véritablement hétérodoxe, c'est-à-dire de contraire à la conscience générale de l'Église de tous les siècles, à sa tradition toujours vivante ; sur ce premier point il reste beaucoup à faire.

2° Elle doit nous montrer la doctrine catholique dans sa plénitude, dans ses rapports avec la vie de l'Église, dans son unité organique, et séparer avec soin ce qui est essentiel et permanent, d'avec ce qui est accidentel, passager ou parasite.

3° La théologie, et par elle l'Église, doit réaliser la fable de cette montagne d'aimant qui attirait à elle tout le fer d'un vaisseau voisin, de manière à le faire tomber en morceaux ; elle doit séparer soigneusement d'avec les erreurs qui y sont mêlées, tout ce que les communions séparées ont découvert ou produit de vrai ou de bien dans la doctrine, l'histoire et la vie, l'accepter franchement et hautement, le revendiquer comme le bien propre de l'Église. Car l'erreur ne vit que des germes de vérité qu'elle contient, comme aussi elle n'est bien souvent que la caricature d'une vérité cachée.

En faisant la revue de la situation des pays chrétiens sous le rapport des études théologiques, l'illustre président fut amené à examiner l'état de la France. Il rendit l'hommage

que nous avons dit aux hommes éminents que nous possédons, mais il constata en même temps que nous n'avons pas de vrais théologiens, pas d'émules de ceux qui, jusqu'au XVIIe siècle, et au XVIIe siècle surtout, ont porté si haut la gloire théologique de notre pays. Il en voit la raison dans l'absence d'une haute école théologique. « La France, dit-il, n'a que quatre-vingts ou quatre-vingt-cinq séminaires qui peuvent être fort bons, et en partie excellents comme maisons de préparation à la vie pastorale, mais qui, d'après nos idées allemandes du moins, peuvent difficilement passer pour des institutions scientifiques. Cette préparation insuffisante fait qu'il est impossible par la suite à la plupart des élèves, d'établir sur une base si faible l'édifice d'une véritable et solide science théologique. »

Ce jugement est bien sévère assurément; mais il faut convenir qu'à part quelques exceptions honorables, l'enseignement de nos séminaires est susceptible d'être grandement perfectionné. Puis, l'enseignement supérieur n'existe pas en France pour la théologie, et quand un jeune théologien veut se préparer par des études approfondies à cultiver sérieusement la science, il est obligé de sortir de son pays. Nous n'avons en réalité qu'une maison de hautes études théologiques pour la France, c'est le *Séminaire français de Rome.* Quand donc viendra le temps où ce vide sera comblé? Quand donc posséderons-nous en France ce que nous admirons tant, par exemple en Belgique, une Université catholique? Quand aurons-nous, du moins, une école de théologie? C'est là certainement un des besoins les plus urgents de l'Église de France.

Parmi les propositions formulées et agréées par l'assemblée, nous en remarquons six du Dr Werner sur la théologie spéculative tant ancienne que moderne. Nous les reproduisons parce qu'elles nous semblent exprimer le plus exactement le jugement général que portent les Allemands sur

les deux grandes époques philosophiques, le moyen-âge et l'époque moderne. Elles établissent que la doctrine de saint Thomas est le point culminant de la philosophie scolastique ;—qu'elle contient des idées et des propositions qui doivent être considérées comme une conquête définitive et la possession immuable de la science spéculative chrétienne ; —que le progrès général des études scientifiques et philosophiques a fait naître des questions et des problèmes dont la scolastique ne s'occupait pas, et pour lesquels on ne peut, par conséquent, en appeler aux solutions scolastiques. — Parmi ces questions il en est spécialement deux, celle de l'origine des idées, et des rapports de la raison individuelle avec la raison universelle manifestée par l'histoire, auxquelles se rattachent deux séries de développements philosophiques qui doivent profiter l'un et l'autre à la philosophie chrétienne. — Bien que la philosophie moderne ait mérité le double reproche, et d'avoir renouvelé les erreurs anciennes déjà réfutées par la scolastique, et d'en avoir ajouté de nouvelles plus graves encore, quand elle a abandonné ou combattu l'esprit du christianisme, néanmoins on ne peut nier le progrès de la culture philosophique en général, progrès qui constitue un fait historique. — Le trait caractéristique de la philosophie nouvelle est la tendance à approfondir les idées, d'où résulte dans l'examen des questions et des problèmes philosophiques, la nécessité d'une méthode différente de la forme démonstrative de la philosophie scolastique. Revenir aux traditions que celle-ci nous a laissées, c'est tout simplement une impossibilité. »

Ces propositions furent accueillies « avec grande satisfaction » par l'assemblée, sans aucune discussion. Il n'en fut pas de même d'une question plus brûlante, celle qui a été décidée par le bref du Pape à l'archevêque de Munich pour la condamnation de Frohschammer, savoir la question des rapports de la liberté et de l'autorité dans le domaine de la

science; des rapports de la liberté de la science avec l'autorité de l'Église, ou encore la question de la philosophie dite séparée. Les deux résolutions proposées furent les suivantes :

1° L'union intime avec la vérité révélée qu'enseigne l'Église catholique est une condition importante et indispensable du développement progressif d'une vraie et profonde spéculation en général, et, en particulier, de la réfutation des erreurs présentement régnantes.

2° Pour celui qui se trouve sur le terrain de la foi catholique, c'est un devoir de conscience de se soumettre dans toutes ses recherches scientifiques aux décisions dogmatiques de l'infaillible autorité de l'Église.

Ces deux thèses avaient été formulées sur la proposition du Dr Michelis par une commission des membres de l'assemblée. Elles furent l'objet de deux discours rapportés dans le compte-rendu, et dont nous allons donner la substance.

Le Dr Deutinger commence par constater que, pour prospérer l'une et l'autre, la philosophie et la théologie doivent être unies plus intimement que deux autres sciences quelconques. Cette union est plus troublée aujourd'hui que jamais, et parce que les divers systèmes de philosophie viennent uniformément aboutir à des résultats plus ou moins panthéistiques, et parce que ces mêmes systèmes sont morcelés, au point que pas un ne voudrait se surbordonner aux autres, ni ne pourrait se subordonner les autres à lui-même. Leur commune racine est l'effort de la philosophie pour s'émanciper de toute influence étrangère, se rendre indépendante et ne pas recevoir du dehors les derniers principes de la connaissance. Elle ne voulut reconnaître que deux des trois principes de toute connaissance philosophique ou théologique, la perception sensible et la présence immédiate de l'idée dans la raison. En essayant de les unir directement sans l'intervention du troisième, la philosophie

moderne n'a abouti qu'a les identifier et à faire absorber, tantôt l'esprit par la matière, tantôt la matière par l'esprit; et comme elle a reproduit ses essais sous toutes les formes, il ne reste qu'à désespérer de la philosophie ou à lui chercher une base nouvelle.

La solution donnée par la philosophie du moyen-âge paraît plus commode; il ne lui manque qu'une chose, c'est d'être une solution. Le problème autour duquel elle s'agite consiste à redresser la raison humaine par la soumission à la vérité surnaturelle que lui présente la foi. Les mystiques cherchent à rendre l'esprit humain susceptible de recevoir l'illumination divine même pour les vérités d'ordre naturel. Les scolastiques, au contraire, cherchèrent à pénétrer dans l'ordre surnaturel par une philosophie empruntée pour le fond à Platon et pour la forme à Aristote; mais, ni les uns ni les autres ne surent résoudre les différences qui existaient entre eux, et qui les fractionnaient les uns et les autres en diverses écoles. Ils ne voyaient partout que forme et matière, universel et particulier, et n'eurent pas conscience du véritable principe de l'individuation.

On ne peut donc ni se ranger avec les deux écoles, puisqu'elles ne surent pas trouver le principe de leur union, ni les rejeter toutes les deux, puisque de chaque côté il y a eu et la tolérance de l'Église et de véritables principes scientifiques.

Ne pouvant donc ni nous contenter de la philosophie moderne, ni remonter à celle du moyen-âge, il est nécessaire d'en trouver une nouvelle pour répondre aux exigences de la religion et de la science, et on ne la trouvera qu'en reconnaissant théoriquement la valeur du troisième principe de toute connaissance qui est la volonté, en créant la *philosophie de la volonté !*

Ce principe a été en partie reconnu par toutes les philosophies : par Socrate, par les mystiques et les scolastiques,

qui transportaient la volonté dans la connaissance philosophique, les uns par l'ascèse, les autres par la foi; par Kant, qui fait dériver de la volonté la certitude de la connaissance théorique, et par Schelling, qui voit dans la volonté le dernier élément de la connaissance de la raison. En outre, ce principe résoud, toujours d'après le Dr Deutinger, le dualisme de la philosophie moderne, et en faisant dériver l'origine des idées de la conscience de la liberté, il prévient également le matérialisme et le faux spiritualisme. De plus il nous montre par quel côté nous touchons à la vie naturelle et à la vie surnaturelle, comment nous pouvons les comparer et les comprendre en partie. De même nous trouvons dans la volonté le principe de l'individuation, aussi bien en Dieu que dans la création dont elle est la raison d'être. Le seul principe possible et la suprême fin des créatures est l'amour: or, l'amour est un acte de la volonté.

C'est en reconnaissant que la volonté est un principe de connaissance que la philosophie cesse de se présenter à nous comme un développement non libre de la nature, et qu'elle se montre, comme elle l'est véritablement, douée de liberté morale. Elle devient la sœur de la foi, et l'on voit ces deux sources de connaissance procéder d'une même faculté de notre âme, de la volonté.

La philosophie acquiert ainsi une valeur *morale*; elle devient une puissance *responsable*. Le philosophe n'obéit plus seulement à la loi de la nature et de la pensée, il devient responsable devant la société, et l'on comprend ce sentiment universel qui nous fait voir, dans les grandes aberrations philosophiques, des crimes contre la société non moins que contre la vérité. Il est surtout placé dans un rapport moralement libre avec la religion; ce rapport le rend responsable devant la société la plus haute de toutes, devant l'Église; et dès qu'il a le bonheur de lui appartenir, il y a pour lui une obligation morale de reconnaître, dans

les vérités qu'elle définit, la règle de ses propres pensées.

L'autorité de l'Église est donc une limite pour la liberté de la pensée qu'elle circonscrit de deux manières : en interdisant de proclamer certaines doctrines, et en ordonnant de croire ses dogmes. Mais cette limite de la liberté ne nuit point aux progrès de la science. Quand l'Église défend de proclamer une doctrine, cette défense n'est qu'un jugement sur l'opportunité d'une profession publique qui n'entrave en rien les recherches privées. D'un autre côté, la nécessité d'admettre les décisions dogmatiques peut bien restreindre subjectivement la liberté, mais non point objectivement. Elle peut empêcher ma volonté d'admettre une doctrine vers laquelle je me sens attiré ; mais elle ne peut ni me détourner d'une vérité, ni me faire embrasser une erreur, puisqu'entre la vérité naturelle et la vérité surnaturelle, il ne saurait y avoir opposition. L'autorité de l'Église n'est donc en aucun cas une entrave pour la science, elle n'est qu'un préservatif et un auxiliaire; car cette soumission de l'intelligence par la volonté élève et augmente la puissance de notre esprit, sanctifie la volonté dont elle fortifie la liberté; et, loin d'exclure l'exercice de la raison, ne fait que lui donner une nourriture plus salutaire et plus divine.

Telles furent les raisons par lesquelles le Dr Deutinger appuya les deux propositions soumises à l'assemblée. Déjà dans le discours d'ouverture, le président Dœllinger avait comparé le philosophe soumis à l'Église à l'homme engagé dans les liens du mariage. Celui-ci aussi a posé une limite à sa liberté, et en la restreignant il l'a élevée à une plus haute puissance. Il se voit bien plus libre dans la soumission à la loi que le malheureux qui s'affranchit vis-à-vis de la loi pour tomber sous l'esclavage de ses passions. Mais tout en maintenant énergiquement le droit absolu de l'Église et le devoir absolu de la soumission pour le philosophe chrétien, les deux savants docteurs exprimèrent le désir de ne voir inter-

venir l'autorité suprême qu'après que la discussion purement scientifique aura mis dans tout son jour l'opposition formelle d'une doctrine avec le dogme catholique.

Cependant le Dr Mayr crut devoir formuler les deux contre-propositions suivantes :

1° La science est indépendante dans les limites de son domaine ; elle n'est responsable qu'envers elle-même et a en elle les moyens d'éliminer ses erreurs. Cette indépendance se rapporte à toutes les questions théoriques.

2° Lorsqu'on abuse des propositions scientifiques avec intention pour des fins pratiques contre l'Église, et par suite contre la destinée de l'humanité, la résistance pratique est un droit et un devoir.

Il essaya de justifier la première proposition par la différence essentielle qu'il y a entre l'idée même de foi et l'idée de science. La foi ne peut, sans cesser d'être elle-même, se borner à des raisons naturelles ; la science ne peut, sans se suicider, admettre des vérités qui reposeraient sur l'autorité. Introduire l'autorité dans la science, c'est supprimer la science. Il nous semble que le savant professeur se place ici à côté de la question. Les décisions dogmatiques de l'Église qui condamnent certaines conclusions de la science ne prennent pas rang pour cela dans le domaine de la science ; elles restent ce qu'elles sont, décisions dogmatiques. Mais puisqu'une même proposition ne peut être en même temps vraie et fausse, du moment où une conclusion scientifique est contraire aux décisions de l'Église, il est par là même démontré qu'elle n'est pas une vraie proposition scientifique, et qu'elle n'appartient pas à la science. Nous avons donc là un premier critérium de sa fausseté, critérium extrinsèque dont il faudra provisoirement nous contenter, en attendant que les savants, devenus plus savants, soient à même de fournir une démonstration scientifique directe. Oui, nous croyons, nous aussi, que la science a en elle-même

de quoi redresser les erreurs commises par les savants; mais comme ces derniers ne connaissent pas tous les secrets de la science, et que souvent ils se laissent conduire par des apparences de vérité, il est important qu'ils trouvent en dehors de leurs investigations un point de repère pour leur faire connaître s'ils font fausse route ou non. Les savants ne sont que trop tentés de voir l'expression et la formule dernière de la science dans leurs idées toujours mobiles, fugitives, et sujettes à mille causes d'erreur.

Cette faiblesse de raisonnement, ou plutôt ce sophisme auquel il est nécessaire de recourir pour infirmer les deux propositions mentionnées plus haut, en fait mieux comprendre l'importance et la vérité. Aussi furent-elles admises à l'unanimité moins trois voix.

Nous terminons ce compte-rendu en citant les paroles par lesquelles le Dr Heinrich termina la septième et dernière session, et qui devraient être le programme de toutes les réunions catholiques : « Nous nous sommes réunis dans un esprit de concorde ; séparons-nous dans le même esprit. Que la grande unité catholique nous unisse par un lien supérieur à toute divergence d'opinions et de sentiments! Que son nom soit le dernier qui retentisse dans cette assemblée! »

J.-I. Simonis.

DES ORNEMENTS DE FORME GOTHIQUE.

Lettre de S. E. le Cardinal-Préfet de la S. C. des Rites.

Le Cardinal-Préfet de la S. C. des Rites vient d'adresser aux évêques de divers pays une lettre relative à l'usage liturgique des ornements de forme gothique. Nous donnons cette pièce d'après une circulaire de S. E. le Cardinal-Archevêque de Malines, dont voici également le texte.

Parochis omniumque ecclesiarum et sacellorum tam sæcularium quam regularium rectoribus diœcesis Mechliniensis.

FRATRES DILECTISSIMI,

Abhinc paucis diebus accepimus ab Eminentissimo ac Reverendissimo Domino Cardinali Patrizi, sacræ Rituum Congregationis Præfecto, litteras sequentis tenoris :

Eme et Rme Dne Dne Obsme,

Quum, renunciantibus nonnullis Rmis Episcopis, aliisque Ecclesiasticis, et laicis viris, Sanctam Sedem non lateret quasdam in Anglia, Galliis, Germania, et Belgio diœceses immutasse formam sacrarum vestium, quæ in celebratione Sacrosancti Missæ Sacrificii adhibentur, easque ad stylum, quem dicunt gothicum, elegantiori quidem opere conformasse ; itemque in nonnullis Belgii ecclesiis vel oratoriis au-

gustissimum Eucharistiæ Sacramentum non in medio altaris, verum aut in dextero aut lævo pariete in custodia servari eodem modo, quo sacra Olea recondi solent; Sacra Congregatio legitimis pro tuendis Ritibus præposita super hujusmodi immutationibus accuratum examen instituere haud prætermisit.

Ex hoc porro examine quamvis eadem Sacra Congregatio probe nosceret sacras illas vestes stylum gothicum præ se ferentes præcipue sæculis XIII, XIV, et XV obtinuisse, æque tamen animadvertit Ecclesiam Romanam, aliasque latini ritus per orbem Ecclesias, Sede Apostolica minime reclamante, a sæculo XVI, nempe ab ipsa propemodum Concilii Tridentini ætate, usque ad nostra hæc tempora illarum reliquisse usum; proindeque, eadem perdurante disciplina, necnon Sancta Sede inconsulta, nihil innovari posse censuit; uti pluries Summi Pontifices in suis edocuere Constitutionibus sapienter monentes immutationes istas, utpote probato Ecclesiæ mori contrarias, sæpe perturbationes producere posse, et fidelium animos in admirationem inducere.

Sed quoniam Sacrorum Rituum Congregatio arbitratur alicujus ponderis esse posse rationes, quæ præsentem immutationem persuaserunt, hinc, audito Sanctissimi Domini Nostri PII PAPÆ IX oraculo, verbis amantissimis invitare censuit Eminentiam Vestram ut, quatenus in sua diœcesi hujusmodi immutationes locum habuerint, rationes ipsas exponere velit, quæ illis caussam dederunt.

Quod vero attinet ad custodiam Ssmi Sacramenti, eadem Sacra Congregatio Sanctitatis Suæ nomine omnino prohibet illud alio in loco servari præterquam in tabernaculo in medio altaris posito.

Interim Eminentiæ Vestræ Manus humillime deosculor.

Eminentiæ Vestræ,

Romæ die 21ª Augusti 1863.

Emo et Rmo D. Cardinali

ENGELBERTO STERCKX, Archiepiscopo Mechliniensi.

Humill. devmus servus verus,

C. Epus Portuen. et S. RUFINÆ Card. PATRIZI Præf.

D. BARTOLINI, S. R. C. Secretarius.

Ex his litteris patet, Fratres dilectissimi, vestes sacras ad stylum quem vocant gothicum conformatas præsenti Ecclesiæ Romanæ aliarumque latini ritus ecclesiarum usui et disciplinæ non esse conformes, nosque adeo earumdem usum merito semper dissuasisse; quo factum

est, ut in ecclesiis aut sacellis diœcesis nostræ vix aut ne vix adhibeantur vestes quæ ad stylum istum proprie pertineant. Si tamen ejusmodi vestes aliæve modernæ disciplinæ minus congruæ in ecclesiis vel sacellis vobis commissis exstent, hortamur ut ipsas ad debitam formam reduci satagatis, sicque ex hac etiam parte divina officia juxta usum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ celebrentur. Porro si alicujus ponderis rationes adsint quæ formæ gothicæ vestes retinere persuadeant, rationes istas nobis intra mensem exponere oportebit, ut Eminentissimo Cardinali Præfecto transmittantur.

Quod attinet prohibitionem a sacra Congregatione Sanctitatis suæ nomine factam, ne sanctissimum Sacramentum alio in loco servetur præterquam in tabernaculo in medio altaris posito, non dubitamus quin ipsam religiose observaturi sitis.

In vera dilectione permanemus,

FRATRES DILECTISSIMI,

Obsequentissimus famulus vester,

ENGELBERTUS, CARD. ÁRCH. MECHL.

Mechliniæ, die 17 Octobris 1863.

LIVRES MIS A L'INDEX.

Décret du 15 déc. 1863.

La Mort de Jésus. Révélations historiques sur le véritable genre de mort de Jésus, traduites du latin en allemand et de l'allemand en français, d'après le manuscrit d'un frère de l'Ordre sacré des Esséniens, contemporain de Jésus. Paris, 1863.

La Papauté schismatique, ou *Rome dans ses rapports avec l'Église orientale,* par M. l'abbé Guettée. Paris, 1863.

De Rodakow, etc. *Ad Concives exsul exsilii finem auspicatus.* Parisiis, 1863. Libellus in-32.

George Sand. *Opera omnia huc usque in lucem edita.*

Dell'ultima persecuzione della Chiesa, e della fine del Mondo, per P. B. N. B. Volumi sei. Fossombrone, 1863.

Auctor operis cui titulus : *Enseignement pratique dans les Salles d'asile,* par Mme Marie Pape-Carpentier, directrice du cours pratique des salles d'asile, *proscripti decr.* 22 *junii* 1863, *laudabiliter se subjecit.*

BIBLIOGRAPHIE.

De Matrimonio Christiano libri tres, auctore J. PERRONE. — Leodii, H. Dessain, 1861. — 3 vol. in-8° de XVI-418, 467, 548 pp.

Le nom du R. P. Perrone est un de nos grands noms théologiques. Professeur et ensuite préfet des études au Collége romain, le savant religieux n'a pas renfermé son action dans les limites de cette illustre école : il l'a étendue à tout le monde catholique par des publications fort estimées. Ses *Prælectiones theologicæ* ont un succès remarquable. Son *Protestantisme et la règle de foi*, son *Catéchisme*, etc., etc., sont fort appréciés en tous pays. Ce qui domine dans ses œuvres et en forme le trait saillant, c'est la polémique. Et comme depuis le XVIe siècle, c'est le protestantisme et l'esprit protestant qui ont attaqué la sainte doctrine, c'est aussi le protestantisme et l'esprit protestant que le célèbre théologien n'a cessé de poursuivre. L'Italie, cette terre de la foi catholique, est envahie depuis un siècle et plus, au nord et au midi, par des systèmes régaliens, issus directement de la fausse réforme. Le protestantisme veut aussi la souiller : ce danger imminent explique en partie la direction et le caractère des œuvres théologiques sorties de la plume du R. P. Perrone.

Or, parmi tous les dogmes catholiques, celui que l'esprit protestant des faux politiques a le plus attaqué, le plus dénaturé, le plns dégradé, c'est le dogme relatif au sacrement de Mariage. Le mariage chrétien est la pierre angulaire de la société. S'il est vraiment digne de son nom, *honorable* et *sans tache*, comme parle l'apôtre, quelles grâces il attire sur les époux et les enfants ! Ce point de vue de la sainteté avec laquelle on doit vivre dans un état autrement si dangereux, n'est pas celui du livre du P. Perrone, et on comprend facilement qu'il devait en être ainsi.

Les passions humaines, que rien ne peut satisfaire ou régler, ont attaqué le mariage. C'est le sens de tous ces livres malheureux qui ont si tristement pullulé dans nos contrées, livres coupables et insensés,

malsains et dangereux, où le sacrement est conspué, où le mari est moqué, où les infidélités les plus coupables sont exaltées et célébrées. C'est la portée de ces pièces de théâtre bien plus destructives qu'on n'a l'air de le croire, de tout principe religieux et social. C'est le venin de tous ces systèmes qui proclament ce qu'on appelle l'*émancipation de la femme,* et qui seraient au fond son *asservissement* le plus abject à de hideuses passions. La réfutation de ces publications immondes n'est pas le but que s'est proposé l'illustre auteur. Néanmoins, le dogme fondamental qu'elles attaquent est solidement établi dans son livre. C'est aux moralistes, c'est à ceux qui ont à cœur l'ordre public qu'il appartient de combattre ces théories et de bien faire comprendre quel antre horrible de luttes, de carnage, de sang et de débauches serait la société, si jamais on arrivait à y détruire le mariage chrétien !

La réforme ôta au mariage son caractère de sacrement. Découronné de cet auguste caractère, il devint comme une chose politique et, au nom de la sécularisation, les politiques s'arrogèrent sur lui toutes sortes de droits. C'est à ce point de vue dogmatique et polémique que s'est placé le P. Perrone : il veut surtout rendre à l'union conjugale son titre religieux. Et en vérité, c'est là le point culminant à traiter aujourd'hui. Si l'on rend au mariage son caractère de sacrement, si l'on montre qu'il est chose essentiellement ecclésiastique, on le restitue à l'Eglise et à ses pasteurs, et, conséquemment, on l'arrache à toutes les erreurs et à toutes les passions pour le confier à la vigilance et aux soins de ceux que Dieu a chargés de faire traiter saintement les choses saintes.

Le traité *de Matrimonio christiano*, dans la réimpression de Liége comme dans l'édition originale de Rome, se compose de trois volumes in-octavo.

L'édition belge, très-convenable sous le rapport typographique, a l'avantage d'avoir été revue et même augmentée par l'auteur. Les additions toutefois ne sont ni très-nombreuses ni très-importantes. Ce qui lui donne une utilité spéciale, ce sont des tables détaillées et bien faites qui facilitent singulièrement l'usage d'un traité aussi étendu et qui renferme tant de choses.

La matière est divisée en trois livres : 1° *de Matrimonio sacramento et de matrimonio civili ;* 2° *de Potestate legifera ecclesiastica et civili in matrimonium christianum ;* 3° *de Unitate ac indissolubilitate matrimonii.* Chacun de ces livres occupe un volume.

L'ouvrage est dédié à N. S. Père le Pape Pie IX. Dans une courte préface, l'auteur, après quelques rapides considérations sur le sacrement de Mariage, expose les erreurs qui ont soumis l'union conjugale aux

princes séculiers, indique la division qu'il a adoptée et la marche qu'il a suivie. *Neque is ego sum*, dit-il, *qui nova et splendida pro certis et veris persequi voluerim, id unice satagens, ut quæstionem arduam sane atque difficilem meliori qua possem luce perfunderem.* Ce résultat a été pleinement atteint. Qui aura lu le traité *de Matrimonio,* aura vu ce grand sujet sous un jour satisfaisant et complet. Ce sont les mêmes idées qui étaient déjà dans les *Prælectiones;* mais ici, ces idées sont présentées avec tous les développements qu'elles réclament. *Itaque eo libentiori animo hunc alterum laborem suscepi, quod gratum omnibus me facturum putarem, si quæ vel brevitatis causa essent missa, vel quæ majori egerent declaratione, vel quæ conditio temporum et necessitas postularet, fusius in hoc opere adjicerem ac cumularem.* Quant à la forme, abandonnant la rigueur de l'argumentation scolastique, l'auteur *expose* d'un seul trait la doctrine, *docet et suadet.* Il unit l'abondance à la brièveté, tout en évitant la longueur et l'obscurité. Il a atteint son but, il a déposé son large tribut dans le trésor commun, *eniti omnes debemus, ut in communem sapentiæ thesaurum aliquid semper conferamus.* Quant à certains hommes, moins instruits qu'il ne faudrait des droits du Saint-Siége, *qui obfirmata animi pravitate contrarias prorsus opiniones sectantur,* il s'attend à leurs critiques ; *in quanta invidia futurus sim, non est cur dicam : ipse plane sentio atque intelligo.* Nous croyons que ces hommes sont peu nombreux aujourd'hui. A part quelques légistes obstinés, tous ceux qui ont sérieusement approfondi la question adoptent les principes du P. Perrone, et son livre lui-même est de nature à les faire partager de tous : *suadet et docet.*

Nous avons vraiment joui en parcourant ces thèses si largement esquissées et développées d'une manière si complète et si sûre; mais notre embarras est grand quand il s'agit d'en rendre compte. Nous voudrions tout dire et citer un grand nombre de passages : c'est ce que ne permettent pas les limites d'un compte-rendu. Bornons-nous donc à indiquer les principaux points.

I. Que le mariage soit un véritable sacrement, l'auteur le démontre longuement par la doctrine et la pratique de l'Eglise, par l'enseignement de tous les théologiens et par le sens toujours et partout donné au fameux et profond passage de l'épître aux Ephésiens : Ce sacrement est grand, oui, je le dis, en Jésus-Christ et en l'Eglise (Éph. v, 32).

Le mariage est un sacrement. Il doit donc avoir un ministre. Quel est ce ministre? Question très-importante, car si c'est le prêtre, on donne lieu à cette distinction fatale et inouïe, *exitialis ac inaudita hac-*

tenus distinctio inter contractum et sacramentum in conjugiis christianorum (p. 46). Quel est l'auteur de cette opinion? On l'attribue à Guillaume de Paris (*De Sacr. matrim.*, c. IX), à Pierre Paludan ; mais, *re bene perpensa*, c'est Melchior Cano (*De Locis theol.*, l. VIII, c. V) qui l'a inventée et l'attribue *à tort* aux auteurs que nous avons cités, et à saint Thomas lui-même. Le P. Perrone justifie par des citations ce point intéressant (p. 48-60). Il montre ensuite les progrès de cette opinion du prêtre ministre. Au concile de Trente, elle eut fort peu de défenseurs (*Pallav.*, l. XX, c. IV, n. 1) ; quelques théologiens l'adoptèrent, mais tous ils reconnaissaient avec Tournely : *Si ex auctoritate et numero scolasticorum pugnandum hic foret, vinceret haud dubie opposita sententia* (*de Matr.*, p. 124, éd. Paris). La plupart des théologiens sont contre elle, tandis que selon la remarque de Libermann (*Inst. theol.*, tom. V, p. 357, ap. Perr.) tous ceux qui étaient aigris contre l'autorité ecclésiastique, les jansénistes et leurs amis, tous les parlementaires et les politiques la patronèrent avec éclat. *Vix dici potest, quot quantaque ex Cani sententia perniciosissima consectaria deducta sint ad temerandam sanam de matrimonio christiano doctrinam* (p. 71). Ces conséquences, l'auteur les déroule, et elles expliquent l'attachement que certains écrivains ont affecté pour le principe qui les renferme. Pour s'opposer à ce principe *pernicieux, perniciosæ doctrinæ*, l'auteur examine, en commençant par ceux de Cano et des auteurs qui l'ont suivi, tous les arguments apportés en faveur des deux sentiments : belle et attrayante dissertation, dont la conclusion est celle-ci : *Nemo igitur, quin sibi repugnare velit, ibit inficias sententiam, quæ tenet contrahentes solos esse sacramenti matrimonii ministros, esse unice veram, imo et Ecclesiæ catholicæ doctrinam* (p. 165). Que cette conclusion reste désormais acquise ! Les partis contractantes sont seules ministres du sacrement de mariage. La rédaction de nos Cours élémentaires de théologie a besoin d'être retouchée en ce point. Le P. Perrone complète sa lumineuse dissertation par deux principes importants. Dans le mariage chrétien, le contrat et le sacrement ne peuvent être séparés, et là où il n'y a pas de sacrement, il n'y a pas de contrat.

En théorie, *in abstracto*, l'esprit conçoit une différence entre l'un et l'autre. *De hoc nulla quæstio est, at disceptatio nostra tota in concreto versatur*. Mais de fait, en réalité, le sacrement et le contrat ne peuvent se séparer, *tanquam res a re* (page 166). Cette *inséparabilité* est une doctrine inattaquable et résultant des actes les plus exprès de l'Eglise (page 181).

Le P. Perrone examine logiquement ensuite le mariage civil. Aidé

des lumières de la théologie, il montre ce qu'il faut penser de cette institution toute récente, il en déroule les conséquences religieuses et sociales (p. 193-312). Nous regrettons de ne pouvoir nous appesantir sur cette discussion, qui est une des parties les plus intéressantes et les plus utiles de tout l'ouvrage.

II. Dans le second livre, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, se trouve traitée la question du pouvoir législatif concernant le mariage. L'Eglise a pouvoir sur le mariage chrétien. Ce pouvoir de *droit divin, suprême et indépendant*, est *propre exclusivement* à la sainte Eglise (p. 32). Toujours l'Eglise l'a exercé en établissant des empêchements, ce qui en est la plus évidente démonstration. Mais l'esprit d'erreur a trouvé moyen, ici comme partout, d'attaquer la puissance ecclésiastique. Les protestants nièrent les empêchements canoniques, ne reconnaissant que ceux qui se lisent au chapitre XVIII du Lévitique. Marc-Antoine de Dominis attribua le pouvoir d'établir des empêchements dirimants à la puissance séculière. Launoy, *hic lutheranus larvatus*, soutint que ce pouvoir était exclusivement propre à la puissance séculière ; il y aurait usurpation si l'Eglise en établissait sans le consentement des princes. Une foule de juristes, de canonistes, le synode de Pistoie, les rationalistes, les politiques-athées, ont adopté cette pernicieuse doctrine. Mais la vérité est que l'Eglise a ce pouvoir de droit divin, qu'elle le possède en propre, d'une manière indépendante et suprême. Les canons III et IV de la session XXIV du saint Concile de Trente le démontrent (p. 310, 78).

Le Pontife romain peut seul, en vertu de sa suprême autorité dans l'Église, dispenser des empêchements dirimants du mariage. Les évêques *individuellement* pris ou considérés en conciles particuliers ne le peuvent pas (p. 30, 78, 146). Le pouvoir du Pontife s'étend jusqu'à guérir les mariages dans leur principe, *in radice*.

Non-seulement le pouvoir d'établir des empêchements dirimants et celui d'en dispenser, mais encore toutes les causes concernant la *nature intime* du mariage et les épousailles, appartiennent exclusivement aux juges ecclésiastiques, *ad solos ecclesiasticos judices*. Et ceci doit s'entendre non pas seulement des mariages entre catholiques, mais aussi des mariages entre catholiques et hérétiques, unions appelées *mixtes*. Ces mariages mixtes, s'ils se célèbrent sans la présence du curé et des témoins requis par le saint Concile de Trente, là où le décret de ce Concile a été promulgué, sont nuls, ce qui doit pareillement s'entendre des mariages des hérétiques entre eux. Cette doctrine est largement développée par l'auteur ; les arguments qui la combattent entièrement réfutés, et toutes les importantes conclusions qui en découlent

nettement précisées. Car il ne faut pas confondre l'illégitimité de ces mariages, que le Saint-Siége évite parfois de trop ouvertement déclarer, avec la bonne foi des contractants. Un mariage de ce genre, nul dans le principe à cause de la non-observation de la forme exigée par le Concile de Trente, peut devenir valide, si les contractants renouvellent leur consentement devant un ministre ou officier public, dans un pays où le décret du Concile n'aurait pas été promulgué. Cette discussion théorique réclamait impérieusement, on le voit, une dissertation historique. Si la publication du décret *Tametsi* du Concile de Trente amène des résultats si particuliers, rien de plus nécessaire que de connaître dans quels pays ce décret aura été promulgué. Car ce canon a cela de particulier qu'il devait être publié dans chaque *paroisse*. Aussi, le R. P. Perrone donne une liste assez détaillée, aussi détaillée que possible, des pays où la publication a été faite (p. 240 et suivantes). Dans cette liste figurent la France, l'Espagne, le Portugal, la Pologne, etc. Elle n'a pas eu lieu en Angleterre, en Ecosse, en quelques parties de l'Irlande, en Prusse, en Suède, etc. Il y a des contrées où cette promulgation avait été faite dans le principe, mais ces mêmes contrées ayant été envahies par l'hérésie et soumises à des hérétiques, de graves inconvénients résultaient de cet état de choses. Pour y obvier, Benoît XIV décida, en ce qui concerne la Hollande, que les mariages mixtes ou entre hérétiques seraient valides quoique non contractés selon la forme du Concile. Cette déclaration fut étendue à quelques autres contrées. Le P. Perrone les indique (p. 255). Le Saint-Siége n'a jamais voulu l'étendre aux contrées soumises à des princes catholiques ; mais il a apporté quelques adoucissements à cette rigeur en ce qui concerne les mariages mixtes.

Un catholique peut épouser une hérétique ; il pourrait même, avec les dispenses voulues, épouser une infidèle. Une supposition conduit à une autre. Le R. P. Perrone parle du mariage avec les infidèles, et enseigne, que, *quandiu ambo in infidelitate permanent, ipsorum conjugium verum ac legitimum esse, quamvis sub aliqua ratione imperfectum, ut animadvertit sanctus Thomas* (p. 279). S'ils se convertissent tous les deux à la foi catholique, leur mariage est-il élevé par le baptême à la dignité de sacrement? *Res in ancipiti versatur, præsertim cum Romani Pontifices quæstionem hanc dirimere minime voluerint* (p. 280). Les théologiens sont partagés. Il y en a qui le nient, il y en a qui l'affirment: le P. Perrone l'affirme avec eux et appelle ce sentiment *longe verisimiliorem ac solidiorem* (p 288). Mais si un des époux se convertit seul, l'autre demeurant infidèle, pour celui

qui devient catholique, le mariage prendra-t-il le caractère de sacrement? *Negative*, car cette union peut être dissoute, et un nouveau lien contracté, si la partie infidèle ne veut pas cohabiter pacifiquement. Reste une dernière supposition. Si un catholique épouse une infidèle avec toutes les autorisations requises, cette union aura-t-elle, relativement à lui, le caractère et la dignité de sacrement? *Nihil ad eam dirimendam nobis suppetit, sive ex sacris Litteris, sive ex apostolica traditione ; theologi vero et in hoc valde inter se dissentiunt* (p. 290). *Rite omnibus perpensis verior nobis videtur sententia affirmans* (291). Dans ce cas, l'Eglise n'a jamais permis le divorce, qu'elle a autorisé dans le précédent.

Cette question en amène d'autres que l'auteur examine avec sa science et sa netteté habituelles. Quelle est la manière d'agir de l'Eglise dans la dissolution du mariage, un des époux infidèles se convertissant, l'autre restant dans son infidélité? Comment agit-elle quand les mariages des infidèles ont été contractés avec un empêchement dirimant? Comment encore, quand il s'agit d'accorder la dispense de l'empêchement de la disparité de culte?

Par toutes ces questions est épuisé le grand chapitre du pouvoir de l'Eglise relativement au mariage. Pour le compléter il faut examiner le pouvoir des princes. Une distinction jette un grand jour sur toute la matière. Ce qui est *intrinsèque* au mariage, sa nature, sa substance, son lien, tout cela est du ressort exclusif de l'Eglise. *Civile regimen nihil potest circa conjugalem christianorum contractum, qui a sacramento non distinguitur, adeoque civilis autoritatis leges attingere nequeunt matrimonii christiani naturam, proprietates essentiales et vinculum, sed neque contrahentes prout sacramentum efficiunt, quorum idoneitas ad contrahendum seu ad sacramentum conficiendum, non est statuenda a civili potestate* (p. 326). *Restat igitur ut unice conveniat auctoritati politicæ potestas circa ea quæ extrinseca sunt... Ejus generis sunt causæ dotis, atque hæreditatis, item successionis, admissionis aut exclusionis ab officiis ac muniis publicis aut privatis, illegitimitatis prolis in foro civili, aliaque ejusmodi, quæ in codicibus uniuscujusque regni continentur* (p. 327). Les princes n'ont aucun droit originaire et exclusif de constituer des empêchements; ils n'ont pas ce pouvoir avec la sainte Eglise. Le sentiment opposé, quelque étrange qu'il soit, pour ne rien dire de plus, avait été soutenu par un théologien français qui l'a enfin rétracté, ce qui n'en donne que plus de poids à ces paroles du R. P. Perrone : *Verum pace tanti auctoris, hæc omnia ne speciem quidem veritatis habere videntur, sed absona prorsus*

sunt ac paralogistica (p. 369)... *Ast, quomodo potuit D. Carrière, vir cæteroquin doctus et diligens, his nugis illudi* (p. 372) ? Les princes ne peuvent accorder aucune dispense d'empêchement : ce serait en vain qu'on porterait au for civil les causes matrimoniales. Même pour les infidèles, les princes ne peuvent pas établir des empêchements dirimants.

Il est vraiment intéressant de voir quelle bonne justice le savant religieux fait de tous ces sentiments erronés, émanés de sources impures, mal étayés de faux raisonnements, soutenus par les hérétiques ou des hommes de mauvaise doctrine, imposés quelquefois par la force, et introduits même dans l'enseignement théologique par je ne sais quelle routine ou quelle inexplicable bonne foi.

III. Le mariage est un sacrement, il dépend de l'Église, car le contrat est inséparable du sacrement ; il ne dépend que de l'Église ; les princes n'ont pas, n'ont jamais eu le moindre droit sur la nature du lien conjugal. Reste à examiner quelles sont les *propriétés* du mariage chrétien. Avec les théologiens, le R. P. Perrone assigne l'*unité* et l'*indissolubilité*.

L'*unité !* Le mariage, en effet, — le cœur, la raison et l'expérience le proclament, — est et doit être l'unité de deux cœurs et de deux âmes, l'union de deux personnes. Il est l'amour légitime à l'état de sacrement. La polyandrie est directement opposée, de droit naturel, à la notion même du mariage, et la détruit d'une manière complète. La polygamie simultanée ne lui serait pas aussi radicalement contraire que la polyandrie, mais évidemment elle lui est moins conforme. Et comme cette polygamie n'était pas, avant l'Évangile, absolument défendue de droit divin, il ne semble pas nécessaire de recourir à une dispense divine pour excuser les anciens de péché contre la nature ou contre la volonté de Dieu. Mais cette faculté d'avoir plusieurs épouses à la fois a été entièrement abolie dans la loi évangélique ; et la première, l'inviolable propriété du mariage chrétien, c'est l'*unité*. C'est une thèse logiquement et solidement démontrée par notre auteur. Jamais l'Église, jamais le Pape, n'ont autorisé la bigamie : c'est la réforme protestante seule qui a donné ce scandale dans la lumière évangélique. L'Église a si peu favorisé la polygamie, que tout en tenant *dogmatiquement* pour valides les secondes et troisième nôces, elle se montrait *disciplinairement* moins indulgente pour celles qui se renouvelaient quand l'un des époux, son conjoint étant mort, contractait de nouveaux liens. Cette sévérité envers les nôces subséquentes se remarque surtout dans l'Église grecque, non qu'elle les regarde comme absolument illicites, mais *in detestationem incontinentiæ, quam præ se ferre videbantur.*

L'*indissolubilité*, si elle n'appartient pas au précepte essentiel et absolu de la loi naturelle, est réclamée par ses principes secondaires. L'affection porte les époux à se donner l'un à l'autre pour toujours. L'éducation de l'enfant demande la permanence de l'union des auteurs de ses jours. L'amour des enfants pour leurs parents, et des parents pour leurs enfants, réclame aussi pour s'exercer complètement, que la société domestique demeure sous le même toit et y retienne toujours les mêmes personnes. Les besoins du père et de la mère, dans un âge plus avancé, font du même lien une impérieuse nécessité. Le divorce, au contraire, bouleverse toutes les relations domestiques et sociales. La raison le dit, l'expérience le proclame. *Atque exinde factum est, ut quo nationes ad divortia magis proclives sese ostenderunt, eo etiam magis penes eas increscerct morum corruptio, et e converso, quo magis nationes corruptæ essent, eo faciliores ac propensas se ad divortia perhibuerunt* (p. 111). Le divorce, à tous les points de vue, serait une plaie. Rien dans l'Écriture ne le justifie. Agar était l'épouse d'Abraham (*Gen.* XVI, 3); Abraham ne se sépare pas d'elle *quoad vinculum*, et c'est Dieu qui donne ici l'ordre exprès de la renvoyer (*Gen.*, XXI, 10, 12). Le *libellus repudii* dont parle la loi de Moïse (*Deut.*, XXIV, 1-4), fut, aux termes mêmes de Notre-Seigneur, une tolérance, une permission accordée aux Hébreux *ob duritiam cordis*. Le dogme catholique est que l'adultère n'est pas une raison de rompre le mariage *quoad vinculum*. Le texte du chapitre V de saint Mathieu : *Qui dimiserit uxorem suam*, EXCEPTA FORNICATIONIS CAUSA, doit donc s'interpréter de la séparation, en cas d'adultère, *quoad torum et habitationem*, ou en ce sens qu'on peut renvoyer l'épouse coupable, sans en épouser d'autre tant qu'elle vivra. Cette interprétation est la seule authentique, le vénérable auteur le démontre fort au long, et avec une doctrine admirable. La discussion des textes bibliques, les témoignages des Pères, la pratique des âges anciens, tout se réunit pour assurer cette conclusion (148-359).

La pratique de l'Église grecque, qui, pour le cas d'adultère, permet les secondes nôces du vivant même de l'épouse infidèle, se présentait ici comme objection. Le R. P. Perrone montre que cet usage des Grecs n'est pas une *doctrine* proprement dite, mais une pratique ou mieux un abus, dont l'origine se tire des lois civiles et de la mobilité orientale, et contre lequel l'Église latine pas cessé de réclamer, toutes les fois que l'occasion s'en est présentée. Que si pour ménager les Grecs, le Concile de Trente employa, dans le canon VIII de la session XXIV, une tournure indirecte, la vérité que le divorce n'est pas permis pour cause

d'adultère, n'en reste pas moins suffisamment établie. Les novateurs, si partisans du divorce, auraient dû, ce semble, se contenter du canon du Concile, qui permet dans certains cas la séparation des époux, *salvo vinculo.* Mais il n'en a rien été. Ils ont signalé cette permission comme une *nouveauté téméraire*, *immorale* et *hardie.* C'est à justifier l'Église de ce reproche que s'attache l'auteur (p. 399). Ces mêmes novateurs, en haine des vœux religieux, ont crié contre la dissolution du mariage *ratum non consommatum,* que la profession solennelle de la religion peut amener. C'est à examiner ce dernier article, sous tous les points de vue, que l'auteur a consacré les dernières pages de son traité.

Il est un point traité dans le premier volume que nous aurions voulu développer à part, mais que nous allons indiquer ici. Quelle a été la pensée de Benoît XIV sur le ministre du sacrement de mariage ? Dans sa décrétale à l'archevêque de Goa, *Paucis ab hinc*, il enseigne que ce sont les contractants. Dans son livre de *Synodo*, que les partisans de Cano citent pour leur opinion, le docte auteur n'appelle le prêtre que *testem authorizabilem* (lib. XIII. c. 23. n. 6). Dans son instit. XXXIII, n. 2, il est pour les contractants comme ministres. La *probabilité* qu'il a reconnue à l'opinion de Cano n'est donc qu'une probabilité *extrinsèque, doctorum suffragiis communita,* qui a depuis perdu toute apparence de vraisemblance. (Perr., tom. I, p. 126.)

Tel est l'ensemble de l'ouvrage du P. Perrone, telles en sont les principales assertions, tel en est le but. Les trois livres *de Matrimonio christiano* ont fait une profonde sensation : ils répondent à un besoin né des circonstances malheureuses où nous vivons. Qu'on les lise donc, qu'on les médite, et que l'on en fasse passer la doctrine d'une manière complète dans l'enseignement de nos séminaires. Il faut qu'en ce sujet, comme en bien d'autres, le P. Perrone nous rende le service de faire disparaître pour toujours ces erreurs, ces mauvaises tendances que le passé nous avait léguées comme un triste héritage. *Scopulosum profecto pelagus, ac multa syrti periculosum navigamus.* Ce n'est pas nous qui nous permettrons de dire au révérend religieux qu'il a tracé entre tous les écueils une route sûre et facile. Sa doctrine, sa longue expérience, sa position aux sources mêmes de la vérité, parlent bien plus haut que notre modeste jugement.

H. GIRARD.

Casus Conscientiæ in præcipuas quæstiones Theologiæ moralis, auctore P. Joanne Petro Gury, S. J. — Lugduni et Parisiis, apud J.-B. Pelagaud. 2 vol. in-12. VIII-721, 778 pp.

Ce nouvel ouvrage du P. Gury vient se placer dignement à côté du *Compendium theologiæ moralis*, dont les éditions nombreuses en France, en Belgique, en Allemagne, en Italie, attestent suffisamment le succès et l'utilité.

L'auteur avait manifesté autrefois l'intention d'écrire un cours complet et développé de théologie morale. Il est vivement à regretter que les circonstances ne lui aient pas permis de mettre à exécution ce projet : il paraît que nous devons accepter comme une compensation les *Casus conscientiæ* et renoncer à l'espoir d'obtenir autre chose. Peut-être cependant cette détermination n'est-elle pas irrévocable. Nous le souhaiterions beaucoup pour notre part.

Le recueil de cas de conscience que nous avons sous les yeux peut être regardé comme un commentaire et un complément du *Compendium*. Ce sont des applications multiples qui éclairent les principes et présentent les questions sous tous leurs aspects : la partie théorique et doctrinale n'est reprise que d'une manière très-succincte, pour amener la solution des cas proposés. Du reste, l'ordre général des traités et des questions est le même que dans le *Compendium* : c'est de part et d'autre la même brièveté, la même clarté, la même exactitude. On trouvera ici bien des développements utiles que n'offre pas le *Compendium*, quelquefois même des questions entièrement nouvelles, dont plusieurs sont nées de circonstances toutes récentes. Citons quelques exemples.

Les dispenses de Carême sont généralement accordées en France sous la condition d'une aumône à faire ou d'une prière à réciter. Y a-t-il péché mortel à omettre ce qui est ainsi prescrit, bien que la matière considérée en elle-même ne soit pas grave ? Le P. Gury répond : *Generatim non videntur episcopi velle rigorosam commutationem facere ; sed* probabilius *dicendum est eos intendere* principaliter *dispensare*, et accessorie *aliquod opus pium in quamdam satisfactionem levem imponere. Sic generatim a fidelibus dispensatio apprehenditur, ita ut illi mirentur si mentio de culpa gravi fiat pro omissione rei in se levis* (I, 326). Et il ajoute d'après saint Alphonse de Liguori *materiam levem non esse capacem obligationis gravis, etiam probabilius si hæc materia levis locum operis gravis teneret, quia obligatio secundum materiam mensuratur et magis attenditur ad materiam in se spectatam quam ad ejus causam* (ib.).

Cornélius, aubergiste, habite un diocèse où la faculté de faire gras le samedi est accordée à tous ceux qui en font la demande. Peut-il l'étendre 1° à sa famille, à ses parents et amis ; 2° aux étrangers qui mangent à leurs frais dans son établissement ? 3° Peut-il en user hors du diocèse ?

Le premier point ne fait pas difficulté : la doctrine et la pratique universelle admettent que le père de famille communique ce privilége à ceux qui mangent d'ordinaire à sa table, ou qu'il y admet occasionnellement. Mais le second a donné lieu a des divergences. La réponse du P. Gury est catégorique. *Negative. Peregrini qui propriis expensis in hospitio reficiuntur, ejusdem dispensationis participes fieri nequeunt, quia de mensa patrisfamilias non edunt, cum ipsimet pecuniam pro victu retribuant, nec proinde de familia, etiam in latissimo sensu, esse censentur. Ergo caupones dispensati ut carnes die sabbati edant, eodem titulo carnes hospitibus suis ministrare nequeunt* (I, 328). La troisième question doit être aussi résolue d'une manière négative : au reste, toute difficulté sur ce dernier point est tranchée par une réponse du S. Office aux évêques de Belgique (10 juin 1855), dont le texte est ici rapporté (I, 327-329).

On fera bien de rapprocher la solution donnée t. I, p. 326, n. 494, de la décision récente de la S. Pénitencerie reproduite par la Revue dans le n° de novembre 1863 (p. 457).

Signalons encore une explication claire et une appréciation raisonnée de cette opération de bourse aujourd'hui fort usitée sous le nom de *report*, et que le P. Gury déclare licite (I, 640-643). Le *Compendium* contenait à peine quelques mots là-dessus dans une note (10e éd. I, 703, n. 906). Les cas sur les comptes courants (I, 670-674), le crédit ouvert (675-676), le simple prêt dissimulé par le banquier (676-678), abordent aussi des difficultés nouvelles que personne, à notre connaissance du moins, n'avait encore examinées.

Ces quelques lignes suffisent pour annoncer un livre dont l'auteur a fait depuis longtemps ses preuves. D'ailleurs, nous n'avons pu étudier encore l'ouvrage dans tous ses détails, et cependant nous tenions à signaler de suite son apparition.

L'exécution typographique est satisfaisante. Espérons que l'éditeur, quand il réimprimera le *Compendium*, nous le présentera aussi sous une forme convenable. C'est une amélioration depuis longtemps réclamée, et que rend bien facile un des plus grands succès de la librairie contemporaine.

E. Hautcœur.

CORRESPONDANCE.

Monsieur le Rédacteur,

Un de vos correspondants vous a dernièrement adressé une lettre signée des initiales F. J., dans laquelle, à de justes louanges décernées aux travaux philosophiques du R. P. Liberatore, il joint une censure sévère des ouvrages d'un autre écrivain de la Compagnie de Jésus, le R. P. Salvatore Tongiorgi.

Votre correspondant vous assure que ces censures, aussi bien que ces louanges, lui ont été dictées par son amour pour la doctrine de saint Thomas. Il se félicite du mouvement de retour qui se manifeste dans toutes les écoles catholiques vers les traditions de la philosophie chrétienne, et il voit dans ce mouvement le prélude d'une grande restauration philosophique et théologique.

Je m'associe de grand cœur à ces espérances, et je crois avoir assez fait mes preuves pour que personne ne puisse suspecter mon dévouement à la doctrine de saint Thomas. Comme M. F. J., je suis persuadé que l'étude sérieuse de cette doctrine est la condition essentielle et infaillible de la régénération des hautes études ecclésiastiques, et c'est cette persuasion qui m'a déterminé à soutenir, en faveur de la philosophie scolastique, de pénibles luttes contre des hommes pour lesquels je professe le plus affectueux respect.

Mais précisément parce que je désire le triomphe de cette doctrine, je crains des exagérations qui ne peuvent que lui être nuisibles. Ce qui compromet les réactions les plus heureuses, ce sont les excès auxquels elles sont exposées à se porter. Le triomphe de la doctrine scolastique est certain, et il sera définitif ; mais c'est à la condition que nous ne demanderons pour elle que ce que nous avons le droit de demander. Que si les partisans de cette doctrine oubliaient les conditions essentielles de la science, s'ils proscrivaient toute liberté de discussion même sur les points les plus discutables, s'ils exigeaient la même adhésion pour les théories purement probables et pour les

dogmes évidemment démontrés, de pareilles prétentions fourniraient à nos adversaires les armes qu'ils ne peuvent plus emprunter à leurs systèmes, et nous aurions opposé à la cause que nous croyons servir le seul obstacle qui puisse désormais retarder son triomphe.

Votre correspondant me permettra de lui dire qu'il s'est laissé pousser contre cet écueil par l'excès de son zèle pour saint Thomas. S'il s'était contenté de manifester ses sympathies pour les tendances philosophiques du R. P. Liberatore, je n'aurais certes rien à dire. A la liste des séminaires qui ont adopté pour l'enseignement philosophique le cours composé par le docte rédacteur de la *Civiltà*,, M. F. J. aurait pu ajouter celui auquel j'appartiens ; et je serais bien heureux que, dans toutes nos écoles, on donnât assez de temps à l'étude de la philosophie pour que ce cours pût être mis entre les mains des élèves. Malheureusement, il n'en est pas ainsi dans la plupart des colléges catholiques, et même dans un certain nombre de séminaires, on consacre à peine une année à cette étude si importante. Pour tout renfermer dans un espace si étroit, il faudrait pouvoir mettre entre les mains des élèves un abrégé très-succinct, et pourtant assez complet. Rien ne serait donc plus important, dans l'intérêt de la saine philosophie, que de pouvoir offrir à nos écoles un livre semblable, au moment où partout on sent l'insuffisance des traités dont on s'était servi jusqu'à ce jour.

Or, je n'hésite pas à le dire, ce livre existe ; c'est l'abrégé que le R. P. Tongiorgi a fait lui-même de son cours complet de philosophie. Tandis que ce dernier ouvrage sera pour les maîtres d'une grande utilité, l'abrégé clair, lumineux, méthodique, que les élèves auront entre les mains leur suffira pour retenir la substance de la doctrine et fixer les enseignements donnés en classe par les maîtres. Ce livre m'a paru si bien approprié aux besoins de l'enseignement dans notre pays qu'il m'a déterminé a faire un sacrifice dont je ne parle que pour montrer combien je suis désintéressé dans cette question. J'ai renoncé à faire paraître un cours plus étendu de philosophie que j'avais composé, et j'ai demandé au R. P. Tongiorgi l'autorisation d'éditer en France son *Compendium*.

Mais, s'il fallait en croire M. F. J., je me serais trompé, et l'adoption de ce livre dans nos écoles serait un *recul dans le mouvement qui s'opère en faveur du Docteur angélique*. C'est là un verdict bien sévère : heureusement il n'est pas sans appel. Je veux bien admettre que l'autorité de M. F. J. est très-grande, quoiqu'il soit en général très-permis de faire peu de cas des autorités anonymes, mais je ne serai peut-être

pas trop téméraire en supposant qu'elle n'est pas plus grande que celle de Mgr Malou, cette lumière de l'Episcopat belge. Ce prélat si savant et si *romain* a adopté le cours du P. Tongiorgi pour son petit séminaire, précisément parce qu'il y a reconnu les qualités que lui refuse M. F. J., une supériorité incontestable de fond et de forme, et de plus un discernement exquis dans le choix des opinions. *Tanto pondere doctrinæ, tanta ratiocinii vi et perspicuitate sermonis eminent, quinimo tam eximio opinionum delectu præstant ut ea præ cæteris... adoptaverimus.*

Mgr l'évêque de Liége est encore plus exprès : il adopte l'ouvrage du P. Tongiorgi parce que, en ontologie et en psychologie, cet auteur a su éviter la vaine nouveauté et s'est attaché à la tradition de l'école catholique. *Præstant enim*, dit cet illustre Prélat, *illæ institutiones facilitate sermonis, ratiocinii perspicuitate et firmitate, sana atque eximia doctrina : eas opiniones psychologicas et ontologicas exhibent, non quæ vanam novitatem redolent, sed quas docta scholæ catholicæ corona tradit, tacente vel approbante Ecclesia.*

Je pourrais encore citer en faveur du livre du P. Tongiorgi bien d'autres autorités. Ne parlons pas, si l'on veut, du Collége romain où ce livre est enseigné depuis plusieurs années par l'auteur lui-même. Au moins, ne saurait on avoir aucun motif de récuser le suffrage du Collége de la Propagande, qui n'est plus sous la direction de notre Compagnie, et où ce même cours vient tout récemment d'être adopté. M. F. J. me permettra de croire qu'en se mettant de niveau avec ces deux grandes écoles, nos séminaires ne *reculeraient* en aucune manière et qu'ils accompliraient au contraire un véritable progrès.

Mais enfin, quel est, aux yeux de ce sévère censeur, le crime du P. Tongiorgi ? C'est qu'en certains points, qu'il plaît à M. F. J. d'appeler fondamentaux, cet auteur a cru pouvoir s'écarter de la doctrine de saint Thomas. Ces points fondamentaux on veut bien nous les indiquer. Ce sont les questions *de la matière et de la forme, de l'essence et de l'existence, de la substance et de l'accident*. Sur ces trois questions, je puis en écarter au moins une : celle de l'essence et de l'existence ; je nie que le P. Tongiorgi ait à ce sujet une doctrine différente de celle de saint Thomas. Il ne nie pas que dans les êtres contingents, l'existence soit réellement distincte de l'*essence possible* ; ce qu'il nie, c'est que, même dans ces êtres, l'existence soit distincte de l'essence actuée. Mais n'est-ce pas une chose évidente ? Qu'est-ce donc que l'existence sinon l'actuation d'une essence possible ? M. F. J. prétendrait-il, par hasard, comme un thomiste de mes amis, qu'il conçoit très-bien l'essence du monde actuée dès l'éternité sans que pour cela le monde exis-

tât ? Et est-ce bien en mettant sur le compte de saint Thomas des absurdités pareilles, que nous nous imaginerons favoriser la restauration de sa doctrine ?

Restent deux grosses questions, celle de la substance et de l'accident, et celle de la matière et de la forme. Ces questions, il ne peut entrer dans ma pensée de les traiter ici en quelques lignes. Si mes occupations me le permettent, je vous demanderai la permission, Monsieur le Rédacteur, d'exposer à vos lecteurs au moins la seconde qui est moins connue en France et sur laquelle ailleurs s'agitent d'ardents débats. J'espère que de cette étude résultera pour eux tous la conviction que cette question doit être regardée dans les écoles catholiques comme une question ouverte au sujet de laquelle il est parfaitement loisible de soutenir le pour et le contre, sans qu'aucune des deux parties ait encore le droit de condamner absolument la partie adverse.

Que le R. P. Liberatore et M. F. J. soutiennent à ce sujet l'opinion de saint Thomas, qu'ils fassent valoir les arguments qui militent en faveur de cette opinion et résolvent de leur mieux les difficultés qu'on lui oppose ; nous applaudirons à leurs efforts et nous leur souhaiterons de tout notre cœur un plein succès. Mais ils nous permettront d'attendre pour donner une adhésion absolue à cette théorie qu'on ait apporté en sa faveur des preuves évidentes. La révélation divine a seule le droit de se passer de semblables preuves, et encore l'assentiment que nous lui donnons est-il autorisé par des motifs de crédibilité pleinement satisfaisants pour notre raison.

Mais pour une théorie purement philosophique, il ne saurait suffire de l'appuyer sur l'autorité d'un nom, ce nom fût-il même celui de saint Thomas. On a beau nous dire que la doctrine de ce grand maître est tout d'une pièce et qu'il faut la prendre ou la rejeter tout entière. De semblables injonctions ne tendraient à rien moins qu'à faire régner dans nos écoles l'*Ipse dixit* qu'on nous a tant reproché. Nous ne saurions y consentir. Nous donnerons, même en philosophie, une grande part à l'autorité ; mais jamais nous ne la substituerons à l'évidence. Nous lui accorderons le droit d'incliner l'esprit, mais non pas celui de commander un assentiment absolu. Nous défendrons les intérêts de la tradition, mais nous maintiendrons ceux du progrès : nous ne serons pas novateurs, mais nous ne serons pas non plus rétrogrades ; nous serons partisans de l'unité dans les choses certaines, mais nous ne permettrons pas qu'on restreigne la liberté dans les choses douteuses. C'est ainsi que nous concilierons à notre noble cause les sympathies de tous les vrais amis de la science et que nous ôterons à nos adversaires

tous les prétextes dont ils pourraient se servir pour nous combattre.

Or c'est aussi de la sorte que nous demeurerons fidèles à l'esprit de saint Thomas, tout en nous écartant peut-être en quelques points de la lettre de son enseignement. Quoi qu'on en dise, nous demeurons persuadé que s'il revenait parmi nous, cet esprit si large, qui sait si bien concilier le platonisme de saint Augustin avec le péripatétisme d'Aristote, ne tiendrait pas pour non avenus tous les travaux que l'esprit humain a accomplis depuis cinq siècles. Nous croyons qu'il reconnaîtrait pour son héritier l'incomparable Suarez, malgré les modifications de détail que ce père de la scolastique moderne s'est permis d'introduire dans la doctrine traditionnelle. Quand ce grand homme parut, il se trouva aussi des partisans trop zélés de la tradition qui l'accusèrent d'innover. Qu'on me dise maintenant si la doctrine de saint Thomas ne lui a pas bien plus d'obligations qu'à ces thomistes plus rigoureux qui n'ont jamais voulu consentir à laisser discuter le moindre iota de la doctrine du maître.

C'est ainsi que le Père Tongiorgi entend en pratique le respect pour la tradition, et nous ne pensons pas qu'on lui en demande davantage. Nous demeurons donc convaincu que sa philosophie aura en France un grand succès, et, quoi qu'en dise M. F. J., nous sommes également persuadé qu'elle contribuera puissamment à la grande restauration que nous désirons aussi ardemment que lui.

Veuillez agréer, etc.

H. Ramière, S. J.

Comme l'estimable auteur de cette lettre, nous croyons que l'étude de la scolastique ne peut être féconde qu'à la condition d'être intelligente : malgré notre admiration pour l'Ange de l'Ecole, nous ne pensons pas qu'il faille le suivre aveuglément et sans discussion, ce qui serait la négation de la science. Nous devons nous borner ici à cette déclaration assurément bien simple, et à laquelle M. F. J. adhérera sans aucun doute. Le temps ne nous a point permis de lui communiquer la lettre du R. P. Ramière avant sa publication.

E Hautcœur.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES.

Deuxième article.

III.

Au faîte du symbolisme des catacombes juives, nous rencontrons les emblêmes qui voilent la croyance et les espérances sacrées. Le nombre en est grand, et quoique nous voulions nous borner tout d'abord aux symboles qui concernent le temps, et réserver ceux qui expriment le dogme de la vie éternelle, le champ demeure vaste et fécond. On le diviserait à bon droit en trois parts : l'une se rapporte à la fête des Tabernacles; la seconde au livre de la Loi, et la dernière aux sacrifices Mosaïques.

Les habitants de Jérusalem et de la Judée mandant à leurs frères d'Égypte la mort d'Antiochus et la réconciliation du temple, les invitaient à célébrer, par une nouvelle scénopégie, dans le prochain mois de Casleu, la fête de la Dédicace (1). Cette solennité se conserva par la suite : elle apparaît comme un lien de foi et d'amour entre les Juifs dispersés, et nous sommes assurés que ceux de Rome en jugeaient ainsi. En effet, leurs sarcophages et inscriptions reproduisent souvent une série d'emblêmes qui s'y rapportent.

(1) II Macchab., I, 9 seqq.

Le candélabre est le plus usité de ces signes mystérieux, et sa forme rappelle exactement celle que lui prête le bas-relief de l'arc de Titus. Sans doute, une religieuse émotion agitait la main qui grava si fréquemment cette image aimée et sainte. Le candélabre était là, dans l'enceinte du Capitole, partageant la captivité des douze tribus. Ses lampes ne s'allumaient plus pour les solennités d'Israël (1), mais son souvenir se liait encore aux espérances messianiques, à l'attente de Celui qui est lumière, et que saint Jean vit au milieu de sept candélabres d'or. Hélas! vain espoir et attente inutile! La lumière avait lui dans les ténèbres, et Israël ne l'avait pas comprise.

Le candélabre est quelquefois accompagné des ciseaux destinés (2) à en aviver les flammes; mais dépourvu d'une signification spéciale et mystique, cet instrument est plus ordinairement omis par le sculpteur. Il en eût été de même du vase de l'huile bénite, si la tradition n'y eût attaché une importance singulière. On racontait sous les tentes de l'exil (3) qu'au jour où les Asmonéens vainquirent les oppresseurs de la nation et délivrèrent le temple, ils entrèrent dans les saints parvis pour célébrer la fête des Tabernacles. Or, les vases qui contenaient l'huile nécessaire au candélabre pendant les huit journées de la solennité, avaient été profanés par les Gentils, un seul excepté qui se trouva encore muni du sceau sacerdotal. Il servit donc au ministère divin, et, chose miraculeuse! seul, il alimenta durant la semaine entière les lampes du chandelier sacré : en mémoire de ce prodige, les princes du peuple avaient institué des actions de grâces annuelles et ajouté à l'antique splendeur de la fête des Encénies. Ce récit merveilleux d'une des dernières faveurs que Dieu eût accordées à la race d'Abraham, était trop

(1) II Macch., I, 8.
(2) Exod., XXV., 38.
(3) *Cimitero*, p. 42.

consolant sur la terre étrangère, pour qu'on le négligeât et que le symbolisme ne s'étudiât pas à le perpétuer. Mais, encore une fois, Celui dont le nom est une huile épandue, avait paru en Bethléem de Juda; la source d'huile qui annonçait sa naissance avait jailli parmi les juifs du Transtévère (1), et la synagogue insensée s'obstinait à le rejeter, à ne pas recevoir cette huile céleste en sa lampe éteinte et obscure.

Les descriptions que la Bible, les commentateurs rabbiniques et l'usage traditionnel lui-même nous ont transmises de la fête des Tabernacles, disent avec quelle joie le peuple se rassemblait sous les tentes de feuillage, au son de la trompe ou corne de bélier, et agitait les palmes vertes, les rameaux de citronnier, le *lulab*. Tous ces emblêmes sont fréquemment reproduits dans le cimetière de la *Via Appia*, mais surtout le dernier. Qu'on imagine un petit faisceau de plantes aromatiques, fortement serrées l'une contre l'autre de manière à ressembler au fruit du citronnier et de l'oranger; au milieu s'élève un rameau vert de palmier: tel est exactement le לולב (*lulab*) que divers auteurs n'ont pas bien compris. Celui de notre hypogée hébraïque diffère un peu du *lulab* des monnaies de Simon l'Asmonéen et se rapproche davantage de la forme que lui prêtent les verres et coupes publiés par le R. P. Garrucci. Peut-être est-ce là le bouquet de myrrhe que l'épouse des Cantiques pressait sur son cœur, comme un poétique symbole de son bien-aimé (2). Dans les cérémonies prophétiques du temple, le même signe sacré dut rappeler le Rédempteur du monde, le Roi de toute paix et de toute justice. Car la fête des Tabernacles est la fête du désert et de la terre promise, du servage et du triomphe, de la captivité suivie d'un empire universel, la fête nationale par excellence, l'union intime des tribus et des familles.

(1) La basilique de Sainte-Marie *trans Tiberim* conserve ce *fons olei*, près du tombeau de saint Jules I.

(2) *Cantic.* I, 12.

La colonie juive de Rome en a désiré et rêvé le retour, mais il ne lui sera pas donné d'en revoir les magnificences jusqu'à l'heure où elle entrera sous les pavillons bénis de la sainte Église romaine.

La seconde idée génératrice du symbolisme judéo-romain, est l'idée de la *Loi*, et à vrai dire elle tient étroitement à la première, puisque Moïse (1) ordonna de lire les saints Livres au peuple assemblé à l'ombre des tentes du Seigneur, en l'année de la rémission. Aussi, les monuments hébraïques réunissent souvent le livre de la Loi au candélabre et aux emblèmes analogues. Quelquefois le volume sacré apparaît lui-même, comme dans l'inscription funèbre du scribe *Deutérus*, sous une forme cylindrique ou rectangulaire. D'autres fois, le sculpteur a gravé au trait l'image d'une cassette munie d'une serrure et d'un couvercle à bâtière : c'est le γλωσσόκομον des Grecs, le coffret où les particuliers gardaient les manuscrits de la Bible (2). Un sarcophage décrit par le R. P. Garrucci, offre encore la représentation très-distincte des riches édicules destinés dans les synagogues aux Livres saints. Deux colonnes et un fronton triangulaire encadraient la table sur laquelle reposait l'arche du volume sacré. Cette arche était ornée de tentures dont les plis gracieux environnaient la table; de longs rideaux recouvraient l'édicule tout entier (3).

La dernière classe de symboles comprend les têtes de bélier et de taureau, isolées ou juxtaposées, le veau des holocaustes ou cette génisse rousse dont les peintures chrétiennes des catacombes révèlent le sens allégorique quand elles la repré-

(1) *Deuter.*, XXXI, 10-11. Cf. II *Esdr.*, VIII.

(2) *Cimit.*, p. 69. — *Vetri.*, p. 35 et tab. XIV, n. 6.

(3) *Cimit.*, p. 16, et la lithographie jointe au même ouvrage. — Cette description est appuyée par les verres des catacombes et explique bien le nom de היכל (*ædificium altum et magnificum, palatium*) que les rabbins donnent souvent à l'armoire de la *Loi*.

sentent aux pieds du Bon-Pasteur. Ce sujet est parfaitement traité dans l'épitre connue sous le nom de S. Barnabé (1), et les développements auxquels se livre l'auteur montrent l'importance que les Hébreux de l'âge apostolique attachaient à ce symbole.

Les symboles de la fête des Tabernacles, de la Loi, des Sacrifices, sont parfois réunis tous ensemble, comme sur le sarcophage que nous avons cité plus haut, et alors ils composent un grand et solennel tableau qui rappelle cette conclusion de saint Barnabé : « Ces allégories, qui sont claires « et manifestes pour nous, demeurent obscures pour les « Juifs, parce qu'ils n'ont pas écouté la voix du Sei- « gneur (2). » Les catacombes juives de Rome prouvent ainsi l'accomplissement et la divinité des prophéties où furent annoncés l'aveuglement et l'endurcissement d'Israël : c'est un argument théologique qui a sa gravité et sa valeur.

IV.

Les inscriptions des cimetières hébraïques aident beaucoup à l'intelligence des vérités cachées sous le voile du symbolisme.

(1) *Ep. Cathol. S. Barnabæ apostoli*, n. VIII. « Voyez, dit-il, comme le « Seigneur nous parle en parabole : cette victime est Jésus ; les pécheurs « qui font l'oblation sont les hommes qui l'ont offert à la mort; mais « maintenant ils ne sont plus pécheurs et ne sont plus réputés pécheurs. « Les ministres qui répandent la cendre sur le peuple sont ceux qui « nous annoncent la rémission des péchés et la purification du cœur, et « à qui il a donné la puissance de prêcher l'Évangile ; et ils sont douze « pour le témoignage des tribus, car il y a douze tribus en Israël. Mais « pourquoi trois ministres font-ils cette aspersion ? Pour témoigner « qu'Abraham, Isaac et Jacob furent grands devant le Seigneur. Mais « pourquoi la laine élevée sur le bois? Parce que la royauté de Jésus a « apparu sur le bois..... Et pourquoi la laine et l'hysope réunies? « Parce que, dans son règne, viendront des jours mauvais et impurs dans « lesquels nous serons sauvés, car l'hysope guérit la corruption de la « chair malade. »

(2) *Ep S. Barn.*, loc. cit.

Prêtons notre attention à cette antique parole, et nous y reconnaîtrons sans doute un écho lointain de la grande voix du Sinaï et de Jérusalem : la main divine qui frappait la harpe sacrée s'est retirée aux cieux, mais les cordes frémissent et vibrent encore, et de leur harmonie qui s'éteint, saluent l'Église naissante dont il est écrit :

« Lève-toi, ô ma gloire, éveille-toi, psaltérion et cithare !

« Je m'éveillerai dès l'aurore, je confesserai vos louanges parmi les peuples, Seigneur !

« Et je vous dirai un hymne au milieu des nations (1). »

Or, toute l'épigraphie judaïque de la Rome souterraine (2) semble l'expression d'une double pensée : l'idéal du véritable fils d'Israël, el le grand problème de la mort.

L'épithète de *Benemerens* donnée par les Gentils, les Juifs et les chrétiens aux personnes ravies à leur amour, prend un sens très-différent suivant le principe qui l'inspire. Dans le style païen, elle indique l'urbanité des relations civiles,

(1) *Psalm.* LVI, 9 seq.

(2) Toutes les inscriptions juives publiées jusqu'à ce jour se partagent en deux classes. 1° Celles qui précèdent le Xe siècle sont grecques et latines; on n'y voit rien d'hébreu, sinon de très-courtes formules, des acclamations en sigles (*a*), et alors les caractères sont empruntés à l'alphabet rabbinique ou dérivés du palmyrénien et du phénicien cursif. 2° Lorsque, au Xe siècle, les études de littérature et d'histoire nationales reprirent faveur dans les synagogues d'Occident, les épitaphes furent parfois écrites en hébreu, mais on n'en connaît point de date certaine antérieure au XIIe siècle; ainsi l'inscription trilingue de Tortose, dont M. Renan (*b*) faisait naguère assez grand bruit en l'attribuant au VIe siècle, semble au R. P. Garrucci plus jeune d'au moins quatre cents ans. Les inscriptions de la catacombe Randanini appartiennent sans aucune exception à la première catégorie. Voyez *Cimitero*, p. 23 et suiv., et cette *Revue*, tome VI, p. 452.

(*a*) Une inscription grecque du musée de Latran donne le singulier exemple d'une seule lettre hébraïque insérée dans un nom hellénique : ΒΑΡΨΕΟΔΑ. De pareils exemples serviraient utilement à déterminer l'ancienne prononciation des langues sémitiques.

(*b*) *Revue arch.*, 1860.

une apparente vertu, tout au plus une prudence vaniteuse et drapée dans un lambeau de philosophie stoïque. Pour l'Église du Christ, c'est le synonyme des biens de la grâce, des charmes de l'innocence, de l'énergie de notre foi, des infinies tendresses de la charité surnaturelle. La synagogue, instruite à l'école de la révélation, nourrie des saintes Lettres et des traditions patriarcales, se faisait une idée presque intermédiaire du *bien* et du *mérite*. Elle semble quelquefois le réduire à d'étroites proportions, mais elle l'agrandit souvent. Si elle s'arrête parfois à la sainteté légale, aux cérémonies, aux rites figuratifs, aux œuvres extérieures, elle entrevoit aussi à travers cette ombre, la justice intérieure qui orne et sanctifie l'âme, même dès cette vie ; et par-delà, une justice plus haute, une sainteté d'un nouvel ordre, une perfection souveraine et inhérente à l'intelligence, au cœur, à la volonté (1). Suivons dans le détail cette théorie théologique.

Les épitaphes judéo-romaines louent fréquemment la douceur et la beauté de la vie : *dulcis*, καλῶς βιώσας, καλῶς ἔζησας ; ce caractère heureux qui donne à l'esprit tant de charme, d'aménité, de fraîcheur : εὐψυχής ; ce mélange de qualités naturelles et de grâces divines qui compose une bonne âme, *Anima bona* (2), expression évidemment empruntée à la Bible : « Puer autem eram ingeniosus et sortitus sum *animam bonam* (3). » Cette sorte d'emprunts faits au texte sacré, et, nous le verrons, dans une large mesure, marque bien la supériorité morale d'Israël sur les Gentils : la Bible, en effet, parle d'une bonté plus excellente que la bonté simplement humaine, et la Synagogue répétant dans ses hypogées obscurs les enseignements de Salomon, y est plus docte et plus sage que les philosophes applaudis au Forum. Citons le beau

(1) Voyez plus loin, n° v.
(2) *Cimitero*, p. 44.
(3) *Sap.* VIII, 19.

commentaire qu'elle nous a laissé de ce mot si aimable : καλῶς βιώσας.

ZΩTIKOC · APXΩN · ENΘAΔE
KEIME · KAAΩC BEIΩCAC
ΠAντΩN · ΦΩOC KAIΓNOCIOC
πACI εὐΠPεπείAι · ANΔPIAI
ΩNHCI μετATΩN ΔIKAIΩN
H KOIMHCIC COY

« Zoticos, archonte, je dors ici, ayant noblement vécu, « ami de tous, connu de tous pour (ma) distinction de « mœurs, (ma) force virile, (ma) bienfaisance. Parmi les « justes ton sommeil ! (1) »

C'est encore l'éloge que mérita Alexandre (2) : « Anima bona et omniorum (*sic*) amicus ; » il est dit de Sabine et de plusieurs autres, qu'ils étaient « aimés de tous, ennemis de « personne (3), » et nous rencontrerons entre les magistrats de la colonie judéo-romaine, le *Prostates* Caius, patron des étrangers et des pauvres. — Il y a là quelque étincelle de la charité des premiers temps, quand ce peuple était le peuple de Dieu. — Mais les livres sapientiaux distinguent si soigneusement les hommes qui sont dignes et ceux qui sont indignes de notre amitié, ils condamnent si hautement l'affection accordée au pécheur et à l'insensé, que les inscriptions de la catacombe Randanini sont très-prudentes en ce point.

(1) *Nuove Epigr.*, p. 12. Les restitutions proposées par le R. P. Garrucci sont fort justes et savamment imaginées. Il n'est pas besoin de signaler les erreurs du texte lui-même.

(2) *Cimit.*, p. 44.

(3) *Ibid.*, p. 55. Cette formule se retrouve dans les monuments chrétiens. Voyez *Esquisse de Rome chrétienne*, par Mgr Gerbet, t. I, p. 193.

En voici la preuve :

ἐνΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΕΥΤΥΧΙΑΝΟ ΑΡΧΟΝΤΙ
ΣΥΝΒΙΟ ΑΞΙΩΝ ΕΥΨΥΧΙ
ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΔΙΚΕΩΝ
Η. ΚΥΜΗΣΙΣ ΑΥΤΟΥ

« Ici gît Eutichien, archonte, ami (*conviva*) *des justes*, âme bonne. Avec les saints son sommeil ! » (1) Il n'est pas difficile de remarquer dans ces paroles une imitation d'un passage de l'Ecclésiastique (2) : « Viri justi sint tibi convivæ, et in timore Dei sit tibi gloriatio. »

La fermeté, la constance, une vie irréprochable, une innocence qui n'a pas connu de souillures, sont encore louées sur les monuments hébraïques et d'après la même inspiration biblique. La qualité d'ἄμεμπτος donnée à un docteur de la loi, celles d'ὅσιος, d'ἄμεμπτος, de θεοσεβής, de *sanctissimus*, sont tout autant d'allusions au texte sacré. Qui sait si l'apôtre saint Paul, élevé aux pieds de Gamaliel et connaissant l'emploi fréquent de ces expressions dans la langue de la sépulture et des tombeaux, ne les a point réunies à dessein pour célébrer « notre Pontife, saint, sans péché, sans souil- « lure, séparé des pécheurs, exalté par dessus les cieux, qui « n'a pas besoin de se purifier lui-même par les sacrifices « légaux ? » (3)

(1) On remarquera avec le P. Garrucci (*Cimit.*, p. 35), que le graveur a confondu deux formules et les a mêlées ensemble, au lieu d'employer constamment ou le nominatif ou le datif.

(2) C. IX, 22.

(3) *Hebr.* VII, 26 seqq. Les trois premières épithètes se retrouvent identiquement dans nos inscriptions gréco-judaïques ; la quatrième a son équivalent dans le *conviva justorum*, et la cinquième est parallèle au souhait : *cum justis dormitio tua !* Ce rapprochement est d'autant plus singulier que toutes les expressions qui, dans les épitaphes, désignent la sainteté, sont comprises dans le texte de l'Apôtre. Saint Paul y ajoute

La sainteté légale est symbolisée sur une tombe par l'urne destinée aux ablutions figuratives, et sur une autre, par le couteau de la circoncision. Aussi, si les enfants eux-mêmes reçoivent le titre de « justes » et de « saints », n'accusons pas la Synagogue d'errer touchant la faute originelle : elle en confesse l'existence en rappelant le rite de la circoncision ; et en même temps elle enseigne le dogme de la réparation de l'homme déchu, de sa justification par la grâce divine et le ministère sacerdotal.

A voir la famille et la société conjugale telles que le paganisme les avait faites, on n'y saurait reconnaître l'œuvre immédiate de Dieu, l'effet de sa volonté particulière, l'objet de ses enseignements et de ses ordres formels. Au contraire, la théologie des catacombes judaïques leur garde une place d'honneur et les environne de respect : pour elle, la femme est la compagne et l'aide de l'homme, semblable à lui, élevée jusqu'à ses pensées et ses sentiments les plus sacrés. Le mariage conserve un rayon de sa noblesse et de sa dignité primitives : l'épouse partage la vie même de l'époux, et comme pour rendre plus évidente la force de ce lien, *Allienus* donne à *Marcia* son épouse, le nom de σύμβιος ἴδιος (1), qui dit clairement l'intimité et l'indissolubilité de cette société surnaturelle (2). Plusieurs fois nous lisons sur le sépulcre des femmes juives quel amour pieux elles consacraient à leurs maris : ainsi

Η ΔΟΞΑ
ΣΟΦΡΟΝΙ
ΟΥ · ΛΟΥΚΙΑ
ΛΑ ΕΥΛΟΓΗ
ΜΕΝΗ ·

un trait absolument spécial au Christ pour montrer l'excellence et la divinité de ce Pontife éternel.

(1) *Nuove Epigr.*, p. 7.

(2) Oui, surnaturelle : nous espérons développer cette haute vérité dans la troisième partie de notre *Théologie des Catacombes*.

« La gloire de Sophronius ! Lucilla ! Qu'elle soit bénie ! (1) » Ainsi encore : « Tharsis Julia Emilia, (âgée) « de 40 années. Tu as bien vécu avec ton époux ! Merci de « tes soins prévoyants et affectueux ! (2) » Accents vraiment touchants, touchantes actions de grâces qui se complètent par ces autres paroles plus graves et plus solennelles :

ΣΕΜΠΡΩΝΙΟΥϹ ΒΑϹΕΙ
ΛΕΥϹ ΑΥΡΗΛΙΑΙ ΚΑΜΕΡΕΙΝΑΙ
ΚΟΖΟΥΤΕΙ ΒΟΝΑΙ ET
ΔΙϹΚΕΙΠΟΥΑΙΝΑΙ ΒΟΝΑΙ
ΚΟΥΝ ΚΟΥΑ ΒΙϢΕΙΤΑΝΝΕΙϹ ΧΖ
ΦΗΚΙΤ
ΚΟΖΟΥΤΕΙ ΒΜ.

« Sempronius Basiléus à Aurélia Camérina, *épouse bonne « et de discipline bonne*, avec laquelle il a vécu 17 ans. Il a « fait (ce tombeau) à son épouse bien méritante (3). »

Nous devons rapporter au même ordre de pensées, l'éloge si fréquent que les parents font de leurs enfants « très-doux, » — « très-aimables, » — « pleins d'amour pour leur père, leur mère, leurs frères ; » mais surtout l'honneur rendu à la viduité et à la virginité. — Le loculus d'Agentia (4) marque qu'elle n'eut qu'un mari : ΜΟΝΑΝΔΡΟϹ, et montre ainsi que la polygamie, même successive, n'était guère en estime chez les Juifs d'Italie. On aimait aussi à rappeler la virginité comme un des charmes de la vie, et on

(1) *Cimitero*, p. 68.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, p. 67. Cette inscription est d'un latin très-corrompu, mais écrite en caractères grecs.
(4) *Ibid.*, p. 68.

déposait ce souvenir comme une couronne sur le lit de la mort :

« A Dulcitia, vierge, fiancée. Pancharis, gérusiarque a fait (ce sépulcre) à sa fille. En paix ton sommeil ! » (1)

Cette esquisse de la sainteté judaïque n'est assurément qu'une ombre de la vie chrétienne; mais rapprochée de la justice et de la philosophie païennes, elle apparaît comme une lumière dans la nuit, comme l'aube du grand jour, jaillissant d'une source que la main de l'homme n'a pas creusée, de la révélation de Dieu par les patriarches, Moïse, et les prophètes. Le plein midi date du moment où le Fils de Dieu commença la prédication de l'Évangile, et réunit autour de lui les éléments de son Église. Alors Jésus vit Nathanaël venant à lui, et il dit : « Voici vraiment un Israëlite en qui il n'y a point de fraude. » Et Nathanaël lui répondit : « Maître, tu es le fils de Dieu, tu es le roi d'Israël (2). » Or, l'on rencontre dans la catacombe hébraïque de la voie Appienne, une inscription qui offre un rapprochement avec cette scène biblique :

A
MARCIA BON IV
DEA DORMI · TV
A · I · BONIS

« Marcia, *bonne juive*, que ton sommeil soit parmi les biens (3). » L'analogie entre *vere Israelita* et *bona Judœa*, outre qu'elle peut servir à l'exégèse du nouveau Testament,

(1) *Cimitero*, p. 69.
(2) Joan. I, 47.
(3) *Cimitero*, p. 34. La même idée est exprimée sur la tombe de *Poimenis*, qui est nommée H OCIA, *la sainte par excellence*. (*Cimitero*, p. 43.)

inspire au chrétien vivement pénétré de la charité catholique une idée très-belle et très-vraie. De même que Nathanaël représente le judaïsme national de la Palestine, ainsi Marcia, ensevelie avec les emblêmes de sa foi, peut être considérée comme le type du judaïsme dispersé dans l'univers. L'un et l'autre sont appelés véritables et bons Israëlites, mais celui-là confesse la royauté et la divinité du Christ dans les plaines de la Galilée, sur la terre où reposent ses pères : celle-ci meurt dans l'aveuglement et l'exil. Car si Dieu, vérité infinie, ne proclame lui-même notre justice, il nous est inutile d'être *justifiés* par les hommes, et leur louange ne nous sauvera pas des *ténèbres extérieures*. Donc, que ceux qui lisent le témoignage rendu par la Synagogue à la juive Marcia, prient Dieu *qui seul est bon*, de donner à Israël la justice et la bonté de la grâce, de le tirer de son sommeil mortel, et de lui faire reconnaître au-delà du candélabre figuratif, la lumière vivante et vivifiante.

O Israël ! dormitio tua in bonis !

V.

Nous l'avons dit, les catacombes juives renferment des figures et des promesses de la vie future. Creusées d'après le système et la manière des catacombes chrétiennes, elles ont leurs galeries longues et étroites, principales ou secondaires, superposées en plusieurs étages : dans leurs parois s'ouvrent les *loculi*, les *arcosolia* et les portes qui donnent accès dans les chambres sépulcrales. Mais tandis que nos *fossores* emploient un seul mode de sépulture (le *loculus* parfois orné d'un arc surbaissé, d'où il prend le nom d'*arcosolium*), les Juifs romains pratiquaient d'autres sortes de tombeaux dont les caractères particuliers détermineront désor-

mais les hypogées hébraïques (1). Notre plan n'en comporte pas une description, que les archéologues trouveront fort complète dans les publications successives du R. P. Garrucci.

Les corps reposaient en ces fosses, sans bandelettes ni aromates ; mais l'un d'eux avec une amulette représentant la tête de Gorgone entourée de serpents : un autre avec un fragment de candélabre ; plusieurs avec des vases, des coupes et patères antiques. Même par une disposition bien contraire à l'orgueil des Gentils, l'épitaphe s'est quelquefois trouvée à la tête du cadavre, renfermée comme lui dans son cercueil de tuf et de pierre.

Les inscriptions funèbres, inconnues en Palestine avant l'historien Josèphe, qui en voulut imaginer une, d'assez faible mérite, pour Eléazar et les sept frères (2), sont ici très-nombreuses. Gravées ou seulement peintes en rouge, elles disent le nom, les vertus, les dignités du personnage qu'elles recouvrent ; le père, l'époux, le fils, la sœur, la fiancée, etc., qui a pris soin de l'ensevelissement ; elles parlent aux vivants le langage des symboles et du texte sacré ; elles souhaitent enfin la paix du Seigneur à l'âme délivrée de la chair, ou encore *la paix sur Israël*, vœu touchant qui sera exaucé, mais au jour où les derniers enfants de Jacob glorifieront le sépulcre de Celui qu'ils crucifièrent et dont le sang, qui est sur nous un signe de paix et d'espoir, est sur eux une marque de réprobation.

Un intérêt historique s'attache à deux épitaphes où les mœurs judaïques ont laissé leur empreinte. Claudia Aster (3),

(1) Mais parmi ces formes multipliées de sépulture, on n'a point trouvé de tombe verticale : la Palestine n'en offre pas d'exemple non plus, et ainsi l'opinion de Nicolaï, et de ceux qui ont attribué cet usage aux Juifs, est insoutenable.

(2) *De Macchab.*, c. XVII.

(3) *Cimitero*, p. 24.

contemporaine d'Auguste, demande au nom de la loi qu'on protège son *titulus* contre de sacriléges violations : « Rogo vos, facite per legem ne quis mihi titulum dejiciat ! », prière qu'on voit aussi dans les catacombes chrétiennes, tant l'homme désire échapper au tourbillon du temps, et trouver le repos dans l'immobilité du cercueil. Et comme le voyageur se console des peines du chemin par l'espérance de s'asseoir enfin parmi ses amis et entre ses frères, ainsi faisait Julia Aphrodisia, quand elle réclamait (1) instamment une place dans la tombe de son mari, lorsque...

IVLIA · AFRODISIA
AVR · HERMIATI COIVGI
BENEMERENTI · FECIT · ET
PETIT ET ROGAT VTI LOC
EI RESERVETVR VT CVM
COIVGE SVO PONATVR
QVAM DONEC

Ce *quam donec*, est expliqué dans une épitaphe de l'âge des Antonins, publiée par Grüter (2). On y lit : « Ut quandoque (*quandocumque*) ego esse desiero, pariter cum eis ponar. » Mais notre formule, avec sa réticence pleine de mystère, éveille dans l'âme de plus hautes pensées : le temps qu'elle indique n'est pas seulement l'heure fatale de la mort comme pour les païens, c'est plutôt l'heure où commence la vie bienheureuse, où l'on échange la terre contre le ciel et les ombres de l'une contre les splendenrs de l'autre.

La synagogue, en effet, enseignait l'immortalité de l'âme, et les grandes destinées qui naissent de la tombe. On entend soutenir aujourd'hui que « le rôle d'Israël n'était pas de

(1) *Nuove Epigr.*, p. 7.
(2) Tome I, p. 607.

résoudre le problème de l'âme individuelle; qu'aux époques mêmes où les Juifs imposèrent leur pensée au monde, ils ignoraient l'immortalité *philosophique* ; que le dogme de l'immortalité de l'âme, dans le sens philosophique du mot, n'apparut qu'assez tard dans le christianisme, car l'utopie d'Israël, continuée bien réellement par l'Église naissante, ne consistait pas *à créer un monde pour servir de compensation et de réparation* au monde présent, *mais a changer les conditions de celui-ci* (1). »

Or, à cette date où l'on rapporte l'invention chrétienne du dogme de la vie future, la Synagogue le professait clairement. Sa haine envers l'Église exclut la possibilité d'un emprunt que les rabbins auraient fait à nos saints Docteurs, et son inertie intellectuelle, souvent invoquée par nos adversaires, nous force de reconnaître dans la théorie d'une existence future et personnelle de l'âme humaine, la tradition antique et constante d'Israël. Certes, l'Ancien Testament suffit à se venger lui-même et à confondre les rationalistes qui l'accusent d'un matérialisme grossier, mais l'on aimera d'entendre sur ce point la théologie des catacombes juives.

Pour elle, l'homme ne meurt pas tout entier : il ne se dissipe pas comme une ombre, ne disparaît pas sans retour, ne s'évanouit pas à jamais; mais, à son dernier jour, il s'endort, son corps sommeille pour un temps, et l'âme qui veille et vit dans une sphère surnaturelle, redescendra enfin jusqu'à lui et dissipera les ténèbres de la nuit où il est enseveli. Ainsi dans les inscriptions judaïques de Rome, le mot lugubre de *mort* ne se rencontre pas, mais bien celui de *sommeil*, de *repos*, de *dormition* (*dormitio*, κοίμησις). Le mort est *couché*, son cercueil est un *lit* (κοίτη). Un langage

(1) Voyez *le Livre de Job*, traduit de l'hébreu par E. Renan, *passim* et surtout pp. LXXXV, LXXXVI et suiv.

si remarquable et si différent des coutumes de la gentilité, ne peut avoir sa raison que dans des croyances et des sentiments particuliers sur la mort : or, ces croyances sont celles de l'Église catholique ; ces sentiments, ceux de nos martyrs : en un mot le dogme net et précis, le dogme philosophique de l'immortalité.

En effet, c'est à l'âme séparée et affranchie du corps, esprit libre et indépendant, que s'adressent le cri de שלום, *pax* ! trois et quatre fois répété sur un même tombeau ; — l'acclamation : *In pace ! Amen !* comprise dans les sigles א : ש : ב ; — la formule : *Et illi sit pax et pax* ! (1), — et surtout le souhait habituel : *Dormitio tua in pace*, ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις σου. Il répugne de ne voir là que la paix du néant absolu ou le calme du *rien*. Souhaiter ce repos est à la fois ridicule, absurde, contraire aux plus chères aspirations du cœur humain, dont la soif d'infini ne s'apaise point par la pensée d'un complet anéantissement. Il répugne également de restreindre cette paix à l'immobilité d'un cadavre et au silence d'un cimetière : donnez ce sens aux expressions que nous avons citées, vous aurez un concert de voix éperdues et presque blasphématoires. La Synagogue contemplait un plus sublime idéal ; elle appelait sur ses fils la bénédiction souveraine de Dieu, la « paix » où le psalmiste espérait dormir et reposer (2), la paix où Tobie voulait que son âme fût reçue (3), la paix dont Siméon disait : « Maintenant, « Seigneur, vous renvoyez votre serviteur, suivant votre « parole, dans la paix (4); » repos éternel de l'esprit dans l'infinie perfection, ravissement des puissances de l'homme

(1) *Cimitero*, pp. 26, 27, etc.

(2) Psalm. IV, v. 9. La formule funèbre : ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις σου, est identique au texte grec de ce passage : ἐν εἰρήνῃ.... κοιμηθήσομαι καὶ ὑπνώσω.

(3) *Et præcipe in pace recipi spiritum meum*. Tob. III, 6.

(4) Luc. II, 29.

par les puissances divines, merveilleuse abondance de toutes les joies et biens spirituels.

Les cimetières hébraïques nous l'apprennent ainsi.

Le lecteur se souvient de *Marcia*, à qui l'on souhaite le *sommeil dans les biens*, *in bonis !* Ce vœu est exprimé dans les inscriptions gréco-judaïques par les mots ἐν ἀγαθοις (1), et n'est que l'abrégé de ce texte biblique : « Anima ejus *in bonis* demorabitur et semen ejus hæreditabit « terram (2), » où l'on remarque une opposition bien déclarée entre le bonheur des âmes séparées de leurs corps, et la félicité terrestre. — L'un des *biens* signalés par le psalmiste est assurément la société des chœurs célestes, la possession de la *terre des justes*, ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΔΙΚΕΩΝ, comme parle une inscription probablement juive (3) avec le Prophète : « Je crois voir les *biens* du Seigneur dans la *terre* « *des vivants* (4). » Lors donc que nous lisons sur les tombeaux de la catacombe Randanini : « Que son sommeil « soit avec les justes ! » — « Que ton sommeil soit parmi les « justes ! » — que devons-nous entendre ? S'agit-il du corps ? Mais il est mêlé aux restes des pécheurs comme à ceux des justes. Ou bien, l'assemblée des justes n'est-elle qu'un amas de cadavres ? Personne ne se résoudrait à le croire. Ces « justes » sont des esprits immortels, des âmes saintes, vivant réellement dans un séjour de bonheur. — Leur nom est incommunicable aux saints de la terre ; ce sont les δικαίοι, les justes par excellence ; et la sainteté de cette vie, pour

(1) Le R. P. Garrucci observe (*Nuove Ep.*, p. 8) que les Juifs, qui emploient si souvent la locution : ἐν εἰρήνῃ, ne la traduisent jamais dans les inscriptions latines par *in pace*, mais par *in bonis*. Par contre, les épitaphes chrétiennes, où la formule *in pace* est si fréquente, offrent à peine un exemple de sa correspondante : ἐν εἰρήνῃ. N'y a-t-il pas là une précaution inspirée par la mutuelle antipathie de l'Église et de la Synagogue ?

(2) *Psalm.* XXIV, 13.

(3) *Corpus inscript. græcarum*, n° 9472.

(4) *Psalm.* XXVI, 13. Cf. *Is.* XXXVIII, 11 ; *Psalm.* CXLI, 6, etc.

accomplie et élevée qu'elle puisse être, reçoit les seuls titres d'ὅσιος et d'ἄξιος. Il existe donc une perfection plus haute que celle qu'il est possible d'atteindre ici-bas, et la théologie catholique la nomme vision béatifique et lumière de gloire.

Peut-être ne sortirions-nous pas des limites de la vérité, si considérant l'origine de la formule : « Que son sommeil « soit *parmi les justes !* » nous voulions y reconnaître un hommage implicite au dogme de la résurrection de la chair. Car cette formule est tirée du psaume premier, où l'idée de la résurrection est assez visiblement contenue pour donner à penser que les Juifs de Rome l'y avaient aperçue, et qu'ils rappelaient ces accents de David dans leurs épitaphes comme un gage et une assurance de triomphe à venir.

Ils envisageaient encore la mort comme un passage qui mène à la véritable patrie. L'acclamation ΕΥΟΔΕ était donc bien placée sur le sépulcre de *Rufilia Pietas* (3) : à l'exilé qui reprend le chemin de sa demeure, n'adresse-t-on pas une félicitation et un souhait d'heureux voyage ?

La synagogue savait que le repos des justes en Dieu n'est pas une sorte d'absorption panthéistique où l'homme perd réellement sa personnalité et son existence, mais une *vie* active et puissante, alimentée par l'essence même de Dieu. « Vis bien, sois bien placée avec les justes, » dit *Honoratus* à son épouse *Petronia* (2); et Rebbit à sa fille : « Et paix, et « paix soit à elle ! Qu'elle se lève dans l'assemblée, et qu'elle « vive dans l'éternité ! » (3)

ולה תה(א) שלום ושלום וקמ(ה) בק(ה)לה
יחי בע(ו)לם

(1) *Cimitero*, p. 52.
(2) *Cimitero*, p. 68 ; *Nuove Ep.*, p. 6.
(3) Mommsen : *Inscrip. Neapol. lat.*, 3492. Nous donnons cette inscription telle que la lit et l'interprète le R. P. Garrucci.

Au 12e siècle une inscription de Bénévent, consacrée à la mémoire du rabbin Jacob, développe un peu plus ces textes laconiques : « Il quitta cette terre, réunit son âme « au *petit faisceau* des *vivants* (1), et il *vit* avec les *justes* « de l'éternité (2). »

C'est pourquoi, lorsque les juifs romains déposaient les corps de leurs frères sur les bords de la Voie Appienne ou dans les flancs du Monte Verde, ils ne croyaient pas que les relations de l'amitié se fussent brisées à l'heure de la mort ou au seuil de la catacombe. Ecoutez ces nobles paroles :

. . . . . νοΜΟΜΑΘΗϹ
ἀσάλευτος ΑΜΙΑΝΤΟϹ
ἔζησεν ἔτη... ΗΜΕΡΑϹ ΙΒ
. . . . . ΔΕ ΜΙΜΗϹΩ ΠΑΤΕΡ
τῶν τεκνῶΝ.... ΤΩΝ
σου μετά.... ΔΙΚΑΙΩΝ

« ....., docteur de la loi, (*constant*), pur : (*il vécut* « .... *années et*) douze jours. Souviens-toi, ô père, (*de tes* « *enfants* ; *avec*) les justes ! » (3)

Il n'est donc point mort tout entier ; son âme vit dans le conseil des saints ; il peut se souvenir (4) de ses enfants, veiller sur eux, les aider de ses vœux et de sa protection. Qu'est-ce cela sinon l'intercession de l'Église du ciel pour

(1) On pourrait tirer de là une interprétation très-belle et très-juste du *Lulab*. (Voyez plus haut.)

(2) *Cimit.*, p. 28. Remarquons ici que plusieurs symboles judaïques : le coq, la palme, la corbeille de fruits... pourraient s'entendre parfois des victoires du ciel ; mais parfois, nous l'avons dit, ils semblent appartenir au symbolisme purement civil.

(3) *Cimit.*, p. 56. Quand même on n'admettrait point les excellentes restitutions proposées par le savant auteur dont nous suivons les traces, les fragments authentiques de cette inscription suffiraient à notre but.

(4) ΜΙΜΗϹΩ est évidemment mis dans l'épitaphe pour μέμνησο.

l'Église de la terre? En retour, celle-ci pénètre jusque dans l'autre monde et sa prière y accompagne les morts :

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ
ΙΩΣΗϹ ΤΟ ΝΗΠΙΟΝ
ΗΔΥΝ ΕΤ Β ΗΗ ΠΡΟ
ΚΟΠΙϹ Ο ΠΑΤΗΡ ΚΡΙϹ
ΠΙΝΑ ΔΕ ΜΗΤ ΠΡΟϹ
ΕΥΧΟΙΟ ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ
ΤΗΝ ΚΥΜΗϹΙΝ ΑΥΤΟΥ

« Ici repose Joses, le doux enfant! (âgé) de deux ans et « huit jours. Procope (était) son père et Crispina sa mère. « Adresse à Dieu des prières, pour que son sommeil soit « dans la paix! » (1) Ce texte est vraiment théologique. C'est un témoignage formel de l'usage où était la synagogue romaine du deuxième et du troisième siècle, de prier pour les morts. C'est encore, entre beaucoup d'autres, une preuve que la formule : *In pace dormitio tua* ! n'est pas seulement la constatation d'un fait, le repos de nos cendres dans le cercueil (2), mais une vraie invocation, un souhait, une supplication, qui monte de la terre vers Dieu.

Une doctrine aussi consolante que celle de l'immortalité de l'âme *dans le sens philosophique du mot*, ne put manquer d'inspirer aux juifs romains une ferme résignation en face des coups que frappe la mort. Et de fait, on leur appliquerait à bon droit une remarque du Dr Northcote (3) sur les chrétiens de l'âge des martyrs. On sera frappé « de ce qu'il y a de « contenu et de modéré dans l'expression de leur douleur, « comparée aux sorties violentes et passionnées que se per-

(1) *Nuove Ep.*, p. 8. Notre traduction diffère un peu de celle du R. P. Garrucci, qui voit dans προσευχοῖο une corruption de προσευχέται. Le sens demeure également remarquable dans l'une et l'autre versions.

(2) C'est là une erreur de Northcote, *op. cit*, p. 179.

(3) *Op, cit.*, p. 166.

« mettent souvent les païens. Parmi ces derniers, nous « voyons des parents privés de leurs enfants ou des veufs « se répandre en reproches très-amers et pour ainsi dire « délirer en levant les mains contre les dieux qui les ont « privés des chers objets de leurs affections. » Parmi les juifs romains une seule plainte s'est rencontrée jusqu'aujourd'hui : « Conjugi benemerenti sed sic non merenti. » Mais elle est calme et douce, et tout nous persuade qu'elle n'a guère trouvé d'écho dans les catacombes hébraïques.

L'abbé J. D.

COMMENTARIUS

IN

PROŒMIUM BREVIARII ET MISSALIS

DE COMPUTO ECCLESIASTICO.

CAPUT I.

De Anno et ejus partibus (*finis* [1]).

HORA.

39. Etymologia. *Macrobius*, *lib. I. c.* 21. *Saturnalium* docet, solem lingua Ægyptia *horum* vocari, inde *horæ* nomen esse. *Apud eosdem*, inquit, *Apollo*, *qui est sol*, *Horus vocatur*, ex quo et horæ 24, quibus dies noxque conficitur nomen acceperunt. Sed verius est, *horam* a voce græca ὥρα deduci.

40. Horarum nomen per trecentos annos Romanis ignoratum fuisse credibile est. Divisio enim diei artificialis in horas 12, et noctis in totidem Romæ non censetur inducta nisi post reperta horologia solaria, quorum primum in foro illud fuit, quod M. Valerius ex Sicilia advectum ad rostra in columna posuit, uti videre est apud *Livium H. lib. XVI. c.* 47. ad annum U. C. 491.

Primis igitur temporibus Romani, quum horologia non haberent, noctem quadrifariam, h. e. *in primam*, *secundam*,

(1) Vid. supra, p. 16 ss.

tertiam, quartam vigiliam dividebant, petito nomine a re militari (1); diem vero bifariam, *ante et post meridiem.*

Plura noctis et diei tempora aliis etiam discreta nominibus apud veteres leguntur.

Sic olim Romanis, diem suum civilem a media nocte auspicatis, hæ ex ordine partes erant: 1. *De media nocte* seu *mediæ noctis inclinatio;* 2. *Gallicinium;* 3. *Conticinium*, quum Galli conticescunt; 4. *Ante lucem;* 5. *Diluculum;* 6. *Mane,* cujus vocis duas notationes *Macrob. Sat. lib. I. c.* 3. affert; 7. *Ad meridiem,* h. e., *ad mediam diem*, seu *dies clarus;* 8. *Meridies;* 9. *De meridie* h. e. *tempus occiduum;* 10. *Occasus solis;* 11. *Suprema tempestas;* 12. *Vespera*, quod a Græcis tractum esse *Macrobius* docet *l. c.;* 13. *Crepusculum;* 14. *Face prima;* 15. *Concubium;* 16. *Intempesta* seu *multa nox*, quæ sc. non habet idoneum tempus rebus gerendis; 17. *Ad mediam noctem* seu *silentium noctis;* 18. demum *Media nox.* Ita *Macrob. Sat. lib. I, c.* 3. et *Censorin. de die nat. in fin.*

Ast *solario* (2) primum, postea *aquario* (3) horologio in

(1) Unicuique ex quatuor istis quadrantibus, in quos noctem partiebantur, tres horas tribuebant; nimirum ii, qui hostium metu excubabant et vigilias agebant, per tres horas vigilabant. Et finita quidem prima vigilia alii excubitores rursus in secundam vigiliam seu in tres alias horas succedebant, et secunda finita vigilia alii similiter in tertiam et a tertia alii in quartam, dum illucesceret.

(2) *Horologium solare,* quod appellant σκιοθηρικόν, quasi *venatorem* (θήρα) seu indagatorem *umbræ* (σκιά) et γνώμονα, a γινώσκω, h. e. stilum, ex cujus umbra horæ diei cognoscuntur in sole, non primum ab *Anaximene* Milesio, Anaximandri discipulo, fuisse inventum, ut ex *Plin. lib.* II, *c.* 76. recentiores falso tradunt, ex eo patet, quod jam tempore Ezechiæ (a. Ch. 712; U. C. 42), in tali horologio decem lineis recessisse sol legatur. Hanc umbrarum rationem a Judæis ad Ægyptios, ab his ad Græcos devenisse, ex horologio Ezechiæ colligunt *Clavius lib.* I. *Gnomon. p.* 7 et *Cornel. a Lap.* in *Is. cap.* 38. Romæ vero nonnisi multo post tempore primum ejusmodi generis horologium statutum fuisse in publico secundum Rostra, in columna, bello Punico primo ex *Liv. l. c.* intelligimus. Quum autem non satis congruerent ad horas lineæ ejus, quia ad clima Siciliæ descriptæ fuerant, post centum fere annos Q. Marcius aliud diligentius ordinatum juxtaposuit.

(3) *Horologium aquarium* quod vulgo et κλεψύδραν dicunt a κλέπτω et

foro positis inventa est horarum distributio. Porro quum tum diem artificialem quam noctem seorsim in duodecim horas æqualiter dividerent, ipsæ horæ diurnæ nocturnæve ita distribuebantur, ut longiores essent æstate diu, breviores noctu, contrariaque ratione perbreves hieme lucis horæ, noctis longissimæ. *Plin. lib. VII. c.* 60.

41. In libris Novi Testamenti diei distributio in duodecim æquales horas more Græcorum et Romanorum apertissime intelligitur (*Joan.* 11, 9; *Matth.* 20, 3). Omnium *primam* ab ortu solis horam ducebant, quæ *sextæ horæ* matutinæ apud nos respondet in æquinoctio; *tertiam* horam numerabant, quam nos *nonam matutinam* in æquinoctio dicimus. *Sexta* semper in *meridiem* cadebat, et sic de aliis. Consuevisse etiam tunc Judæos Romanorum more noctem in quatuor vigilias distribuere, ex scripturis N. T. intelligimus (*Matth.* 14, 25 ; *Marc.* 6, 48 ; 13, 35).

Judæi quatuor præsertim horas diei orationi destinatas habebant, scilicet *primam*, quæ incipit ab ortu solis; *tertiam*, respondentem circiter nostræ horæ nonæ matutinæ; *sextam*, quæ convenit cum meridie; et *nonam*, quæ respondet horæ tertiæ pomeridianæ.

42. Divisio. Horæ aliæ diei sunt, aliæ noctis: *l. A qua ætate.* 5. *ff. Qui testamenta facere possint ; l. Ideoque.* 7. *de usurpat. et usucap.* cit. Illæ *diurnæ*, hæ *nocturnæ* vocantur : *l. Si diurnarum.* 2. *ff. de aqua quotidiana ; l. Capite.* 25. *ff. ad legem Juliam, de Adulteriis.*

ὕδωρ, quia paulatim et quasi furtim aqua detrahitur, est vas vitreum exiguum in fundo foramen habens guttatim aquam destillans, ex cujus diminutione labentis temporis mensura cognoscitur. Quum enim nubilo die incertæ essent horæ, *Scipio Nasica primus Romæ aqua divisit horas æque noctium ac dierum idque horologium sub tecto dicavit anno Urbis* 595. *Hæc Plin.* VII, 60. Apud veteres oratoribus acturis causas forenses præscribebatur tempus dicendi datis clepsydris, quibus finitis vel decursis ultra loqui vetabantur. Atque etiam hodie nonnullis in scholis usus obtinet, ut studiosi ad clepsydram examinentur.

Horæ tam diurnæ, quam nocturnæ aliæ sunt *æquales*, aliæ *inæquales*. Horas *æquales* eas dicimus, quarum unaquæque est vicesima quarta pars diei naturalis æqualiter divisi. Æquales etiam *æquinoctiales* vocamus, quia totum æquinoctialis ambitum in 24 partes æquales dividunt, quo fit, ut horis singulis gradus 15 competant.

Horæ inæquales illæ dicuntur, quarum unaquæque est pars duodecima tum diei artificialis æqualiter divisi, tum noctis similiter in 12 partes æqualiter divisæ. Appellantur autem *inæquales et temporariæ*, quod pro diversis anni temporibus productiores contractioresve sint.

Jamvero inæqualibus hisce ac temporariis horis fere ubique obsoletis a plerisque omnibus populis totum illud diei spatium, quod a media nocte ad mediam noctem statui diximus in horas 24 æquales distribuitur. Singulas autem horas in sexagima horaria scrupula seu *minuta* prima æqualia, hæc in totidem (minuta) *secunda*, rursus hæc in *tertia* et reliqua ad eumdem modum sexagenaria divisione partiuntur.

43. Horæ æquales aliæ dicuntur *Babylonicæ*, quarum prima ab ortu solis inchoatur ; aliæ *Italicæ*, quæ ab occasu solis; aliæ *astronomicæ*, quæ a meridie; aliæ denique *Europææ*, quæ tum a meridie, tum a media nocte incipiunt, ita ut tam in meridie quam in media nocte semper hora duodecima completa habeatur. Fere omnes Europæi enim horologia sua ita dispensant, ut diei horas 24 in duas æquales partes dividant, h. e. in duodecim, quot sc. horologia sonitu significant et media nocte et meridie ; post quæ tempora hora prima auditur : prima scilicet a meridie, et prima a media nocte; et sic pergitur a secunda ad tertiam, dum ad duodecimam veniatur; secundum quam supputandi rationem in æquinoctio sol hora sexta oritur et sexta etiam occidit. (*Lalemant. de Anno.*)

HEBDOMADAS.

44. Etymologia. *Hebdomas* sive *hebdomada* secundum *Isidor. Etym. lib.* v. *c.* 32. dicta est a numero septem (ἑπτά) dierum, quorum repetitione constituitur. *Hebdomas* generatim sumitur pro numero septenario, sicut *ogdoas* pro octonario, *enneas* pro nonario, quia non solum de diebus dicitur, sed etiam de annis et quibuscunque rebus, quæ septenario numero comprehenduntur.

In monumentis sacris modo tempus ex septem annis compositum, ut *Gen.* 29, 28; *Levitic.* 25, 8; modo brevius temporis spatium ex septem diebus naturalibus constans designat. (*Calmet, de Judæorum chronologia dissertatio* commentariis ad Genesim præfixa.)

45. In veteri Lege præter hebdomadas primarum festivitatum maxime celebrabantur illæ, quarum meminit *Dan. cap.* 9. Cfr. *Petavius, de Doctrin. temp. lib.* XII.

In nova Lege una est hebdomada solemnis, quæ *major hebdomada* appellatur, estque ea quæ antecedit Pascha, olim *pœnosa* vocata, quod sit rememorativa Dominicæ passionis : vere magna, in qua humanæ redemptionis mysterium persoluto illius pretio consumatur. (*Durand. Rational. offic. divin. lib.* VI.)

46. Chronologi, aliis hebdomadum generibus neglectis, continuam septem dierum successionem simpliciter *hebdomadam* vocant. Hinc et Latini *septimanam* dicunt, quasi *septem mane*, h. e. luces; mane enim lux est. (*Isidor. l. c.*)

Hæc ipsum Deum institutorem habere videtur, quia die septimo a creatione mundi quievit atque Hebræi, a quibus hebdomadarum usum profluxisse credibile est, pariter die illo seu sabbato (1) quiescere jubebantur.

(1) *Sabbati* nomine non solum dies septimus cujusque hebdomadis venit, sed interdum etiam quivis dies solemnis et festivus, eo quod

In pluribus Scripturarum locis sabbati vocabulum pro tota hebdomade accipitur, reliqui dies autem a sabbato nominantur, ut *prima sabbati Matth.* 20, 1, hoc est, primus dies post sabbatum, qui Dominicus nobis. (*S. Hieronymus epist.* 120. *ad Hedibiam.*)

Sabbatum sumptum pro ultimo hebdomadis die, quatenus is erat dies festus Judæorum, abrogatum fuit apud Christianos (1), qui propter Christi Domini resurrectionem die Dominico feriantur (2). Dies dominicus proin feria I. hebdomadis est ; ei ex ordine ita succedunt feria II, feria III, etc., ut more ecclesiastico singuli dies hebdomadis *feriæ* (3) vocentur, retento tamen nomine *sabbati* et *diei Dominicæ* (4).

Dies hebdomadis apud Ethnicos appellationem habebant a diis, quorum nomina Romani quibusdam sideribus sacraverunt. *Primum* enim diem a *sole* appellaverunt, qui princeps est omnium siderum, sicut et idem dies caput est cunctorum ; *secundum* a *luna*, quæ soli splendore proxima est et ex eo mutuat lumen ; *tertium* a stella *Martis*, quæ vesper vocatur ; *quartum* a stella *Mercurii ; quintum* a stella *Jovis*, *Phaetontem*

sabbati solemnitas maxima esset et reliquas suæ vocis ambitu involveret, ut patet *Levitic.* 23. *et* 24. Immo totam hebdomadam hoc nomine vocarunt Judæi a digniore parte. Hinc Pharisæus in Evangelio (*Luc* 8, 12) : *Jejuno bis in sabbato.*, h. e. hebdomada.

(1) *C. Pervenit.* 12. *D.* 3: *de Consecrat.*; *C. Omnes.* 1. *de Feriis.* (II, 9.)

(2) Card. Ursin. (Benedict. XIII.), in suis lectionibus *supra Exod.* quindecim rationes et mysteria assignat pro mutatione sabbati in diem Dominicum.

(3) *Feriæ*, diès cessationum ab opere, aliquibus dictæ videntur a *feriendis* victimis, aliis ab epulis *ferendis*, quod in iis fiebant epulationes ex proventu fœtus pecudum et frugum. Apud Christianos autem omnes dies vocantur *feriæ*, ut se cogitent omni die feriari debere, h. e. a vitiis abstinere. Quoad clericos et officia divina dies appellantur *feriæ*, quia alteri rei, quam divino cultui vacare non debent. Ita *Tostatus*.

(4) Primum hebdomadis diem jam olim vocarunt *Dominicum*, non solum quod peculiariter cultui divino esset deputatus : sed ob id potissimum quod maximis Dei operibus esset venerabilis ac fuisset dies Dominicæ resurrectionis.

aiunt ; *sextum* a stella *Veneris* (1), quam *Luciferum* asserunt, quia inter omnia sidera plus lucis habere videtur ; *septimum* a stella *Saturni*. (*Isidor. Etymol. lib.* v, *cap.* 30. — *Patrol. Migne*, *tom.* 82. *pag.* 215.) Eadem plane ratione apud astronomos singuli hebdomadis dies a planeta dicuntur, quem primum cujuscunque diei horæ præesse cum Romanis fingunt. Quæ omnia ut uno in conspectu facile videri possint, hic velut in tabella descripta reperies.

DIES HEBDOMADIS.

	Astronomorum.	Christianorum.	Judæorum.
I	Dies Solis.	Dies Dominicus.	Prima Sabbati.
II	« Lunæ.	Feria II.	Secunda Sabbati.
III	« Martis.	Feria III.	Tertia Sabbati.
IV	« Mercurii.	Feria IV.	Quarta Sabbati.
V	« Jovis.	Feria V.	Quinta Sabbati.
VI	« Veneris.	Feria VI.	Sexta Sabbati.
VII	« Sabbati.	Sabbatum.	Sabbatum.

47. Hebdomas comparate ad annum considerata. Anni partitionem in hebdomadas quod spectat, ex ordine notanda hæc sunt :

1° Eam dividendi rationem, quæ originitus Judæorum propria erat, postea Romanis ac cæteris Gentibus ignoratam non fuisse, ea probant quæ habet *Tertullianus Apol. lib.* I. *cap* 13 : *Vos certe estis, qui etiam in laterculum septem dierum Solem recepistis.*

2° Nulli menses cum plenis hebdomadibus adæquantur, excepto februario, quando litera dominicalis est D in anno communi ; cæteri menses quippe supra quatuor hebdomadas biduum vel triduum excurrunt.

(1) Judæi diem ante sabbatum παρασκευήν, *parasceve*, h. e. præparationem vocabant, quia eo die parabantur necessaria, ne præceptum cessandi ab opere die festo sabbati violaretur.

3° Quamvis anni dies septenarium numerum non efficiant, annum nihilominus constare dicimus hebdomadibus 52, cum uno die superfluo in annis simplicibus seu communibus, in bissextilibus cum biduo.

4° In kalendario dies signantur septem prioribus alphabeti literis, quæ totidem diebus hebdomadis respondent. Si primus januarii dies, qui prima litera A signatur, dies dominicus sit, omnes totius anni dies hac litera affecti, non excluso 31. decembris, dies dominici erunt : unde sequens annus initium sumet a feria II, tertius a feria III, etc. Porro litera eadem A, quæ primum diem januarii semper afficit, omnibus illis feriis vicissim serviet, ac proin literæ *G*, *F*, *E*, ex ordine dominicales erunt juxta technicum istum versiculum ;

Gaudet Francus Equo, Dacus Cane, Barbarus Arcu.

Sed de literis dominicalibus postea *cap.* VI.

MENSIS.

48. Etymologia. Mensis a Græcis vocatur μήν, quod a μήνη, *luna*, descendit, quia est plus minus spatium illud, quo luna zodiacum percurrit. Ita *Varro Ling. lat.* V, 2. At juxta *Ciceronem* vocabulum etymon habet a verbo *metior* ; dicit enim *de Nat. Deor. II,* 27 : *Qui, quia mensa spatia conficiunt, menses nominantur.*

Mensium duo sunt genera ; nam alii *astronomici* seu *naturales* sunt, alii *civiles* seu *politici :* naturalium species duæ, quod partim solis (*solares*), partim lunæ (*lunares*) esse dicuntur.

49. *Secundum solem* fit mensis, dum sol unumquodque in zodiaco orbe signum percurrit, estque naturalis solis transitus ab uno zodiaci signo ad aliud signum. Hæc *lib. VII, c.* 1. *de Doctr. Temp. Petavius* post *Censorin. c.* 22.

Quia vero sol proprio motu ab occidente in orientem se promovens singula zodiaci signa non æquali tempore pera-

grat, sed longius in Ariete, Geminis, cæterisque signis septentrionalibus moratur, quam in Sagittario, Capricorno et aliis signis australibus; idcirco menses solares astronomici æquales sibi non sunt, sed æstivi longiores sunt hyemalibus et omnium maximus est solstitiarius æstivus, qui comprehendit dies 31, horas 11, minut. prim. 36; e contrario omnium brevissimus est solstitiarius hybernus, quum sol illius signi portionem emetiatur intervallo dierum 29, hor. 8, minut. pr. 54.

Præter hunc mensem *verum et inæqualem*, spatia habentem inæqualia, aliud genus fecerunt astronomi, mensem *medium* sive *æquabilem*, quando sol æquali motu zodiaci signa peragrare fingitur.

50. Mensis *lunaris* astronomicus est temporis quoddam spatium, quo luna orbem unum conficit. Mensis lunaris non unius generis est; alius enim *periodicus*, alius *synodicus*, alius *apparitionis* seu *illuminationis* dicitur. Mensis lunaris *periodicus*, quem etiam *conversionis*, *peragrationis*, *ambulationis* et *circulum lunæ* appellant, est hujus sideris conversio, qua ab aliquo zodiaci puncto circuitu suo peracto ad idem revertitur, quod fit spatio dierum 27, hor. 7, minut. prim. 43 et minut. secund. 7. Mensis lunaris *synodicus*, qui kalendario inservit quique a conjunctione lunæ cum sole *congressus lunæ* vocatur, illud temporis intervallum est, quod luna inter accessum a sole et reditum ad ipsum insumit. Quoniam interim dum a sole digressa luna ad eundem revertitur, sol proprio motu gradus aliquot emensus est, biduum fere ad solem assequendum requiritur, unde fit, ut diebus constet 29, horis 12, min. prim. 44, secund. 3, tert. 11 (1). Mensis synodicus ipse et in *medium* et in *verum* itidem subdividitur.

(1) Cfr. *Clav. Lib.* II, *cap.* 1. Recentiores astronomi mensi lunari synodico tribuunt dies 29, hor. 12, 44', 2'', 85'''. Differentia ergo, quæ singulis lunationibus est 20''', singulis annis—12 lunationibus constantibus

Tandem mensis lunaris *apparitionis* sive *illuminationis* tempus nominatur a primo conspectu novæ lunæ in eodem mense usque ad conspectum alterius, quod spatium diebus 28 comprehendi putant chronographi. (*Petav. l. c. cap.* 4.)

51. *Menses civiles* seu *politici*, juxta *Censorin. c.* 10, sunt numeri quidam dierum, quos unaquæque civitas suo instituto, ad negotia sua tum sacra tum profana accommodatos observat, ut Roma a kalendis in kalendas, Græcia a neomeniis seu noviluniis in neomenias, non autem a kalendis in kalendas, quarum usu carebant (1), tametsi halendarum appellatio græca sit.

Rationem mensium, quos varii populi observarunt, multis declarat Petavius in suo opere *de Doctrina temporum*. Nos de solis Græcis et Romanis mensibus pauca hæc notasse satis habemus.

52. *De Mensibus Græcorum*. Græci mensem quemlibet in tres decades distribuunt : quarum primam decadem μηνὸς ἱσταμένου, secundam μηνὸς μεσοῦντος, tertiam μηνὸς φθίνοντος vocabant : quasi dicas *decade mensis instantis*, *decade mensis medii* et *decade mensis desinentis*. Deinde primæ decadis primum diem νουμηνίαν, secundum δευτέραν ἱσταμένου, tertium τριτὴν ἱσταμένου, et sic deinceps usque ad δεκατὴν ἱσταμένου, et similiter aliarum decadum dies numero sui ordinis exprimunt. Cfr. *Theod. Gaza* et *Poll. primo* ὀνομαστικῶν.

Sunt qui dies *illunes* appellant eos qui sunt a vicesimo nono ad secundam novam. Id tempus alii *coitum*, ut inquit Plinius, alii *interlunium*, alii *silentis lunæ conjunctionem*, alii

—evadet 4", atque inta 21,600 annos unum diem efficiet, qui post lapsum hujus periodi annorum subtrahi potest firma semper manente forma kalendarii. Cfr. supra n. 17. Unde ex recentiori computo moveri non potest scrupulus contra correctionem kalendarii Gregoriani, de qua infra n. 59.

(1) Hanc ob causam Augustus, *quum aliquos nunquam debita soluturos significare vult ad kalendas græcas soluturos* ait. *Suet. Aug.* 87. Romani enim debita solvere tenebantur kalendarum initio.

jugum, alii et *novilunium*: Græci νουμηνίαν, συζυγίαν, σύνοδον, ut et primam lunam μηνοειδῆ, h. e. corniculatam et falcatam, nondum semiplenam, sed cavam et cornutam, septimam vocant διχότομον καὶ ἡμίτομον, h. e. semiplenam, dimidiatam, dividuam, rectam. Undecimam vocant ἀμφίκυρτον h. e., gibbosam, gibberosam, turgidam et tumidam. Decimam quintam πανσέληνον, h. e., *plenilunium* et *oppositionem* dicunt. A plenilunio rursum fit ἀμφίκυρτος, gibbosa, exin rursum διχότομος, et tandem fit μηνοειδής, dum iterum ad σύνοδον seu conjunctionem redeat.

Omnes hæ lunæ facies seu διαθέσεις, *visitationes* Latinis (1), Græcis φάσεις etiam dicuntur.

Hæc de divisione mensis lunaris a Græcis adhibita. Ad formam vero quod spectat, ex prolixa lunationum descriptione, quam habet *Petavius*, has regulas, quæ etiam usui sunt in kalendario ecclesiastico, excerpsisse pro commentarii nostri ratione satis erit.

I. In kalendario lunationes civiles, non astronomicæ spectantur (2). Hinc lunationibus, quæ in decemnovennali cyclo digeruntur, non semper accuratus ille dierum numerus imputatur, qui syzygiis cœlestibus competit. (*Petav. l. V. c.* 9.)

II. Lunatio ejus est mensis, in quo terminatur. Itaque lunationes omnes, quæ v. g. in decembri cœptæ in januario

(1) Luna, ait *Vitruv.* IV, 4. quoniam cum sole est, *nova* vocatur; postera autem die, quo numeratur secunda, præteriens a sole *visitationem* facit tenuem extremæ rotunditatis.

(2) Ejus rei plures a *Christ. Clavio* (*Novi Calend. Apol. lib.* I. *c.* 4.) afferuntur rationes, e quibus potissima ea est, quod regionum ac meridianorum varietas efficit, ut Ecclesia veris siderum motibus neglectis, medios seu potius cyclos assumere debeat. Si enim, v. g., luna 14. incidat in diem 21. martii, *juxta computum astronomicum* ea luna paschalis erit in parte orientali; in occidentali autem non erit. Cæterum si tempus astronomicum verum attendendum esset, annus civilis, qui in kalendario describitur, exordium sumere deberet ab aliqua fractione diei, horæ vel minuti, quod ab usu universaliter recepto quam maxime abhorrere nemo non videt. Cfr. n. 62.

desinunt, ipsi januario, in quo clauduntur, tribuuntur (*l. c. c.* 13.).

III. Lunationes plenæ (h. e. 30 dierum) cavæque (h. e. 29 dierum) alternis ita disponuntur in kalendario, ut quæ in primum et impares deinceps menses desinant, plenæ sint, quæ autem in paribus finiantur, cavæ, paucis exceptis, *l. c.* Unde versus:

Luna paris mensis nunquam trigesima fiet,
Impar triceno nunquam nisi fine carebit.

IV. Lunationes omnes, quæ a februario cœptæ et in martium desinentes tricenariæ alioqui sunt, anno bissextili uno die auctiores fiunt (*l. c. c.* 9.).

V. Initia mensium lunarium varia esse vel ex ipsa mensis lunaris divisione (num. 50.) adducta patet. Sic lunaris mensis epocha vel ab ipsa synodo seu coitu luminarium, vel a φάσει ac secundo die, vel a cornicutata illius effigie dieque tertio ducitur. Postremum hoc initium maxime Arabes adsciverunt: primum vero Judæi in vulgari recentiorique computo; secundum olim, stante templo, eosdem observasse, *libro II.* docet *Petavius.* Ex his diversis initiis accidit, ut XV. luna mensis civilis alias in plenilunium ipsum medium incurrat, alias uno die saltem antevertat, alias uno item die vel altero etiam subsequatur. Sed nec illud omittendum est, quum syzygia lunaris media diebus constet 29, horis 12, minutis prim. 44; dimidiata vero diebus 14, horis 18, minutis prim. 22, si noviluniorum calculus ab ipso dierum initio procederet, plenilunium medium decimum quintum mensis lunaris diem occupaturum fuisse; sed eumdem tamen inclinantem ac plus dimidia jam parte confectum. Verum, quum raro ab ipso diei civilis exordio neomeniarum initia colligantur, fit, ut plenilunium medium in XVI. diem lunationis interdum incidat. Hæc *Petavius lib. V. c.* 14. Cfr. infra *cap. VIII.*

53. *De Mensibus Romanis.* Romulus annum in decem

menses divisit, quorum primus erat *martius*, secundus *aprilis*, tertius *maius*, quartus *junius*; reliqui sex a numero suo nomen trahebant vocabanturque *quintilis*, *sextilis*, *september*, *october*, *november*, *december*.

Numa Pompilius, quum Romuli annum ex decem mensibus compositum nec solis nec lunæ cursui congruere cerneret, duos menses addidit *januarium* et *februarium* (1), constituitque, ut hic duodecim mensium annus a januario deinceps exordium haberet, eo quod hic mensis fuerit *Jano* bicipiti sacer, sicque tanquam bicipitis dei mensis alter Janus biceps videretur, respiciendo finem anni antecedentis et initium sequentis. (*Isidor. Etymol. lib. V. c.* 33. *n.* 3. — *Patrol. Migne*, *tom.* 82. *p.* 219.)

Julius Cæsar, qui ad solis cursum annum direxit atque idcirco ex 365 diebus et sex horis constituit, dierum numerum quibusdam mensibus auxit, ut, v. g., *september* et *november*, qui antea habebant 29, constarent ex triginta, et sic de reliquis (*Suet. in Vita Aug.* et *Macrob. Saturnal. I*, 14.), ita ut annum adhuc inchoando a mense martio, mensibus imparibus, nempe *martio*, *maio*, *quintili* seu *julio*, *septembri*, *novembri*, *januario* dies tribuerit 31; aliis vero sex paribus, videlicet *aprili*, *junio*, *sextili* seu *augusto*, *octobri*, *decembri*, *februario* dies solum 30 dederit.

Ad complendum januarium, ultimum mensem imparem, diem unum subtraxit februario, ultimo mensi pari, cui proinde relicti dies 29. Deinde Augustus imperator, ægre ferens mensem sibi cognominem uno die minorem esse julio, unum adhuc diem subtraxit februario et augusto adjecit, sicque februario, ut nunc in anno communi, superfuere dies tantum 28, quasi inferis, quibus erat sacer, et diminutio et

(1) Hinc *Ovid. Lib. I. Fast.* sic canit:

Mortis erat primus mensis Venerisque secundus,
Hæc generis princeps, ipsius ille pater.
At Numa nec Janum nec Avita præterit Umbras,
Mensibus antiquis præposuitque duos.

par numerus conveniret. (*Macrob. Saturnal. lib. I, c.* 13.) Ne vero tres menses continui dierum 31 essent, unum idem Augustus detraxit septembri et addidit octobri, ac unum item surripuit novembri et adjecit decembri. (*Purchot. Institut. philosoph. tom. III. p.* 2. *sect.* 2.) Et ista quidem ratione constitutum dierum numerum complectuntur versus hi, quos pueri didicimus :

Aprile ter denos, *junius*, *septem*que, *november*;
Uno plus reliqui : viginti *februus* octo,
Sed si *bissextus* fuerit, superadditur unus.

Duodecim menses juliani vere civiles sunt, quia neque numero dierum neque capite cum naturalibus congruunt.

54. Romani mensium dies in tres ordines distribuebant, in *kalendas*, *nonas* et *idus*, a quibus nominibus dies ipsi denominationem acceperunt.

Kalendæ, quas appellationem habere diximus a græco verbo καλέω, calo, primo cujuslibet mensis accidunt ; *nonæ* autem vel in quintum vel in septimum diem cadunt.

Nonarum vocabulum varii varie exponunt. Sunt qui *nonas* sic dictas putent vel a particula *non*, eo quod dii non colerentur nonis, vel a *nundinis*, eo quod teste *Macrob. Saturnal. I*, 16. nundinæ per novem dies agerentur. Alii contra putant nonas dictas esse a *nonus*, quia a die quinto vel septimo inclusive usque ad idus, h. e. diem XIII. vel XV. inclusive *novem* dies numerantur (1). Alii denique *nonas* a *novus* deducunt, quasi novæ initium observationis, quia post novam lunam nonarum die populares, qui in agris erant, confluebant in Urbem accepturi causas feriarum a rege sacrorum scripturique quid esset eo mense faciendum. (*Forc.*

(1) Addit *Macrob. l. c.* ex Rutilio, Romanos instituisse *nundinas* ut octo quidem diebus rustici in agris opus facerent, *nono* autem die, intermisso rure, ad mercaturam legesque accipiendas Romam venirent. *Nundinæ* ergo sunt quasi *novendinæ*, *novem dies*, quod idem certe videtur esse *nonarum* etymon.

ad. V. Nonæ.) Duas has posteriores notationes adducit *Varro Ling. lat. V*, 4.

Idus, h. e. nonus dies mensis a *nonis* numeratus, vel in XIII. vel in XV. mensis contingunt. Vocabulum ab antiquo verbo *iduare*, quod est dividere, deduci creditur, quia circa medium mensem occurrunt eumque veluti in duas partes æquales dividunt, juxta *Horat. lib. IV. carm. od* 11 :

Idus tibi sunt agendæ,
Qui dies mensem Veneris marinæ
Findit aprilem.

Qui cujusque mensis dies appellationem *Kalendarum*, *Nonarum*, *Iduum* sortiantur, hi versus docent :

Prima dies mensis cujusque est dicta KALENDÆ,
Sex Maius NONAS, *October, Julius et Mars,*
Quatuor at reliqui : tenet IDUS *quilibet octo ;*
Inde dies reliquos omnes dic ante kalendas,
Quas retro nominans sumes a mense sequenti.

55. Dies inter kalendas, nonas et idus medii ab his ipsis diebus retro numerantur, usque ad diem alterius denominationis, v. g., dies 31. julii (*dies ante seu*) *pridie kalendas augusti;* dies tricesimus, *tertio kalendas augusti;* dies vicesimus nonus *quarto kalendas augusti* dicitur, et sic porro receditur usque ad 15. julii, qui *idus* appellatur. Ab hoc iterum retro numeratur, ita ut 14. sit (*dies ante* seu) *pridie idus julii* ; 13. *tertio idus julii* etc., donec ad 7. julii deveniatur, qui *nonæ* vocatur, ac eadem prorsus ratione usque ad primum diem mensis, cui *kalendarum* nomen est, perveniatur.

Si dies Romanos ad nostri kalendarii rationem revocare velis, observanda hæc sunt :

Si de *nonis*, aut *idibus* sermo sit, quis dies nonæ, quis idus in illo mense dicatur, inquire. Huic numero unitatem addes atque a summa numerum, quo dies Romanus effertur, subduces ; residuum dabit diem nostro kalendario respondentem. V. g. *quinto idus decembres* si invenias, scias 13.

diem dici *idus*. Huic adde 1, summa erit 14 ; a qua subtrahes 5, et novenarius residuus indicabit, esse *nonum decembris* kalendarii nostri.

Quodsi *kalendæ* in veterum Romanorum scriptis vel in kalendario Romano occurrant, v. g. 13 *kalendas julias*, meminisse opertet, quot dies habeat *Junius* (supra n. 53.) : numero dierum mensis, v. g. junii, adde duo et habebis 32, a quibus si 13 subduxeris, dabit residuum 19. diem junii kalendarii nostri.

Contrarium obtinet, si denominationes dierum in kalendario nostro receptas Romano more exprimere velis. Videndum nimirum, utrum dies datus in nonas, idus an kalendas incidat; si vero in nonas aut idus cadat, numero nonarum aut iduum addes unitatem, a summa subtrahes diem dictum et residuum indicabit diem nonarum aut iduum. Si v. g. quæratur, qua ratione 2. julii Romano more exprimatur, quum nonæ hujus mensis incidant in 7. diem, dies 2. Julii in nonis collocandus erit. Tum 7 augebis unitate et summæ 8 demes dictum diem 2. Julii : quod supererit indicabit nonas julii, nempe 6 *nonas julii*. Eadem ratione de idibus disserendum.

Si vero dies propositus ad kalendas pertineat, numerus dierum mensis per 2 augendus, a summa datus numerus subtrahendus, residuoque kalendarum nomen erit, addita denominatione a mense sequente. Sic 24. *octobris* exprimetur *nono kalendas novembres*. Si enim numero dierum mensis octobris duo adjunxeris, habebis 33 : demptis 24, superfluus erit numerus *nonarius*. (*Petav. l. c. lib.* VII. *cap.* 2.)

Ex dictis etiam patet, formas *quarto kalendas, tertio nonas* etc. ellipticas esse ; plena oratio enim foret *quarto, tertio die ante kalendas, nonas*, etc.

56. *De nomenclatura mensium Romanorum* hæc docent, qui originem et rationem verborum exponunt.

Januarius, olim undecimus, deinde primus anni mensis, a *Jano* bicicipite, cui sacer erat, nomen habet. S. *Hieronymus Ezech.* 28. *Januarium* tamen dictum putat, quod *anni sit janua et limes.*

Februarius dictus est a *februis* (1), quod tum *februaretur* populus, h. e. expurgaretur. Nam Luperci primo die, qui *februatus* dicebatur, omnem Urbem veterem pelles caprinas in manibus gestantes circumcursabant idque piamen censebatur. Præterea duodecim diebus continuis pro defunctorum manibus *februa*, h. e. sacrificia expiatoria fiebant (2). Putabant enim antiqui Romani, supertitiosis suis sacrificiis animas corpore jam exutas purgari purgatasque cum inferorum diis sic placari posse, ne sibi, ut timebant, apparerent et nocumentum afferrent. Alii tamen Februarium dictum putant a deo *Februo*, id est Plutone vel Plutonis patre, cui eo mense sacrificabatur. (*Macrob. Saturnal.* I, 13. *S. Isidor. Etymol. lib.* V. *c.* 33.)

Martius primus olim ipsius anni mensis *Marti* parenti dicatus a Romulo, ut est apud *Ovid. Fast. l. c. : Martis erat primus mensis.*

Aprilis ita dictus, quasi *aperilis*, quod terram aperiat ad producendas herbas et fruges (*Varro. Ling. lat.* V, 4. *Macrob. Sat.* I, 12); vel quasi *Aphrilis* ab ἀφρός, spuma, quod Venus, cui sacer erat, ex spuma maris orta dicitur, ex quo et Ἀφροδίτη appellatur. (*Ovid. l. c.*) Alii tandem a nomine *aper* deducunt, quod eo mense porcus sacrificabatur.

(1) *Februa* dicebantur sacra expiatoria et omne id, quod olim vim purgandi habere existimabatur. Vocabulum etymon habet a verbo *ferbeo* seu *ferveo* ; unde *ferbuum* et trajectis literis *februum* ; nam lustratio fiebat plurimum igne aut undis ferventibus.

(2) Hinc *Ovid. Fast.* 2 :

« *Ipse sacerdotem jactantem*
Februa vidi,

h. e. vidi aspergentem purgationes. (*Tostat. p.* III. *Defensorii, c.* 81.)

Maius nomen habet a *majoribus natu* , in quorum gratiam erat consecratus, sicut sequens *Junius* a *junioribus* (1), quibus erat dicatus, majoribus nimirum rempublicam gerentibus consilio, minoribus vero armis; juxta nonnullos etymologos autem nomen habet a Dea *Maia*, matre Mercurii, cui hoc mense sacrificabant, vel a *Maio* Deo, h. e. *Jove.*

Junius a *junioribus* vocatur, quos Romulus voluit regio corpori adesse et armis rempublicam defendere, ut dictum est. Alii tamen putant, appellatum esse a *Juventute* seu *Hebe*, filia Junonis, quam Romani in Deorum numero venerati sunt. Alii censent a *Junone* vocatum esse et primo dictum fuisse *Junionalem* vel *Junionium*, deinde *Junium* per syncopen. Alii a *Junio* Bruto, qui primus consul fuit et civitatem regio dominatu liberavit. Alii a *jungo*, extrito *g*, in memoriam illius unionis, qua Romulus et T. Tatius, rex Sabinorum, regnum et populum junxerunt.

Julius, olim Quintilis, h. e. quintus mensis a *Martio*, ita appellatus est in honorem Julii Cæsaris, legem ferente Marco Antonio consule, quod eo mense a. d. IV. Idus natus esset, ut apud *Macrob. Sat.* I, 12 legitur.

Augustus olim a loco quem a Martio obtinebat *Sextilis* dictus, in Octavii Cæsaris honorem *Augusti* nomen adeptus est, quia eo mense primum consulatum inierat, ter triumphator in Urbem ingressus fuerat, Ægyptum in ditionem populi Romani redegerat finemque imposuerat bellis, ut est in ipso senatus consulto hac de re lato quod a *Macrobio Sat.* I, 12 refertur.

Reliqui quatuor menses *September* (2), *October*, *November*,

(1) Unde *Ovidius l. c.* :

Tertius a senibus, juvenum de nomine quartus.

(2) Respublica Gallicana ex decreto 24. novemb. 1793. initium anni ad 22. septembris transferens duodecim menses ita vocavit : *Vendémiaire, Brumaire, Frimaire ; Nivôse, Ventôse, Pluviôse ; Germinal, Floréal, Prairial ; Messidor, Thermidor, Fructidor.* Et hæc mutatio quidem adhiberi

December, simpliciter nomen habent a loco quem a Martio Romulei anni exordio, obtinent. (*Varro Ling. lat.* v, 4. *Auson. de mensibus.*) Et quavis *er* sive *ber* nihil nisi terminatio esse videatur, sunt tamen, qui nomen etymologica ratione resolvendum putent in voces *septem*, *octo*, *novem*, *decem* et *imber* eo quod, ut aiunt ipsi, ab *imbre* vocarentur September, October, November, December, quippe his mensibus notato intervallo pluviam ad vindemiam et serendum pernecessariam prisca ætas sibi promittebat: a Decembri vero desinunt menses ab imbre, quoniam refert agricolas hiemes optare serenas. Ita *Forc.* Hinc *Cassiodorus*, *Variarum sive epistolarum lib.* I, 35. *ait : Quod ab ipsis quoque mensibus datur intelligi, quando ex numero imbrium futurorum competenter nomina susceperunt.* Et *S. Isidor. Etymol. l.* v. *c.* 33. *cit. : September,* inquit, *nomen habet a numero et imbre, quia septimus est a Martio et imbres habet. Sic et October*, *November atque December ex numero et imbribus acceperunt vocabula.*

De Romanorum mensibus etiam scripsit *Beda Venerabilis de Temporum ratione* cc. 12. et 13. (*Patrol. Migne*, *tom.* 90. *pag.* 347.), quem vide, si plura vis de his cognoscere.

N. N., *Sacrorum canonum Prof.*

(La suite au prochain numéro.)

a Republica cœpta est a. 1792, sed mox, h. e. a. 1806, nomina pristina suis reddita mensibus fuerunt, ut adeo dici de gallicana innovatione possit, quod priori illi mutationi accidisse narrat *Ælius Lampridius*, quam *Commodus Antoninus* facere tentaverat, nimirum post obitum ejus in senatu acclamatum: *menses his nominibus nuncupandos*, quibus nuncupabantur, quum primum illud malum in rempublicam incubuit. (*Æl. Lamp.* in Vita *Commodi Antonini.*)

LA BIBLE

ET LA SCIENCE DE LA NATURE.

BIBEL UND NATUR. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniss zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr F. H. REUSCH. Freiburg, Herder. 1862.—COSMOGONIA NATURALE comparata col Genesi, del P. G. B. PIANCIANI, D. C. D. G. Roma, coi tipi della *Civiltà cattolica*. 1862. — ÉTUDES GÉOLOGIQUES, philologiques et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse, par le P. LAURENT, prov. des FF. Min. Capucins. Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand, 1863.

Quatrième article (1).

VI.

Les bases étant maintenant posées pour l'interprétation complète du premier chapitre de la Genèse, et les principales difficultés résolues, nous passerons rapidement sur le reste. Il nous suffira de traduire le texte, en y ajoutant quelques courtes observations destinées à faire ressortir le système cosmogonique de la Bible. C'est là, en effet, qu'on ne l'oublie point, tout ce que nous nous proposons actuellement. Après avoir recherché ce que la Bible enseigne sur les questions d'origine, nous verrons ce que la science dit à son tour, et nous comparerons ce double enseignement.

« 6. Et Dieu dit : Que le firmament se forme au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux.

(1) V. tome VIII, p. 193 ss., 401 ss., 515 ss.

« 7. Et Dieu fit le firmament, et il divisa les eaux qui sont sous le firmament d'avec celles qui sont sur le firmament. Et il en fut ainsi.

« 8. Et Dieu donna au firmament le nom de ciel. Et le soir vint, puis le matin : ce fut le second jour. »

Après le premier jour et la création de la lumière, l'abîme porte encore dans son vaste sein les principes des choses. Le chaos cédera peu à peu devant l'action créatrice. D'abord, le firmament apparaît, les eaux se divisent, une partie s'élève vers les espaces supérieurs, tandis que l'autre immerge toujours le globe. Il est souvent question dans l'Écriture des eaux qui sont au-dessus des cieux, qui remplissent les nues et qui en descendent sous forme de pluie (1). Qu'est-ce que le firmament ou les cieux qui les divisent d'avec les eaux inférieures, et leur servent en quelque sorte de réceptacle? Le mot grec employé par les LXX, στερέωμα, et le mot latin de la Vulgate, *firmamentum*, expriment l'idée de support, de soutien. L'hébreu présente une notion un peu différente, celle d'étendue (רקיע, *diductum*, *extensum*, *expansum*, de la racine רקע, *tutudit*, *tundendo expandit*). C'est un voile, ou, selon l'expression du Psalmiste, une tente jetée sur la terre (2) ; c'est cette voûte que nous apercevons au-dessus de nos têtes. L'auteur a dû employer nécessairement le langage usuel de son époque, langage qui du reste ne s'est point modifié avec les progrès de la science, et que nous employons encore aujourd'hui. Peu importe le sens que ses contemporains et lui ont pu attacher à ces formules. Il suffit que leur usage soit ici justifié, et que par là même elles n'impliquent point une erreur (3).

(1) Ps. CIII (Héb. CIV), 3. CXLVIII, 4. — Jer. X, 13. — Job. XXVI, 8. — Ps. LXXVI (Héb. LXXVII), 18, etc.

(2) Ps. CIII (Héb. CIV), 2. — Is. XL, 22.

(3) V. mon premier article, tome VIII de cette *Revue*, p. 206 s.

« 9. Et Dieu dit : Que les eaux qui sont sous les cieux se rassemblent en un même endroit, et que l'aride apparaisse. Et il en fut ainsi.

« 10. Et Dieu donna à l'aride le nom de terre, et la réunion des eaux, il l'appela mer ; et Dieu vit que cela était bon.

« 11. Et il dit : Que la terre produise à sa surface de l'herbe, des plantes donnant leur semence selon leur espèce, et des arbres donnant des fruits qui renferment leur semence selon leur espèce. Et il en fut ainsi.

« 12. Et la terre produisit de l'herbe, des plantes donnant leur semence selon leur espèce, et des arbres donnant des fruits qui renfermaient leur semence selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon.

« 13. Et le soir vint, puis le matin : ce fut le troisième jour. »

Les eaux qui recouvrent la terre sont à leur tour concentrées sur une partie de sa surface ; la portion émergée se recouvre d'une riche végétation qui la prépare à devenir le séjour des êtres vivants et spécialement de l'homme. Les produits du règne végétal sont ici rapportés à trois catégories, d'après leurs caractères les plus saillants, ou plutôt d'après l'aspect général qu'ils présentent à l'extérieur. Il y a l'herbe, דשא, c'est-à-dire cette couche de verdure, cet amas de petits végétaux qui recouvrent le sol comme d'un tapis ; עשב, les plantes à tige plus élevée, celles dont la floraison et la fructification est bien visible ; עץ enfin, les arbres proprement dits. A propos des plantes et des arbres seulement, il est question de la semence qu'ils produisent : c'est que pour les cryptogames et autres petits végétaux appartenant à la première catégorie, la semence existe bien, mais elle se dérobe à l'observation vulgaire, ou du moins elle ne peut être facilement aperçue. Il était tout simple que l'histoire sacrée laissât dans l'ombre un détail tout

scientifique, lequel d'ailleurs n'a rien de commun avec le but de la révélation.

Au v. 11, j'ai traduit : « Que la terre produise *à sa surface*, etc. » J'ai voulu rendre par là les mots על־הארץ (*super terram*), qui modifient le verbe תדשא (*germinet*) placé en tête de la phrase, en ce sens que les trois catégories de végétaux énumérées serviront à revêtir le sol. D'autres les rapportent aux arbres, qui élèvent fièrement *au-dessus de la terre* leurs fruits et leur semence. Mais cette manière de traduire est bien moins naturelle ; les mots n'impliquent pas une idée d'élévation, de haute stature ; il faudrait tout au moins מעל־הארץ, et encore la construction conserverait je ne sais quoi de forcé.

L'œuvre des trois premiers jours est achevée ; la scène est prête pour devenir le séjour de la vie : il ne reste plus qu'à lui donner des habitants. Ce sera l'œuvre des trois derniers jours. Ceux-ci répondent aux trois premiers par un parallélisme exact : il y a deux groupes ternaires de créations coordonnées avec une frappante harmonie. Au premier jour, la lumière est créée : au quatrième, les astres en deviennent les dispensateurs et commencent à briller dans la voûte des cieux. Au second jour, le firmament apparaît, les eaux supérieures se séparent des eaux inférieures : au cinquième, les oiseaux et les poissons sont créés, les hôtes des airs, ou du firmament, et ceux des eaux. Au troisième jour, la terre émerge du fond de l'abîme restreint dans ses limites et les plantes en ornent la surface : au sixième, les animaux viennent prendre possession de ce séjour, et l'homme, le roi de la création, apparaît pour y dominer.

Étudions ce complément de l'œuvre divine.

« 14. Et Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans le firmament, pour diviser le jour et la nuit ; qu'ils servent de signes, et qu'ils marquent les époques, les jours et les années.

« 15. Et qu'ils servent de luminaires dans le firmament, afin d'éclairer la terre. Et il en fut ainsi.

« 16. Et Dieu fit les deux grands luminaires : le plus grand, afin de régner sur le jour, et le plus petit, afin de présider à la nuit, ainsi que les étoiles.

« 17. Et Dieu les plaça dans le firmament, afin d'éclairer la terre,

« 18. De régner sur le jour et sur la nuit, et de diviser la lumière et les ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon.

« 19. Et le soir vint, puis le matin : ce fut le quatrième jour. »

Oui, le soleil et la lune sont bien les deux astres par excellence, les deux luminaires qui tour-à-tour nous servent et éclairent notre monde. Et que m'importe qu'il y ait des astres en réalité cent fois, mille fois plus considérables, s'ils apparaissent à mon regard comme un point lumineux perdu dans les profondeurs de l'espace ? Par rapport à moi, par rapport à cette terre et à ses habitants, ils sont peu de chose et leur influence est à peu près nulle. Le jugement de l'œil, ici, a bien sa parfaite vérité. Après cela, que la science fasse ses calculs sur la grandeur absolue et la distance respective des corps célestes, je ne m'y oppose en aucune façon, ni la Bible non plus, car c'est un ordre de recherches tout-à-fait en dehors du cercle d'idées qu'elle embrasse.

Les corps célestes sont destinés en outre à servir de *signes* pour diriger le voyageur et le nautonnier, pour indiquer la pluie et le beau temps, quelquefois aussi pour annoncer les conseils divins (1). Ils marquent les *époques* des fêtes et des travaux, de tout ce qui revient à intervalle fixe : c'est enfin d'après leur cours qu'est réglée la division du temps en jours, mois et années.

(1) Matth. XXIV, 29. — Apoc. VI, 13. VIII, 10. — Jer. X, 2, etc.

La Genèse représente les astres comme placés dans le firmament, locution usuelle, basée sur les apparences, que Moïse emploie comme tout le monde et d'où, par conséquent, on ne peut rien conclure par rapport à ses connaissances astronomiques. Au reste, rien ne nous oblige à croire qu'il ait eu en astronomie des idées autres que celles de son époque.

« 20. Et Dieu dit : Que les eaux pullulent d'une quantité d'êtres vivants, et que les oiseaux voltigent au-dessus de la terre, à la surface du firmament.

« 21. Et Dieu créa les grands poissons, et tous les animaux rampants que les eaux firent pulluler selon leur espèce, et tous les oiseaux ailés selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon.

« 22. Et Dieu les bénit en disant : Produisez, multipliez-vous, et remplissez les eaux de la mer, et que les oiseaux se multiplient sur la terre.

« 23. Et le soir vint, puis le matin : ce fut le cinquième jour. »

La vie commence par les degrés inférieurs pour s'élever par la suite aux plus parfaits : les poissons et les oiseaux d'abord, puis les animaux terrestres et enfin, l'homme, le chef-d'œuvre du Créateur. Le texte ne dit nullement que les animaux furent créés par couples uniques et en un seul endroit. On peut croire au contraire qu'ils commencèrent à exister en grand nombre, et sur tous les points du globe : c'est ce que semble dire expressément, du moins pour la quantité, le texte du v. 20 : *Que les eaux pullulent d'une quantité d'êtres vivants, et que les oiseaux voltigent au-dessus de la terre, à la surface du firmament.*

« 24. Et Dieu dit : Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce, les quadrupèdes, les reptiles et les bêtes des champs selon leur espèce. Et il en fut ainsi.

« 25. Et Dieu fit les bêtes des champs selon leur espèce,

et les quadrupèdes selon leur espèce, et tous les reptiles terrestres selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon. »

Le règne animal, à l'exception des oiseaux et des poissons, créés au cinquième jour, est rangé sous trois catégories : 1° בהמה, qui désigne les grands quadrupèdes, mais spécialement les animaux domestiques, comme le bœuf, la brebis, la chèvre ; 2° רמש, tout ce qui rampe, tout ce qui n'a point de pattes ou n'en a que d'imperceptibles, car l'hébreu étend cette catégorie des reptiles un peu au-delà de ses limites naturelles ; 3° חית־הארץ, les bêtes des champs, tous les animaux sauvages qui ne sont pas directement destinés au service de l'homme, mais qui vivent en liberté dans les bois et dans les plaines.

Une remarque déjà faite trouve ici de nouveau son application. Le texte ne dit point que les animaux furent créés par couples, de telle sorte qu'il n'ait existé à l'origine que deux individus de chaque espèce d'où les autres soient descendus. Il est plus probable qu'ils furent créés simultanément et en grand nombre sur tous les points du globe alors habitables. Mais le genre humain devait avoir ce privilége d'une dérivation unique, qui rapproche tous les hommes issus d'une même souche par les liens d'une fraternité universelle. L'enseignement de la Bible est on ne peut plus exprès à cet égard : c'est une leçon que Dieu a tenu à nous inculquer, parce qu'elle devait avoir la plus grande influence religieuse et sociale, et qu'elle est d'ailleurs la base de l'économie de la rédemption. En effet, pour que tous les hommes soient rachetés par le Christ, il faut que tous aient péché en Adam, et par conséquent que tous descendent de lui.

« 26. Et Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux, sur les animaux domestiques

et les bêtes des champs (1), et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre.

« 27. Et Dieu créa l'homme à son image : il le créa selon l'image de Dieu ; il le (2) créa mâle et femelle.

« 28. Et Dieu les bénit, et il leur dit : Produisez, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la à votre empire ; dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux des cieux et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre.

« 29. Et Dieu dit : Voilà que je vous ai donné toutes les plantes produisant leur semence qui sont sur toute la surface de la terre, ainsi que tous les arbres ayant des fruits garnis de leur semence : cela vous servira de nourriture.

« 30. Et à toutes les bêtes des champs, à tous les oiseaux du ciel, à tout ce qui rampe sur la terre et est animé, j'ai donné pour nourriture toutes les plantes verdoyantes. Et il en fut ainsi.

« 31. Et Dieu vit que tout ce qu'il avait créé était très-bon. Et le soir vint, puis le matin : ce fut le sixième jour. »

On a remarqué bien des fois la solennité de ce récit, ce conseil que Dieu tient avec lui-même et qui indique la grandeur de l'œuvre future. On a remarqué aussi que ce pluriel : *Faisons l'homme à notre image*, est un indice du dogme de la Trinité, qui appartient à la révélation du Nouveau-Testament, mais dont on trouve aussi des vestiges dans l'An-

(1) Le Clerc, Ilgen, Ewald, Delitzsch, suivant en cela la version syriaque pensent qu'il faut rétablir dans le texte le mot חית entre וכל et הארץ. Cette conjecture, qui est très-plausible, n'a cependant pas pour elle l'autorité des témoins critiques. Knobel traduit de la même manière, sans rien changer au texte, en comparant l'usage du mot הארץ dans Gen. IX, 13, 19 ; XI, 1, et Job. XII, 8.

(2) Mot à mot, *il* LES *créa mâle et femelle*, formule qui indique la dualité et la séparation. V. le récit plus détaillé du ch. II.

cien (1). La création de l'homme est reprise et racontée avec plus de détails dans le chapitre second : il est donc nécessaire d'y recourir afin d'avoir quelque chose de complet. Ici, le fait est exposé d'une manière sommaire, et qui laisse dans l'ombre des circonstances très-importantes, le sommeil d'Adam, l'origine particulière et distincte de la femme, l'état primitif des pères du genre humain, l'institution du mariage avec son caractère d'unité et d'indissolubilité. En revanche, il y a un point de vue qui ressort plus particulièrement au chapitre premier : c'est l'empire de l'homme sur les animaux. Dieu l'établit roi de la création. Et bien que par sa chute il ait perdu beaucoup de son autorité, il continue toujours à exercer une sorte de domination sur les animaux, alors même qu'ils sont doués d'avantages physiques supérieurs aux siens. Il les subjugue par les inventions de son génie : que dis-je ? Sa présence seule suffit souvent pour les intimider : les plus farouches, dans les circonstances ordinaires, quand ils ne sont point pressés par l'aiguillon impérieux de la faim, prennent la fuite à l'aspect de l'homme.

Le verset 29 donne lieu à une difficulté spéciale. En assignant pour nourriture à nos premiers pères les produits du régne végétal, Dieu a-t-il voulu leur interdire la chair des animaux? Le texte ne contient pas de défense expresse et directe. Peut-être les hommes les plus pieux s'abstinrent-ils jusqu'à la concession positive faite après le déluge (2). Mais les troupeaux nourris par Abel semblent indiquer des habitudes contraires : le lait et la laine n'étaient sans doute pas les seuls produits recherchés par ceux qui, dès lors, réunissaient un grand nombre de brebis et de chèvres. Puis l'usage des sacrifices existait déjà ; et n'est-il pas probable

(1) V. mon deuxième article, t. VIII, p. 404.
(2) Gen. IX, 3.

que ceux qui en offraient prenaient part à la victime? En tout cas, le texte de la Genèse I, 29, ne nous paraît pas impliquer une prohibition proprement dite (1).

A plus forte raison ne faut-il pas urger dans un sens restrictif le verset 30, comme si tous les animaux, avant le péché du premier homme, avaient été herbivores. Saint Thomas ne craint pas de qualifier cette prétention comme absurde (2). Il n'est pas plus exact d'enseigner avec les piétistes qu'avant la révolution opérée par la chute primitive, les animaux étaient comme l'homme exempts de la maladie et de la mort, qu'ils ne s'attaquaient point les uns les autres, etc. C'est là une imagination qui n'a aucun fondement dans le texte sacré. Il est bien dit dans l'épître aux Romains que la mort est entrée dans le monde par le péché : mais il est clair qu'il s'agit là, comme dans le troisième chapitre de la Genèse, de la mort relativement à l'homme.

« II, 1. Alors furent achevés les cieux, la terre et tout ce qui les peuple.

« 2. Et Dieu termina au septième jour le travail qu'il avait accompli, et il se reposa le septième jour du travail qu'il avait accompli.

(1) « Hinc communior Patrum et Doctorum sententia est, homines usque ad diluvium in cibo ita frugales fuisse, ut herbis et fructibus vescerentur, carnibus vero, æque ac vino, abstinerent, idque *non ob aliquod Dei præceptum*, sed ob religionem quamdam inde natam, quod necdum Deus carnium et vini usum expresse et diserte concessisset. » *Cornelius a Lapide*, in h. l.

(2) Hoc est omnino irrationabile : non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glos. Bedæ dicit Gen. I, quod ligna, et herbæ datæ sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis, sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset; ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis. Ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum. » S. Thom., I p., q. 96, a. I, ad 2.

« 3. Et Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de tout son travail qu'il avait accompli en créant. »

Dieu termina son travail au septième jour, c'est-à-dire qu'il le cessa : son œuvre avait été achevée pendant les six jours qui précédèrent. Nous touchons ici à l'un des points culminants de la narration. Ce repos divin est le type du repos prescrit à l'homme après les travaux de la semaine, qui courbent son front vers la terre, et qui l'empêchent de songer d'une manière suffisante à sa destinée supérieure, aux moyens de l'atteindre. Comme Dieu se renferma le septième jour dans le repos de son éternité, ainsi nous devons ce jour-là renoncer à toute occupation extérieure et absorbante pour vaquer plus spécialement à la prière et nous occuper des intérêts de notre âme.

VII.

Tel est le système cosmogonique exposé dans la Genèse comme introduction à l'histoire de l'humanité déchue et régénérée par le Christ. Quand je dis système cosmogonique, il faut entendre ce mot dans un sens large, car la Bible n'a pas prétendu nous renseigner sur les questions d'origine, si ce n'est accessoirement et en tant qu'elles se rapportent à son but religieux. Il y a donc des données éparses, point de système proprement dit, et encore moins de système scientifique. Ces données sont comprises en entier dans Gen. I, 1 — II, 3. Ce qui suit n'y ajoute rien d'essentiel. L'historien sacré reprend en quelques mots la création des plantes, afin de parler du paradis de délices planté par Dieu dès l'origine ; il raconte en détail la création de l'homme ; il joint à ce récit celui de la chute originelle avec ses conséquences. Tout cela est d'un importance suprême au point de vue de l'économie divine, mais ne touche plus à la

science profane que par des côtés très-accessoires. Je ne vois guère surgir ici qu'une question géographique relative aux fleuves du paradis terrestre. Je le répète, sur les origines du monde, le chapitre premier de la Genèse renferme d'une manière complète les notions qu'il est possible de tirer de la Bible. Nous pouvons et nous devons nous en tenir là.

Si, en nous appuyant sur les recherches précédentes, nous voulons résumer d'une manière exacte ce qui est renfermé dans ce chapitre, nous distinguerons l'enseignement religieux qui en forme le contenu essentiel, — et le cadre ou les accessoires avec lesquels cet enseignement se présente.

Les doctrines religieuses fondamentales sont celles-ci :

1° Dieu est l'auteur de tout ce qui est, non-seulement de la matière qu'il a créée, tirée du néant, mais aussi de toutes les formes de l'existence sans exception. Tout est l'œuvre de sa puissance, tout est sorti bon et pur de ses mains.

2° Le repos du Sabbat est d'institution divine : les six moments ou les six jours de la création couronnés par le repos, sont le type de la semaine d'ici-bas.

Ainsi un Dieu distinct du monde, personnel, auteur de toutes choses ; un jour par semaine consacré à un repos religieux, à un repos sanctifié, voilà les deux grandes leçons inscrites au frontispice de nos Livres saints.

Cet enseignement se meut dans un cadre qui touche à beaucoup de questions du ressort de la science humaine. Voici, à cet égard, les données qui ressortent du récit.

1° Une période anté-historique, pendant laquelle règne un chaos dont nous ignorons les causes et la durée : ténèbres complètes comme sur la surface de l'abîme.

2° L'histoire et les indications chronologiques commencent avec la parole qui fait jaillir la lumière comme premier élément de l'ordre de choses qui va naître par des interventions multiples de la cause créatrice.

3° L'œuvre totale s'accomplit en six jours, selon une marche naturelle ascendante, qui est indiquée d'une manière précise et dont il faut évidemment tenir compte. D'après les termes et le sens général du récit, ces jours sont, non pas des périodes indéterminées, mais des jours ordinaires de vingt-quatre heures.

4° A la différence des espèces animales, qui ne semblent point procéder d'un couple unique, un seul homme est créé avec sa compagne pour devenir la souche commune du genre humain.

Ainsi, la durée limitée de la création, l'ordre suivi par le Créateur, l'unité de l'espèce humaine, voilà, ce semble, les trois points qui mettent le récit mosaïque en contact avec la science profane. Sur le premier, les exégètes sont loin d'être d'accord. Beaucoup, nous l'avons dit, donnent au mot jour une signification plus étendue, qu'ils cherchent à établir par des arguments philologiques ou autres. Nous avons dit combien leur argumentation est défectueuse. Nous ne croyons point que les principes d'une saine exégèse permettent de changer ainsi la signification constante d'un mot, signification qui est confirmée encore par des preuves tirées du contexte immédiat et du but du récit.

Au reste, nous n'hésitons pas à déclarer que c'est une question purement exégétique, à résoudre par des arguments exégétiques. C'est à ce point de vue que nous nous sommes placé. On a tort d'invoquer ici l'autorité de la tradition, d'abord parce que ce n'est pas une question doctrinale, et que le suffrage des Pères, tout respectable qu'il est, n'a une force décisive que *in rebus fidei et morum ;* ensuite, parce que les Docteurs de l'Église ne sont même pas d'accord sur ce point, et que l'École le regarde comme abandonné à la libre discussion. Pour ne parler que du plus illustre des Pères, saint Augustin proclame qu'il nous est difficile ou même impossible de dire ce que sont les jours de la création :

Qui dies cujusmodi sunt, aut perdifficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere (1). Il va jusqu'à enseigner en plusieurs endroits de ses ouvrages que l'œuvre entière de la création s'est accomplie en un instant, et il explique les six jours d'une manière allégorique (2). Certes, cette hardiesse d'interprétation, que l'École est loin de repousser (3), laisse loin derrière elle l'hypothèse des jours-époques.

E. Hautcœur.

(1) *De civit. Dei*, XI, 6.

(2) *De civit. Dei*, XI, 7, 29, 30.—*De Gen. ad litt.* l. IV, 22 ss. pr. 26, 27, 33. l. V, 1, 3, 5.

(3) Cf. S. Thom., I p., quæst. 66 ss. — Alensis, II p., quæst. 44, membr. 3, et quæst. 46. — Albertus Magn., in 2, dist. 12, art. 1.

LETTRE

de S. E. le Cardinal-Archevêque de Lyon au clergé de son diocèse, touchant la question liturgique.

Rome, le 4 février 1864.

Nos chers coopérateurs,

J'ai conduit aujourd'hui à l'audience de Sa Sainteté les curés du diocèse de Lyon qui étaient venus lui présenter une supplique relative à notre liturgie. Le Pape a exigé que je fusse présent à cette audience. Sa Sainteté a reçu MM. les curés avec son affabilité ordinaire. Il n'a pu être question de la supplique ; le Souverain-Pontife n'a pas voulu la recevoir.

Voici les paroles qu'il a adressées à MM. les curés :

« Vous avez désiré, Messieurs, conserver votre ancienne « liturgie. Rien de plus juste : vous la conserverez. Nous « avons seulement rétabli, en quelques points presque im- « perceptibles, ce qu'on avait changé dans vos rites. Ainsi, « par exemple, le samedi saint, à la bénédiction du feu, « l'archevêque ou le prêtre célébrant, au lieu d'être revêtu « de l'habit de chœur, sera revêtu de la chape ou pluvial. Il « en sera ainsi de quelques autres changements de ce genre « dans votre liturgie.

« Mais votre bréviaire et votre missel n'appartiennent pas « à votre antique liturgie. M. de Montazet et le Parlement

« vous les ont donnés, et par ce fait avaient déshonoré votre « magnifique liturgie. Il faudra, peu à peu et avec prudence, « faire disparaître ces taches.

« Je vous avoue, Messieurs, que mon cœur a été blessé « de l'agitation qui s'est produite dans le clergé de Lyon, « de ce diocèse qui nous donne tant de consolation, et qui « est si cher à notre cœur. Nous avons été profondément « affligé, lorsque nous avons lu dans les journaux ces ar- « ticles qu'on y a insérés au sujet du changement de bré- « viaire, et surtout lorsque nous avons appris qu'on avait « eu recours à l'autorité civile. Le ministre a écrit à l'am- « bassadeur, comme si l'autorité civile avait quelque chose « à voir dans ces questions liturgiques. Ces questions ne « regardent que l'Église, le Vicaire de Jésus-Christ et votre « Archevêque. On ne pouvait pas me faire une plus grande « peine que de suivre cette marche. Imitez cet admirable « épiscopat français, si obéissant à notre autorité, si dévoué « aux intérêts de l'Église, si appliqué à ses devoirs, et qui, « dans nos malheurs, nous a donné de si touchantes preuves « de son attachement et de sa fidélité.

« Du reste, Messieurs, on ira avec prudence dans l'intro- « duction du bréviaire et du missel romains. On commen- « cera par donner le nouveau bréviaire aux nouveaux sous- « diacres, et peu à peu tout rentrera dans l'ordre. Vous « n'oublierez jamais l'obéissance que vous devez au Vicaire « de Jésus-Christ et à votre Archevêque. Que la bénédiction « du Père, du Fils et du Saint-Esprit descende sur vous. »

Voilà, mes chers coopérateurs, les paroles que le Pontife suprême nous a adressées ce matin. Nous les conservons dans notre cœur, pour en faire la règle de notre conduite.

Agréez, mes chers coopérateurs, l'assurance de mon inviolable attachement.

† L.-J.-M. Card. de Bonald,
Archev. de Lyon.

ÉTUDES SUR LA PRÉDICATION (1).

De l'Étude des Pères, nécessaire aux Prédicateurs.

I.

Après les saintes Écritures on doit étudier les écrits des Pères : *Post Scripturas sacras, doctorum hominum tractatus lege,* dit saint Jérôme (2). Sans doute, les Pères n'ont pas le caractère divin des Écritures, ils ne sont pas, individuellement et sur toutes choses, à l'abri de l'erreur; ils sont néanmoins nos guides, et le concile d'Ephèse les appelle *luminaria mundi.*

Presque tous ont été pasteurs des âmes ; tous ont enseigné la doctrine chrétienne ; on ne saurait trouver des modèles plus accomplis du prédicateur évangélique. La sainteté de vie, le zèle à travailler au salut des peuples, l'orthodoxie de l'enseignement, la profondeur de la science, l'éclat de l'éloquence, tels sont les titres avec lesquels ils se présentent à nous ; en est-il de plus dignes de fixer l'attention de tous ceux qui veulent exercer avec fruit le ministère de la parole?

C'est surtout quand il s'agit de prêcher les austères devoirs du Christianisme, que l'orateur doit être le *vir probus*; on exige de lui impérieusement qu'il commence par faire avant d'enseigner ; le prêtre qui pourrait être soupçonné d'avoir lui-même les faiblesses et les vices qu'il reproche au peuple, serait d'avance assuré de voir ses travaux frappés de stérilité.

Selon l'usage des premiers temps, les fidèles choisissaient eux-mêmes leurs pasteurs. Les saints Pères durent à leur éminente sainteté d'être

(1) V. tome VIII de cette *Revue*, p. 381, 538.
(2) *Epistola ad Fariam viduam.*

élevés sur la chaire épiscopale ; leur mérite était si éclatant que souvent on les nommait par acclamation ; loin de désirer les dignités et les honneurs, ils ne les envisageaient qu'avec effroi ; il fallait employer la violence pour triompher des répugnances qu'ils manifestaient toujours et que quelquefois ils poussèrent jusqu'à l'excès. Mais à quelle école se formèrent les Pères? Ils étaient persuadés que c'est dans l'éloignement du monde qu'il faut apprendre à le haïr et à le combattre ; aussi la plupart demandèrent-ils à la solitude du désert et à l'austérité de la vie monastique le secret des vertus qui excitèrent l'admiration universelle. Saint Jean Chrysostôme à peine baptisé et fait lecteur de l'Église d'Antioche, songea à aller s'unir aux pieux solitaires de la Syrie ; les larmes de sa mère retardèrent, il est vrai, pour un temps, l'accomplissement de son dessein, mais bientôt, pour se dérober aux instances des chrétiens qui voulaient le faire évêque, il se retira dans une solitude voisine d'Antioche. C'est au fond d'une caverne qu'il composa le traité *du Sacerdoce*, manuel admirable de perfection ecclésiastique, ainsi que divers ouvrages sur la vie religieuse, où il peint de la manière la plus touchante les avantages et les joies ineffables de cette sainte profession.

Saint Basile avait aussi habité le désert, et il y avait poussé jusqu'à l'excès les rigueurs de la pénitence. Saint Grégoire de Nazianze, son ami, disait de lui, à l'occasion de son extrême pâleur, que son corps paraissait presque inanimé. Saint Basile nous apprend lui-même qu'il traitait sa chair comme une esclave toujours prête à se révolter (1). Par suite de ces austérités il était sujet à des infirmités fréquentes et même continuelles. Rien ne nous apprend que saint Augustin ait pratiqué la vie cénobitique, mais presque immédiatement après sa conversion, il se retira dans la solitude des champs, pour s'y livrer, dans la société de sa pieuse mère et de ses amis, à l'étude et à la prière.

Élevés à l'Épiscopat et placés souvent sur les siéges les plus illustres, les saints Pères ne se crurent pas autorisés à sortir de leur simplicité apostolique.

Tandis qu'il enrichissait Césarée de monuments somptueux, et

(1) Godescard, *Vie de saint Basile*, t. VI, p. 256.

notamment d'un hospice qui ressemblait à une ville, Basile n'avait qu'une seule tunique et se nourrissait de légumes grossiers.

La vie de Chrysostôme à Constantinople devint la censure des prêtres mondains, des courtisans et des riches matrones, qui se liguèrent pour le perdre. C'est le saint qui nous l'apprend lui-même dans l'homélie qu'il prononça avant de partir pour l'exil. « Vous savez, dit-il, vous « savez mes amis la véritable cause de ma perte : c'est que je n'ai point « tendu ma demeure de riches tapisseries, c'est que je n'ai point re- « vêtu des habits d'or et de soie, c'est que je n'ai point flatté la mol- « lesse et la sensualité de certaines gens (1). »

Le plus illustre des prédécesseurs de saint Chrysostôme, saint Grégoire de Nazianze, s'était exprimé dans le même sens pour répondre à ceux qui lui reprochaient de porter trop loin la simplicité de son extérieur. « Je ne savais pas, dit-il, qu'il fût de mon devoir de le disputer « en faste aux consuls, aux gouverneurs et aux généraux d'armée. « J'ignorais qu'on pût se servir du bien des pauvres pour se couvrir « délicatement, pour monter un beau cheval, pour se faire traîner « dans un char pompeux, pour entretenir une foule de do- « mestiques (2). »

Quand saint Augustin fut fait évêque d'Hippone, il vécut en communauté avec ses clercs, et la règle qu'il avait adoptée est si parfaite, que la plupart des congrégations qui ont été fondées dans la suite, l'ont pratiquée sur la recommandation du Saint-Siége, et à la grande édification des fidèles.

Après ce qui a été dit, nous ne nous étonnerons pas que les saints Pères aient été placés dans l'Église pour être comme Jérémie, *in civitatem munitam, et in columnam ferream, et in murum æreum, super omnem terram, regibus Juda, principibus ejus, et sacerdotibus, et populo terræ* (3) ; nous saurons pourquoi ils ont exercé avec une sainte intrépidité et une noble indépendance, le ministère de la prédication.

L'antiquité sera toujours la source pure où devra s'inspirer le prêtre qui voudra se rendre digne de sa vocation ; c'est à cette source

(1) Tom. 3, p. 415.
(2) *Or.* 32.
(3) Jér. 1, 18.

qu'ont puisé les Charles Borromée et les Vincent de Paul, quand ils ont entrepris de réformer le clergé, et de préparer à l'Église des ministres selon le cœur de Dieu. En lisant les ouvrages des Pères, nous sommes singulièrement touchés d'y retrouver les saintes règles qui ont dirigé notre éducation cléricale, et les pieuses maximes que suivaient avec tant de générosité ces vénérables anciens du sanctuaire que dans notre jeunesse nous aimions à regarder comme nos pères et nos modèles. S'il ne nous est pas permis d'égaler des vertus poussées jusqu'à l'héroïsme, les grands exemples que l'étude des Pères retracera à nos yeux, nous inspireront un nouveau courage pour édifier les peuples par une conduite parfaitement régulière, par une vie toute sacerdotale ; c'est la première disposition nécessaire à celui qui veut annoncer avec fruit la parole de Dieu.

Sanctifié à l'école des Pères, le prédicateur trouvera dans leurs écrits tous ce qu'il est obligé d'enseigner aux peuples. L'interprétation de l'Écriture y occupe la première place : soit qu'ils l'expliquent dans le sens moral, ou dans le sens littéral, leurs discours offrent les détails les plus ingénieux, les plus touchants, et les principes les plus sûrs pour établir les dogmes de la foi chrétienne. Si les explications morales n'ont rien de rigoureux pour l'enseignement catholique, le consentement des Pères sur les points de doctrine est un des lieux théologiques les plus solides, les plus féconds ; c'est l'organe infaillible de la Tradition.

Les premiers protestants n'osèrent le nier ; ils furent forcés de convenir que la doctrine des premiers siècles était pure de toute erreur, et on sait avec quel succès les défenseurs de la foi romaine ont tourné contre les sectaires, les témoignages qu'ils avaient essayé d'invoquer en faveur de leur cause. Bossuet a dit quelque part, que l'amour de l'église anglicane pour l'antiquité finirait par la ramener à l'unité. Les membres les plus doctes des universités de Cambridge et d'Oxford se sont livrés de tout temps, mais surtout dans ce siècle, à l'étude des Pères, et on sait ce qui est arrivé ; les nombreuses conversions qui s'opèrent chaque jour, principalement parmi les ministres les plus célèbres, commencent à faire croire que l'évêque de Meaux a été pro-

phète. Il suffirait, du reste, de lire le seul ouvrage de ce grand homme sur la Défense de la Tradition, pour comprendre qu'avec les écrits des saints Docteurs on peut victorieusement réfuter toutes les hérésies.

Ce n'est pas seulement sur ce point important, que l'étude des Pères nous fournit de précieuses richesses. Ils ont traité de la manière la plus admirable et la plus complète tout ce qui peut intéresser la Religion. Écrits apologétiques ou réfutations des calomnies des ennemis du Christianisme, ouvrages contre les philosophes, les Juifs et les payens, exposé des fondements de la Foi, et notamment des mirales et des prophéties, tableau de la morale chrétienne depuis les principes les plus relevés jusqu'aux éléments les plus simples ; explication particulière et détaillée de l'oraison Dominicale, du Symbole, des Commandements de Dieu ; discours aux confesseurs qui se préparaient au martyre, et aux chrétiens faibles qui étaient tombés durant la persécution, exhortations aux vierges et aux veuves, règles de la vie ascétique, devoirs des prêtres et des évêques : tout se trouve dans les Pères, et il ne serait pas difficile de citer parmi leurs ouvrages des écrits spéciaux sur chacun des chefs que nous venons d'indiquer.

II.

Déjà nous avons montré que l'Écriture sainte renferme tout ce que le prédicateur doit enseigner, mais en un sens on le trouve encore mieux dans les Pères. Dans l'Écriture, les choses ne sont le plus souvent qu'à l'état de principes : les Pères ont développé les conséquences et en ont fait l'application aux différents besoins de la société chrétienne, aux exigences diverses des temps et des circonstances, et il y a cela de remarquable dans les saints Docteurs,—ce qui se trouve rarement dans l'Écriture et jamais dans les auteurs théologiques,—il y a cela de remarquable que l'enseignement est le plus ordinairement présenté avec les formes et les détails oratoires ; les Pères étaient presque tous pasteurs des âmes et conséquemment prédicateurs ; car, dans les premiers âges, on ne concevait pas qu'on pût être chargé du gouvernement des peuples sans leur rompre le pain sacré de la parole de Dieu.

Ce qui frappe peut-être le plus dans les Pères, c'est l'esprit de foi qui les anime et les transporte. On voit, pour se servir de l'expression de Bossuet, on voit couler dans leurs écrits la première sève du christianisme. Dieu est toujours présent à leur esprit ; ils ne cessent d'élever le fidèle au-dessus de cette vie des sens que le paganisme avait divinisée ; ils tonnent contre les richesses, les plaisirs, le luxe, les spectacles ; à la place des jouissances grossières de la chair qu'ils anathématisent, des biens matériels et périssables qu'ils commandent de mépriser, ils offrent les joies pures de la conscience, les riches trésors de l'éternité. Ils n'est guère de discours où ils ne reviennent sur ces grands et puissants mobiles de la perfection chrétienne.

Dans un siècle où le culte frénétique des intérêts matériels envahit les âmes, et menace de faire descendre la société à l'abrutissement du paganisme, il est d'une souveraine importance pour le prédicateur de se pénétrer de la lecture des Pères.

On a reproché au clergé français d'exagérer les principes de la morale. Ce reproche peut être fondé ; mais aussi n'est-il pas à craindre qu'à force de vouloir faire plier les règles, on ne finisse par les abandonner et les anéantir ?

Les Pères, eux aussi, nous offrent des exemples d'indulgence et de modération, mais il ne transigent jamais avec le monde, que Jésus-Christ a chargé de ses anathèmes, et pour lequel il refusait de prier.

Quoiqu'on puisse dire, Bourdaloue, qui est tout rempli de la doctrine et de l'esprit des saints docteurs, sera pour toutes les époques le moraliste le plus exact et le plus sûr, comme il est le prédicateur le plus solide.

Pénétrés de l'esprit des Écritures, les Pères connaissaient parfaitement l'importance et les devoirs de la charge pastorale : ils n'ignoraient pas que le premier point de leur mission était d'enseigner les vérités saintes, de prêcher à temps et à contre-temps, d'accuser, de conjurer, de reprendre en toute patience et doctrine. Il serait difficile de trouver des pasteurs qui aient mieux rempli cette importante obligation. Le plus grand nombre de leurs écrits ne sont que des instructions adressées à leurs peuples du haut de la chaire, et on s'étonne que parmi les immenses travaux et les innombrables sollicitudes qui les accablaient, ils aient pu

rompre et distribuer avec une si grande prodigalité le pain de la divine parole. Ah ! certes, ils ne nous eussent pas donné cet éclatant exemple s'ils fussent venus *in sublimitate sermonis, in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis* ; si, esclaves d'une vaine réputation, ils eussent songé à autre chose qu'à établir le règne de Jésus-Christ dans les âmes.

Les Pères exposaient la suite de la religion, ils expliquaient les différents livres de l'Écriture, réfutaient les erreurs du temps, attaquaient les vices qui dominaient ou menaçaient leurs auditeurs : ils recommandaient les vertus essentielles du christianisme. Leur langage était presque toujours simple et familier, non-seulement dans les campagnes et les bourgades, mais dans les villes les plus illustres, à Alexandrie, à Antioche, à Constantinople et à Rome. Parmi le grand nombre de leurs instructions, c'est à peine si l'on trouve quelques discours solennels et conformes à la rigueur des règles. Cette méthode leur permettait de pourvoir aux besoins du moment; de prendre et de reprendre la vérité à démontrer, la vertu à inculquer, jusqu'à ce qu'ils les eussent fait entrer dans les esprits et dans les cœurs. Pour atteindre ce but, ils employaient toutes les formes, ils suivaient toutes les impressions, ils se mettatent à la portée même des intelligences les plus vulgaires. Comme nous le verrons bientôt, ils s'élevaient souvent à la plus haute éloquence, qui consiste bien moins à étonner et à plaire qu'à convaincre et à persuader ; mais quand il le fallait, ils ne craignaient pas de descendre aux détails les plus communs et d'employer les expressions les moins correctes ; ils aimaient mieux, comme nous l'apprend le plus savant et le plus profond d'entre eux, saint Augustin (1), être critiqués par les grammairiens, que de n'être pas compris par le peuple, *melius est ut nos reprehendant grammatici, quam non intelligant populi.* C'est dans le même sens que le bon et pieux cardinal de Cheverus, disait en parlant du genre simple qui convient à la prédication : « Il » vaut mieux être compris par une bonne femme, que loué par un » académicien. »

Les répétitions ne coûtaient pas aux Pères ; dans presque tous leurs écrits ils ramenaient quelque point qui leur paraissait avoir une importance particulière, parce qu'ils savaient que le peuple est comme les

(1) S. August. *Enarrat.* in psal. 138, col. 1545.

enfants, et que ce n'est qu'à force de répéter les choses qu'on parvient à les fixer dans son esprit. Dans ses belles homélies aux fidèles d'Antioche, saint Chrysostôme, voulant inspirer l'horreur des jurements, revient neuf jours de suite sur le même texte : *Nolite jurare ;* il n'hésite pas à abandonner son sujet pour terminer par une exhortation contre ce vice, un discours souvent riche des tableaux les plus animés et des mouvements les plus entraînants.

On conçoit comment, en prêchant de la sorte, les Pères instruisaient solidement les chrétiens et les poussaient à l'héroïsme de toutes les vertus ; on conçoit comment ils pouvaient fréquemment annoncer la parole de Dieu. L'office public ne se célébrait jamais sans qu'il y eût une instruction ; toutes les liturgies et l'histoire en font foi. Les saints Docteurs ne se contentaient pas de prêcher le dimanche, ils prêchaient plusieurs fois durant la semaine, et même chaque jour à certaines époques, comme on peut le voir par l'Hexaéméron de saint Basile, les homélies de saint Chrysostôme et les sermons de saint Augustin.

Les historiens de l'Évêque d'Hippone nous apprennent que, non contents de l'avoir écouté dans l'église, les fidèles l'arrêtaient dans les rues et sur les places publiques pour lui demander de leur parler de Dieu et de leur salut ; ce qu'il faisait toujours avec joie et bonheur, sans prétexter, pour s'en défendre, ses nombreuses occupations, et la composition des ouvrages les plus importants et les plus profonds.

On ne peut qu'être touché et confondu, quand on songe qu'un aussi célèbre docteur passait la plus grande partie de sa vie à instruire et à gouverner un pauvre troupeau qui se composait presque en entier de laboureurs, de petits marchands et de bateliers. On le vit rarement dans les chaires des villes si illustres de Madaure et de Carthage, où il eût pu déployer toutes les ressources de l'esprit le plus cultivé, et de l'âme la plus fortement trempée. A l'avantage de recueillir des louanges et des applaudissements, Augustin préféra la douce et utile jouissance de réserver les accents de sa voix et les tendresses de son cœur, au cher peuple d'Hippone que le souverain Pasteur l'avait chargé de nourrir de la parole de vie.

On ne sait ce qu'il faut admirer le plus dans ce grand docteur, de la

profondeur de sa science, ou de la simplicité avec laquelle il s'abaisse jusqu'au langage le plus vulgaire. Quel spectacle que celui du célèbre rhéteur, du grand philosophe, du génie le plus vaste et le plus sublime, qui s'entretient familièrement avec des gens grossiers et ignorants, pour leur développer les premiers éléments de la foi et de la morale chrétiennes ! Quelle leçon pour ceux qui, après de faibles et rapides études, se croiraient appelés à paraître dans les premières chaires et regarderaient comme une humiliation d'être employés à évangéliser nos petites villes auxquelles peut-être n'aurait pu être comparée la ville, disons mieux, la pauvre bourgade d'Hippone !

Je ne puis ici me défendre d'un rapprochement qui se présente à mon esprit, et qu'on me pardonnera, quoiqu'il ne rentre qu'imparfaitement dans mon sujet. On admire avec raison dans Bossuet les discours, les oraisons funèbres, les savants écrits de controverse et de critique ; on célèbre en lui le grand orateur, le théologien profond, le pontife illustre, et on oublie son plus beau titre, celui de directeur des âmes ; on lit de ce sublime écrivain les ouvrages que le monde exalte et préconise, et on ne daigne pas ouvrir ses lettres spirituelles, monument impérissable de sa patience surhumaine, de sa charité sans bornes. C'est là qu'on le voit entrer dans les détails les plus minutieux de la vie chrétienne et de la vie religieuse ; c'est là qu'on l'entend reprocher à ses chères filles de lui faire injure, quand elles craignaient de fatiguer par leurs questions multipliées le grand prélat dont les plus importantes affaires de l'Église semblaient réclamer tous les soins et tous les moments. Qu'on lise les lettres spirituelles de Bossuet, et on verra qu'il n'était pas moins pieux qu'éloquent, ni moins versé dans les mystères de la vie intérieure et dans les secrets du cœur humain, que dans les sciences les plus abstraites et les plus relevées.

Loin d'être un obstacle à l'éloquence, la méthode des Pères donnait au contraire un plus grand éclat à leur génie en lui laissant toute sa liberté, et lui permettant de saisir toutes les occasions heureuses que fournissent les circonstances du moment, et les dispositions présentes des esprits.

Pour des hommes solidement instruits, nourris de fortes études,

pleins de convictions ardentes, et doués de sensibilité et d'imagination, comme étaient les Pères, les mouvements spontanés et les inspirations soudaines se présentaient à chaque instant dans le discours. N'est-ce pas là la véritable éloquence, et oserait-on comparer ces tours et ces mouvements préparés d'avance à la vive expression du sentiment qui s'exalte, au cri subit de la passion qui l'enflamme ? Sans prétendre que les Pères se soient toujours livrés à l'improvisation, il est certain qu'ils s'astreignaient rarement à donner des morceaux écrits, et il est permis de croire qu'ils parlaient fort souvent sous l'impression du moment.

Ces considérations et le mauvais goût du siècle où ils vécurent pour la plupart, expliquent les défauts nombreux qui se remarquent dans leurs écrits ; mais faut-il s'étonner de trouver la diffusion et l'abondance chez des hommes accablés de mille sollicitudes et qui parlaient presque tous les jours et à tout propos ? Quand les études étaient déchues, et que les maîtres de l'art de bien dire, après avoir fait naître des préjugés déplorables, préconisaient le genre le plus vicieux, pouvait-il se faire que les plus beaux talents évitassent tous les défauts de leur siècle ? Ne devait-on pas nécessairement trouver une métaphore dure dans l'un, une période enflée dans l'autre, des antithèses subtiles et rimées dans celui-ci, des jeux de mots et des endroits obscurs dans celui-là ?

BARCIET,
Chanoine, Archiprêtre d'Auch.

(La suite prochainement.)

MINISTÈRE PASTORAL.

Nécessité de confesser les enfants avant la première communion. — Manière de le faire.

Un des principaux devoirs du ministère pastoral est le soin de la jeunesse et même de l'enfance : sur les enfants repose en effet l'espoir de l'Église, et c'est par l'éducation chrétienne qu'on s'appliquera à leur donner, qu'on pourra parvenir à régénérer les paroisses et la société tout entière. L'action du prêtre, quelque zélé qu'il soit, à moins qu'il ne soit un homme de prodiges, un saint à vertus héroïques, ne se fait sentir sur les personnes arrivées à un certain âge, que dans des proportions ordinairement très-restreintes. Un bon nombre ne viennent pas l'entendre : la grande généralité de ceux qui ont écouté ses paroles ne se met pas en peine de mettre en pratique les enseignements qu'elles renferment ; presque tous se laissent absorber par les préocupations de la terre ; on a des habitudes et on ne veut pas les rompre. Et c'est ainsi que les avertissements des prêtres sont oubliés et mis entièrement de côté. La jeunesse seule est accessible : l'enfant aime le prêtre ; ses mauvaises habitudes ne sont point encore profondément enracinées ; les intérêts et les préoccupations de cette vie ne le rendent pas encore insensible aux biens et aux magnifiques promesses de l'éternité.

Un pasteur des âmes doit donc vouer à la jeunesse un intérêt tout particulier. Et à celui qui lui donnera des soins assidus, nous osons promettre une ample moisson dans la portion de l'héritage du Seigneur qui lui aura été confiée.

I. Parmi les moyens propres à régénérer la jeunesse et à faire fleurir la piété dans le cœur des enfants, il n'y en a certainement pas de plus efficace que l'usage fréquent du sacrement de Pénitence. C'est en effet là que ces jeunes âmes encore faibles et inexpérimentées se purifient des souillures dont elles n'ont pas su se préserver ; c'est là qu'elles trouvent les lumières et les salutaires conseils dont à cette époque de la vie elles ont un grand besoin ; c'est là qu'elles renoncent efficacement aux mauvaises habitudes avant qu'elles aient pu jeter de trop profondes racines ; là qu'elles prennent des résolutions généreuses contre l'entraînement des passions ou des occasions dangereuses ; c'est là enfin qu'elles s'affermissent dans le bien et dans la pratique de toutes les vertus.

Il n'y a donc pas à mettre en doute un seul instant l'obligation pour un pasteur des âmes de faire approcher les enfants du tribunal sacré : le précepte de se confesser les regarde aussi bien que les grandes personnes, ils en ont un aussi grand besoin qu'elles et, comme elles, ils doivent se confesser au moins une fois l'an.

Mais un curé doit-il plusieurs fois par an confesser les enfants confiés à sa sollicitude pastorale ? — Ceux-ci n'étant obligés par le précepte de l'Église que de se présenter une fois annuellement à confesse, il semblerait difficile de voir pour les pasteurs une obligation stricte de les entendre plus fréquemment, à moins que ces enfants n'eussent d'eux mêmes recours à leur ministère : car, sans doute, dans ce cas, il ne serait pas plus permis de refuser de confesser les enfants que cela n'est licite à l'égard du reste des ouailles. Les auteurs enseignent généralement qu'un prêtre à charge d'âmes est obligé d'administrer les sacrements à ses paroissiens toutes les fois que ceux-ci le demandent raisonnablement (1). Mais quand même il aurait rempli strictement son devoir en écoutant une fois par an les enfants au sacré tribunal, celui qui a du zèle, et qui a par conséquent à cœur le bien des âmes, n'a pas de peine à comprendre qu'il ne doit pas se borner à cela : il sait ce que veulent dire ces paroles *saltem semel in anno :* il n'ignore pas que, d'après le grand saint Charles Borromée : « Optimæ consuetudinis erit puellos

(1) Voir mon *Manuale totius Juris canonici*, n. 1504.

« et puellulas etiamsi sex tantum annorum, arcersere, ut paulatim a pri-
« ma ætate edoceantur et ad hujus sacramenti usum et cognitionem as-
« suefiant (1). » Or il serait difficile que les enfants acquissent une aussi louable habitude par la seule confession annuelle. « Un pasteur qui aime
« son troupeau, dit la Méthode de Besançon, devrait, si sa paroisse n'est
« pas fort nombreuse, tâcher de confesser les enfants tous les mois ou
« toutes les six semaines ; et si elle est plus nombreuse, tous les deux
« mois (2). » Les bons curés font cela au moins trois ou quatre fois l'an, aux quatre-temps, par exemple. « C'est un devoir pour MM. les curés,
« disent les ordonnances synodales de Montpellier (3), d'accoutumer de
« bonne heure les enfants à s'approcher du tribunal de la pénitence.
« Ils doivent surtout les y attirer *plusieurs fois dans l'année*, dès qu'ils
« ont atteint l'âge de discrétion. » — « Sciant parochi, dit le Concile
« provincial d'Avignon en 1849 (4) se, vi muneris sui, teneri ad excipi-
« endas confessiones puerorum qui annos discretionis attigerunt et qui
« nondum ad sacram synaxim accesserunt .... Exhortamur etiam pa-
« rochos, ut illos pueros inducant ad *frequenter* in anno confiten-
« dum. » Cette fréquence suppose bien au moins, sans doute, trois ou quatre confessions par an (5).

Ils sont donc bien coupables, ces pasteurs négligents et vraiment mercenaires qui attendent l'époque de la première communion pour confesser les enfants. Ils sont responsables de la violation du précepte

(1) *Act. Eccles. Med.*, pars IV, Instr. conf., p. 648.
(2) Tom. I, p. 255.
(3) Pag. 128, édition de 1853.
(4) Tit. IV, cap. 5.
(5) C'est la règle posée par les statuts synodaux du diocèse de Cambrai : « Præcipimus ut eos (pueros) a septennio saltem, ad minus ter in anno, ad confitendum alliciant parochi, plurimumque hortamur ut fiant hæ confessiones quater, scilicet quatuor anni temporibus, ut in multis parochiis laudabiliter ordinatum est et usu receptum. Singulis his vicibus pueri, ad rite pieque faciendam confessionem, catechesi eorum ætati et captui accommodata præparentur. » (*Statuta synodalia Archidiœcesis Cameracensis.* Cameraci, 1856, n. 151.) Plus loin, les mêmes statuts, adoptant une règle posée par le Concile de Bordeaux, en 1850, ordonnent de confesser les enfants tous les mois pendant l'année qui précède leur première communion. (*Ibid.*, n. 171. Cfr. *Oratio habita ab Ill. et Rev. Archiep. Camerac. in Syn. diœces., die* 17 *septembris* 1858, p. 29 ss.)

de l'Église, qui atteint les enfants à partir de l'âge de discernement, c'est-à-dire à partir de sept ans. « *Omnis utriusque sexus fidelis,* « *postquam ad annos discretionis pervenerit,* omnia sua solus peccata « confiteatur fideliter, *saltem* semel in anno : » ce sont les propres paroles du Canon 21 du IVe concile de Latran. Et que peuvent-ils attendre de bon d'un délai semblable? Les premières années passées loin de Dieu dans l'habitude du péché mortel sont-elles donc une bonne préparation à la première communion? Le démon, demeurant si longtemps maître de ces jeunes âmes, n'aura-t-il pas toute liberté de leur inoculer et enraciner tous les vices? Et faut-il s'étonner après cela que les générations nouvelles se montrent si précoces pour le mal, si tôt impies, et fassent la douleur des pasteurs en même temps que des parents qui conservent encore quelques sentiments de religion?

II. *Mais comment doit-on confesser les enfants?* — « Il faut, envers « les enfants, dit un saint et très-habile confesseur, saint Alphonse de « Liguori (1), il faut user d'une grande charité et employer autant que « possible les procédés les plus suaves. » Il faut les aider dans leur confession par des interrogations discrètes : ils ont besoin souvent de ce secours, soit parce qu'ils ne savent pas discerner leurs fautes, soit parce qu'une fausse honte pourrait les empêcher de les découvrir. On doit bien se garder de leur adresser des reproches quand ils ont fait l'aveu de quelque péché, surtout s'il était honteux, de peur de leur fermer la bouche. On peut voir, dans le même auteur, à l'endroit sus indiqué, quelles sont les principales interrogations qu'il faut adresser aux enfants.

Non-seulement il faut user de beaucoup de charité dans ces interrogations, mais on doit y apporter une grande circonspection, surtout dans ce qui regarde le 6e précepte, de peur d'apprendre le mal à ceux qui ont peut-être le bonheur de l'ignorer. On doit, certes, interroger sur ces matières, car ce mal est fréquent, même dans l'enfance, et il importe extrêmement de s'en préserver de bonne heure. « Le silence est sans « doute le parti le plus commode, dit le *Miroir du clergé* (2), mais qu'il

(1) *Praxis confess.*, n. 90.
(2) Tom. II, p. 255, édit. de 1823.

« est funeste ! » — Comment donc procéder dans ces interrogations? On peut l'apprendre du même *Miroir du clergé*, qui traite ce point avec une grande sagesse. Nous nous contenterons de citer ici saint Liguori, dont l'autorité est encore d'un plus grand poids (*ib.*) : « In hac materia « (turpi), confessarius sit valde cautus in interrogando : incipiat inter- « rogare de longo et verbis generalibus : et prius an dixerint mala verba? « an jocati fuerint cum aliis pueris, aut puellis? Et si jocos illos clam « exercuerint? Deinde interroget an commiserint res turpes? Multoties, « etiamsi pueri negent, prodest uti cum eis interrogationibus sugges- « tivis, v. g.: *Et nunc dic mihi quoties hæc fecisti? quinquies? decies?* « Interroget quocum dormiant, et si in lecto manibus jocati fuerint? « Puellas interroget si aliquem juvenem amore fuerint prosecutæ, et « an adfuerint pravæ cogitationes, verba, aut tactus? Et a responsis « procedat ad ulteriores interrogationes, sed caveat ab exquirendo a « puellis, vel a pueris an adfuerit seminis effusio : cum his enim me- « lius est deesse in integritate materiali confessionis, quam esse causam « ut apprehendant quæ nondum noverint, vel ponantur in curiositate « addiscendi. »

Le confesseur doit se tenir en garde contre les exagérations donnant à penser qu'il y a du mal là où il n'y en a point; qu'il y a péché mortel là où il n'est que véniel : son devoir est même de redresser les consciences, sans quoi il aurait à s'imputer les fautes commises par suite d'une conscience erronée. Si donc il voyait un enfant convaincu, par exemple, qu'il pèche mortellement chaque fois qu'il omet sa prière du matin ou du soir, ou qu'il manque à vêpres le dimanche, ou qu'il commet un mensonge, quoiqu'il ne soit pas pernicieux, ou un petit vol, ou qu'il profère certaines paroles inconvenantes, appelées jurements, qui ne sont pas pourtant des blasphèmes, il devrait tirer cet enfant de ces faux préjugés, de peur que, n'évitant pas ces manquements, il ne se rendît dans la réalité coupable de faute grave en les commettant avec la conscience qu'ils sont mortels. On doit donc bien se garder de dire aux enfants sans restriction que ceux qui sont désobéissants, menteurs, etc., iront en enfer; que c'est un grand péché de jurer, etc.

On ne doit pas imposer aux enfants des pénitences longues, difficiles,

de peur qu'ils n'aient pas le courage de les accomplir ou que, ne les exécutant pas de suite, ils ne viennent à les oublier. Si un enfant avait manqué notablement au respect dû à ses parents, il pourrait être nécessaire de lui prescrire de leur demander pardon, même en présence des témoins de son irrévérence ; toutefois il y a des précautions à prendre à cet égard. « Nonnulli confessarii parum cauti, dit saint Liguori (1), in « eo casu pro satisfactione imponunt filiis, ut cum domum pervenerint « pedes parentum deoscularentur, et absolutos dimittunt; sed illi po- « stea hoc adimplere non curant, et novum peccatum admittunt. Sa- « tius est curare ut ante absolutionem hanc veniam poscant ; sed quin « eis imponatur ut pedes aut manum deoscularentur ; quia illi filii, « quibus hoc faciendi consuetudo nunquam fuit, difficillime hoc exe- « quuntur. Si autem non possit commode hic actus ab illis exigi, ut « veniam postulent ante absolutionem, non imponatur hoc sub gravi « obligatione, sed potius ut consilium insinuetur, dum certe præsu- « muntur, saltem ut plurimum, parentes remittere filiis hanc obliga- « tionem, ne filii iterum in Dei offensam incurrant. »

III. *Peut-on et doit-on donner l'absolution aux enfants avant leur première communion ?* — Cette question devrait paraître étrange, au moins de prime abord. Si les enfants sont capables de commettre des fautes, si on croit (et comment souvent en douter ?) qu'ils peuvent être coupables même de péché mortel, peut-on mettre en doute qu'on ne puisse et même qu'on ne doive les absoudre ?—Mais, dira-t-on, l'absolution exige des dispositions, et lorsque ces dispositions manquent, loin d'être un bienfait et un remède salutaire, elle est plutôt un poison dangereux ; au lieu de purifier l'âme, elle la couvre d'une nouvelle lèpre et ajoute le sacrilége à tous ses autres péchés. — Il en est ainsi, sans doute, mais pourquoi les enfants, que l'on suppose capables de commettre des fautes et de perdre la grâce divine, seraient-ils donc incapables de se repentir sincèrement et d'entrer véritablement dans les dispositions requises pour en recevoir le pardon ? S'ils sont tombés dans le péché mortel, le salut leur est-il donc impossible avant l'époque

(1) *Praxis*, n. 34.

de leur première communion? Qui oserait soutenir une pareille proposition et se croire exempt d'une erreur très-dangereuse en fait de doctrine ? — L'Église, certes, ne le pense pas ainsi, elle qui impose aux enfants l'obligation de se confesser au moins une fois l'an, quand ils sont parvenus à l'âge de discrétion. Et sans doute ce précepte, pour eux comme pour les adultes, a pour but essentiel de les purifier de leurs fautes, et par conséquent, elle veut qu'on leur accorde, à eux comme aux adultes, le bienfait de l'absolution. Tous les auteurs sont unanimes à cet égard. Les synodes diocésains, les conciles provinciaux statuent dans ce sens de la manière la plus formelle. « Comme il s'en « trouve (des enfants), disent les Constitutions synodales d'Annecy « imprimées en 1828 (2), qui, même dans le jeune âge, se sont « rendus coupables de péchés mortels, les confesseurs, bien loin de « leur différer l'absolution jusqu'au temps de leur première communion, « mettront tout en œuvre pour les y disposer, et la leur accorderont « le plus tôt qu'il se pourra, afin qu'ils ne croupissent pas dans un état « si dangereux et si funeste à leur âme. » — Le Concile d'Avignon, à l'endroit cité plus haut, établit que les pasteurs, *vi muneris sui*, sont tenus de confesser les enfants qui n'ont pas encore fait leur première communion, et que, de plus, ils doivent les préparer à l'absolution, et la leur donner s'il n'y a pas d'obstacle. *Adeoque ad ipsos rite disponendos et ad absolutionem, ubi nihil obstat, impertiendam.* Comment se fait-il donc qu'il y ait des curés assez oublieux des principes pour établir en règle de ne donner l'absolution qu'à l'époque de la première communion ? — Mais il faut, dira-t-on, que rien ne s'oppose à l'absolution, et comment faire entrer les enfants dans les dispositions requises à cette fin ? — Il nous semble que la chose n'est pas aussi difficile qu'on se le figure : les enfants sont susceptibles, et même plus souvent que les grandes personnes, d'impressions religieuses ; on peut, en s'en donnant la peine, leur faire comprendre la grandeur de l'offense divine, les funestes effets qu'elle produit dans l'âme qui a le malheur de s'y laisser entraîner. Ils ne sont pas toujours sourds à la voix de la grâce : si on parvient à leur ouvrir le cœur, et cela

(1) Pag. 165.

n'est pas si difficile d'ordinaire, on peut assez facilement les faire entrer dans des sentiments d'un repentir sincère de leurs fautes et d'un ferme propos de s'amender. Nous parlons par expérience, et nous avons pu nous convaincre par nous-même qu'il y a souvent plus de fidélité à éviter le péché et à se conserver dans la grâce de l'absolution dans les enfants, que dans la plupart des grandes personnes déjà habituées au vice et esclaves de leurs passions. Il faut sans doute une grande attention quand il s'agit d'absoudre les enfants, mais il la faut aussi, cette attention, quand il s'agit d'absoudre de grandes personnes. Or, voici, d'après saint Liguori (1), en quoi consiste cette grande attention qui est ici requise :

« Si constet quod ipsi (pueri) sufficientem usum rationis jam ha-
« beant, prout si distincte confitentur, vel adæquate interrogationibus
« respondent, et appareat quod ipsi jam comprehendant cum peccato
« offendisse Deum et meruisse infernum ; tunc si satis videantur dis-
« positi, absolvantur. At si in peccatis lethalibus sunt recidivi, ipsi
« tractandi sunt sicut adulti. » Il faut les traiter dans ce cas comme on traite les adultes ; il n'est pas nécessaire d'exiger d'eux plus de garanties. « Unde, continue le saint, si non præbeant extraordinaria signa doloris, absolutio eis differri debet. » Quels sont ces signes extraordinaires, le saint les énumère au livre VI, n. 460 de sa Théologie morale. « Si autem dubium sit, continue-t-il dans le passage cité
« du *Praxis*, an puer perfectum usum rationis habeat, prout si ille in
« actu confessionis non maneret compositus, sed oculos in gyrum age-
« ret, manibus jocaretur, impertinentia interponeret ; tunc si est in
« periculo mortis, aut in obligatione implendi præceptum paschale,
« absolvendus est sub conditione ; et tanto magis si confessus fuerit
« aliquod dubium mortale...; bene enim potest administrare sacra-
« mentum sub conditione, quando justa adest causa, ut esset hæc
« liberandi hunc puerum a statu damnationis si unquam in illum est
« lapsus.... Idque agendum, etiamsi puer sit recidivus : dum ideo dif-
« ferri debet absolutio iis qui perfectam discretionem habent, quia spes

(1) *Praxis conf.*, n. 91.

« est quod ex tali dilatione ipsi redeant dispositi ; sed spes hæc diffi-
« culter haberi potest a pueris qui perfecto usu rationis carent. » Ainsi, d'après saint Alphonse, loin qu'il faille se montrer plus difficile pour absoudre les enfants, on doit au contraire se montrer moins exigeant, et le saint regarde même comme probable ce que disent plusieurs théologiens, « quod pueri isti *dubie dispositi* absolvi possunt (saltem
« post duos vel tres menses) sub conditione, *licet sola venialia* affer-
« rent, ne careant diu gratia sacramentali, et forte etiam sanctificante,
« si forte aliquam gravem culpam haberent ipsis occultam. » Et il ne faudrait pas qu'on trouvât une difficulté sérieuse à suivre cette ligne de conduite, sous prétexte qu'on devrait, dans ce cas, donner l'absolution sous condition : car, d'après Benoît XIV (1), on ne peut rien alléguer de décisif pour prouver que l'absolution sous condition est prohibée.

« Oportet autem curare, ajoute saint Alphonse (*ib.*), ut hi pueri
« eliciant actum doloris necessarium ad suscipiendam absolutionem,
« modo respectu ipsorum magis proprio ; exempli gratia : *Amasne*
« *Deum qui est Dominus tuus tam magnus et tam bonus, qui te creavit,*
« *pro te est mortuus, etc ? Hunc Deum tu offendisti. Ipse tibi veniam*
« *dare vult, et tu spera quod propter sanguinem J. C. Filii sui tibi*
« *ignoscat. Sed oportet te pœnitere. Quid dicis ? Pœnitet te nunc eum*
« *offendisse, etc. Istis injuriis quas Deo irrogasti, scis quod infernum*
« *meruisti ? Displicet tibi quod ipsas commiseris ? — Deus meus,*
« *nunquam amplius volo te offendere, etc.*

« Curet etiam confessarius magnopere pueris insinuare devotionem
« erga Deiparam, utque recitent quotidie rosarium et ter *Ave*, mane et
« sero, semper hanc precem adjungendo : *Mater Mea, libera me a*
« *peccato mortali.* »

CRAISSON, ancien vicaire-général.

(1) *De Synodo*, lib. VII, cap. 15.

QUESTION LITURGIQUE.

Du classement des différentes fêtes de l'année relativement à la solennité extérieure.

Plusieurs fois déjà nous avons fait connaître les motifs qui nous obligent de différer parfois les réponses aux difficultés qui nous sont adressées. Un bon nombre de questions restent encore à traiter : elles auront successivement leur tour. Nous parlerons cette fois du classement des différentes fêtes de l'année, relativement à la solennité extérieure.

Si nous en jugeons par la manière dont cette difficulté nous a été posée, nous devons en conclure qu'il s'est glissé dans un certain nombre d'églises, des irrégularités assez notables sous ce rapport. Il ne sera donc pas inutile de tracer les règles à suivre sur ce point, et la chose nous sera d'autant plus facile que notre travail sur les fonctions pontificales, t. VII, p. 438, renferme toute la solution de cette question, surtout s'il est mis en regard de quelques textes du Cérémonial des Évêques, ayant un rapport direct et immédiat au sujet qui nous occupe. Ces règles sont les suivantes :

PREMIÈRE RÈGLE. Il y a quatre degrés de solennité extérieure. Le premier comprend les fêtes les plus solennelles, savoir : Noël, l'Épiphanie, le dimanche de Pâques, l'Ascension, le dimanche de la Pentecôte, la fête du très-saint Sacrement, celles des saints Apôtres Pierre et Paul, de l'Assomption de la sainte Vierge, de la Toussaint, du Titulaire, du Patron, et de la Dédicace. On donne le deuxième degré de solennité aux deux jours qui suivent Noël, Pâques et la Pentecôte, aux fêtes de la Circoncision de Notre-Seigneur, de l'Immaculée Conception, de la Purification, de l'Annonciation, de la Visitation et de la Nativité de la bienheureuse Vierge Marie, et à celles de la très-sainte Trinité et de la Nativité de saint Jean-Baptiste. Le troisième convient aux dimanches,

aux fêtes du rit double-majeur et à toutes les fêtes doubles de seconde classe auxquelles on ne doit pas donner le deuxième degré suivant ce qui vient d'être dit. Le quatrième degré appartient à toutes les féries et fêtes du rit double-mineur et au-dessous tombant dans la semaine.

Cette classification ressort du texte du Cérémonial des Évêques indiquant le nombre de chapiers qui convient aux différentes solennités dans les grandes églises, et d'un décret de la S. C. déclarant que ce texte indique la proportion à suivre.

Nous lisons dans le Cérémonial des Évêques l. II, c. III, n. 16 et 17, où il est traité des vêpres solennelles : « Eodem modo et ordine « semper, diebus dominicis et festivis quæ a populo observantur, a cano- « nico hebdomadario, tam in collegiatis quam in cathedralibus Eccle- « siis, absente episcopo, vesperarum officia celebrantur : ea tamen « moderatione adhibita, quod in festis solemnioribus, ut in Natali Do- « mini nostri Jesu Christi, Epiphania, Paschate Resurrectionis, Ascen- « sione, Pentecoste, in festo Corporis Christi, SS. Apostolorum Petri « et Pauli, Assumptionis B. M. V. et omnium Sanctorum, sancti Titu- « laris ecclesiæ, et Patroni civitatis, vel Ecclesiæ Dedicationis, sex « pluvialia a presbyteris, seu clericis totidem, hebdomadario assistentibus « sumantur. In aliis festis immediate subsequentibus diem Nativitatis « Domini, Paschæ et Pentecostes ; item in festis Circumcisionis Domini, « Purificationis, Annuntiationis, et Nativitatis B. M. V., sanctissimæ « Trinitatis, et S. Joannis Baptistæ, quatuor tantum pluvialia sumantur ; « in dominicis vero, et aliis festis, duo. In duplicibus autem minoribus, « semiduplicibus, simplicibus et feriis, non oportet celebrantem, seu « hebdomadarium esse paratum, seu fieri thurificationes. »

Ce texte montre clairement le degré relatif de solennité des différentes fêtes. 1° La fête de saint Jean-Baptiste et les deux premiers jours dans l'octave de Pâques et de la Pentecôte, quoique rangés parmi les fêtes du rit double de première classe, sont considérés comme des jours moins solennels que les autres du même rit. 2° Parmi les fêtes du rit double de seconde classe, les fêtes de la Circonsision de N.-S., de la Purification, de l'Annonciation, de la Nativité de la sainte Vierge, et les deux fêtes qui suivent la fête de Noël, sont considérées comme plus solennelles que les autres du même degré.

Si nous rapprochons ce texte de celui que nous avons cité, t. VII, page 439, et de ce qui est dit au ch. XXXIV, n. 4 du Cérémonial, nous remarquons la même classification lorsqu'il s'agit de déterminer les jours où l'évêque doit officier dans sa cathédrale, assister paré ou non paré. Ici seulement, le dimanche de l'octave de Pâques est

mis au nombre des fêtes d'une solennité secondaire. Nous justifions aussi par ce même texte ce que nous avons indiqué relativement aux deux fêtes qui suivent le jour de Noël. Le Cérémonial des Evêques (l. II, c. III, n. 17) portant seulement *in aliis festis immediate subsequentibus Nativitatem Domini*, on en aurait peut-être conclu que la fête des Saints-Innocents y serait comprise. Mais on voit assez, par le texte même du Cérémonial, que si les fêtes de saint Étienne et de saint Jean l'Évangéliste sont mises au nombre des fêtes de solennité secondaire, c'est qu'elles sont considérées comme seconde et troisième fêtes de Noël.

Les fêtes du rit double de seconde classe qui sont célébrées avec une solennité plus grande que les autres du même degré, sont celles qui ont pour objet un mystère de la vie de Notre-Seigneur ou de la très-sainte Vierge. On n'y énumère pas, à la vérité, l'Immaculée Conception et la Visitation, mais ces deux fêtes ont été élevées au rit double de seconde classe, la première par la constitution *In excelso* d'Innocent XII, du 15 mai 1693 ; la deuxième par un décret de Pie IX, du 31 mai 1850. Les dates sont, il est vrai, postérieures au Cérémonial des Évêques, et la seconde, à la révision faite en 1752 ; mais la fête de la Conception n'avait pas la solennité qu'on lui donne aujourd'hui. Le cardinal-préfet de la S. C. des Rites, consulté sur ce point, a fait répondre que l'on peut avoir deux ou quatre chapiers, suivant la solennité qu'on a coutume de donner à ces fêtes.

Nous avons pu nous procurer le texte de cette consultation : « Utrum in vesperis Immaculatæ Conceptionis et Visitationis B. M. V. « assumi debeant quatuor pluvialia ? Ratio dubitandi est, quod in Cæremoniali Episcoporum (l. II, c. III, n. 17) enumerantur cæteri dies « in quibus ritu duplicis secundæ classis celebratur festum in honorem « alicujus mysterii vitæ tum Domini, tum Beatæ Mariæ, præter duo « prædicta, quibus tunc eadem ac hodie non tribuebatur solemnitas ? » Le cardinal-préfet a répondu : « Pendere a solemnitate qua festum « peragitur in qualibet ecclesia. » (3 Oct. 1861.)

Nous voyons assez clairement par ces textes, la classification des fêtes sous le rapport du degré de solennité qui doit leur être donné. Une décision de la Sacrée Congrégation des Rites, nous le montre d'une manière non moins explicite. Monseigneur l'évêque de Vaison ayant demandé si la rubrique du Cérémonial des évêques relative au nombre des chapiers, astreignait toutes les églises, la Sacrée Congrégation a répondu que toutes les églises ne sont pas tenues à en avoir autant, mais qu'on doit garder la proportion indiquée par le Cérémonial : « Li-

« cere, attentis peculiaribus ecclesiæ circumstantiis (1), quatuor « assumere pluvialia in festivitatibus primæ classis, duo in aliis secundæ « classis, observata proportione ad formam Cæremonialis. Cum autem « proportio hæc omnino servanda sit, decernimus, ac declaramus « juxta dispositionem Cæremonialis (quatenus cathedralis Vasionensis « ecclesia sufficienti numero ministrorum instructa sit, sacra indumenta « habeantur unius ejusdemque coloris, prout rubricæ exigunt, in diver- « sitate festorum) quatuor a ministris assumenda esse pluvialia in festis « solemnioribus, scilicet, Natali D. N. J. C., Epiphania, Paschate « Resurrectionis, Ascensione, Pentecoste, in festo Corporis Christi, « SS. Apostolorum Petri et Pauli, Assumptione B. M. V., et omnium « Sanctorum, S. Titularis Ecclesiæ, et Patroni Civitatis, et ecclesiæ « Dedicationis : duo vero pluvialia adhibenda esse in aliis festis im- « mediate sequentibus diem Nativitatis Domini, Paschæ et Pentecostes; « item in festis Circumcisionis Domini, Purificationis, Annuntiationis « et Nativitatis B. M. V., SS. Trinitatis et S. Joannis Baptistæ : « tandem in dominicis, aliisque festis unum tantum pluviale erit ad- « hibendum a celebrante, aut dignitas sit, aut canonicus, aut hebdo- « madarius. Ita decernimus et declaramus, ut ea servetur proportio « quam requirit Cæremoniale Episcoporum, quæ sane proportio tenenda « est, nullo habito discrimine inter celebrantium personas, cum eadem « numero pluvialia, eadem pretiosa, aut pretiosiora indumenta assu- « menda sint, prout exigunt isti dies qui recurrunt, vel dignitas, vel « canonicus, juxta ecclesiæ Vasionensis ordinem, consuetudinem, at- « que statuta sacra peragere debeat. » (Décret du 12 Juillet 1777, n° 4384.)

DEUXIÈME RÈGLE. Parmi les fêtes auxquelles appartient le premier degré de solennité, les plus solennelles sont celles de Noël, de Pâques, de la Pentecôte, du Titulaire et du Patron.

Ce principe ressort de ce qui a été dit, t. VII. p. 441 et suivantes, relativement aux fonctions pontificales.

TROISIÈME RÈGLE. Parmi les fêtes auxquelles doit appartenir le deuxième degré de solennité, la plus solennelle est celle de l'Annonciation de la sainte Vierge. Le mardi de Pâques et le mardi de la Pentecôte sont les moins solennelles.

La première partie de cette règle est suffisamment prouvée dans l'article déjà cité, t. VII, p. 446. Quant à la seconde, elle est appuyée

(1) *Attentis peculiaribus circumstantiis.* Il y avait alors quelques discussions entre les prêtres de cette cathédrale.

sur la rubrique qui assigne au mardi de Pâques la translation de la procession des grandes litanies, si le dimanche de Pâques arrive le 25 avril.

QUATRIÈME RÈGLE. Parmi les jours où l'office doit avoir le troisième degré de solennité, le plus solennel est le dimanche de l'octave de Pâques. Ce jour est plus solennel que les fêtes doubles de seconde classe auxquelles on n'attribue pas le deuxième degré de solennité.

Ce jour, en effet, comme il a été dit ci-dessus, l'évêque assiste en chape à la messe solennelle, dans sa cathédrale, comme aux fêtes de solennité secondaire, et rien n'est spécifié à cet égard pour les fêtes doubles de seconde classe, autres que celles énumérées dans la même rubrique.

CINQUIÈME RÈGLE. Il est louable de tenir compte des principes énoncés dans la deuxième, la troisième et la quatrième règles ; il ne paraît cependant pas à propos de changer la proportion indiquée dans la première règle pour le nombre de chapiers, s'il est facile de ne pas le faire.

Cette proportion, en effet, est indiquée, dans le Cérémonial des Évêques, d'une manière positive. Cette rubrique et le decret cité sont très-explicites sur ce point. C'est assez pour en faire l'objet d'une attention spéciale. On pourra donc, aux fêtes de Noël, de Pâques, de l Pentecôte, du Titulaire de l'Église, du Patron du lieu, décorer l'église avec plus de soin qu'à toutes les autres fêtes, employer des chants plus solennels, des ornements plus précieux, etc. Mais si le personnel du clergé de l'église le permet, et si rien ne s'y oppose, on fera bien de prendre le même nombre de chapes aux vêpres des autres fêtes auxquelles le Cérémonial attribue le premier degré de solennité.

SIXIÈME RÈGLE. Il ne paraît pas contraire aux règles de la liturgie de célébrer certaines fonctions avec un degré de solennité plus élevé que celui qui devrait leur appartenir, à raison d'une circonstance particulière, et même d'augmenter le nombre des chapiers.

Il faut, sans aucun doute, respecter la lettre du Cérémonial, et tel est le sens de la règle précédente. Pour en comprendre l'esprit, il faut se rappeler quelques autres principes. D'abord, comme nous l'avons vu t. VI, p. 356, il est permis de célébrer les vêpres d'une fête du rit double majeur ou mineur, ou même les vêpres semi-doubles du dimanche, avec la solennité qui convient à une fête dont on aurait chanté la Messe votive à raison d'une solennité transférée ; de plus, la réponse du cardinal-préfet de la sacrée Congrégation rapportée ci-dessus,

montre suffisamment qu'on peut user à cet égard d'une certaine latitude. D'après le Cérémonial, l'évêque assiste en chape, dans sa cathédrale, non-seulement aux fêtes du deuxième degré de solennité, mais encore « in aliquibus principalibus festivitatibus ecclesiæ cathedralis, et pro « aliqua re gravi, ad universalem vel propriam Ecclesiam spectante. » On pourrait donc maintenir, ce me semble, l'usage de quelques églises de célébrer avec une pompe extérieure d'un rit plus élevé, même en augmentant le nombre des chapiers, certaines fêtes ou certains offices. Telles sont certaines coutumes sur lesquelles on désire connaître notre sentiment. Ainsi, dans quelques endroits, les offices ont coutume d'être célébrés avec une grande pompe à quelques fêtes de Confrérie, le jour de la première communion des enfants, le jour où un prêtre nouvellement ordonné vient pour la première fois faire les offices dans une église, etc. Nous ne voyons aucune raison d'improuver ces usages ; nous faisons toutefois les observations suivantes : 1° Jamais il n'est permis de changer le rit d'un office, et quand même il serait célébré avec pompe extérieure, on ne doit y supprimer aucun mémoire ; s'il est du rit semi-double, on ne double point les antiennes. Ce principe résulte de ce qui a été dit t. VII, p. 356. 2° Nous ne pouvons admettre que l'on puisse à volonté, comme l'ont prétendu certaines personnes, changer la nature ou l'ordre de l'office dans les églises où il n'est pas d'obligation, si les vêpres se célèbrent avec solennité ; tout au plus peut-on tolérer l'usage de chanter seulement une partie de l'office, si l'on n'y fait aucune cérémonie. 3° On ne peut pas célébrer l'office avec une solennité extérieure plus grande pour faire honneur à un prêtre en particulier, comme on le voit par le décret cité. Le cas d'un prêtre nouvellement ordonné n'y paraît pas compris.

SEPTIÈME RÈGLE. Quoiqu'on puisse suivre l'usage de donner à certaines fonctions une pompe extérieure plus grande que ne comporterait le rit de l'office, il est bon cependant de faire une distinction entre la solennité qu'on y donne et celle des fêtes auxquelles elle appartiendrait. Cette distinction peut se faire surtout par le nombre des chapiers.

Cette règle est appuyée sur la lettre du Cérémonial, et sur les réflexions que nous avons faites au sujet de la cinquième règle.

P. R.

DÉCISION

DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DU CONCILE.

(26 septembre 1863.)

Patavina. — Amovibilitatis Vicariorum coadjutorum.

La S. Congrégation du Concile, dans une de ses dernières séances, s'est occupée d'une cause qui offre un intérêt général, et touche à certains points très-importants de la jurisprudence canonique. La question de l'inamovibilité, qui a donné lieu autrefois en France à d'assez vives controverses, presque toujours aussi vaguement déterminées que conduites avec peu d'intelligence des principes du droit canonique, est touchée dans cette affaire. Bien que les points qui chez nous seraient pratiques, ne soient point déterminés dans cette décision, néanmoins le canoniste pourra tirer des réflexions du rapporteur de la S. Congrégation un utile enseignement. Voici le fait qui a donné lieu à cette décision :

La ville de Padoue était autrefois divisée en 30 paroisses, administrées seulement par 28 curés titulaires, dont deux par conséquent étaient chargés du soin de deux paroisses. Mais cet état de choses fut modifié ou troublé en 1804 par un décret impérial qui réduisait à 12 les 30 paroisses, dont l'existence remontait à un temps immémorial. Toutefois les curés dépossédés purent jusqu'à la mort jouir de leur ancienne prébende.

Or, la disparition de ceux-ci faisant sentir le besoin d'ouvriers dans la vigne du Seigneur, un décret (13 janvier 1808) du pouvoir civil arrêta qu'on adjoindrait aux curés quelques vicaires coadjuteurs qui, *sur la proposition du Préfet*, seraient nommés par l'ordinaire. On assigna à ceux-ci 500 livres de traitement annuel payables sur les revenus du bénéfice, et quelques-uns obtinrent en outre les anciennes maisons paroissiales. Il importe aussi de rappeler que 10 églises des paroisses supprimées furent renversées de fond en comble.

Toutefois, parmi les 23 vicaires créés, les uns retinrent l'ancienne prébende avec la maison et l'église parroissiales, d'autres ne reçurent que la prébende sans la maison, et enfin quelques-uns furent payés par l'État.

Après cette perturbation des biens et des droits ecclésiastiques, l'évêque de Dondis ab Orologio donna à cette organisation des paroisses une forme définitive : il accorda à 4 de ces vicaires des lettres de collation et d'institution *in præbendam seu beneficium*, sans rien spécifier sur l'amovibilité et l'inamovibilité, en désignant toutefois ceux-ci sous le nom de vicaires adjoints avec charge d'âmes, sous la direction et la dépendance de leurs curés respectifs. Mais les deux évêques Farina et Manfredini, successeurs du précédent, ayant dans leurs lettres de collation fait mention expresse de l'amovibilité, les vicaires coadjuteurs réclamèrent, et adressèrent, en 1859, une supplique au saint Père, afin d'être déclarés inamovibles dans leurs propres fonctions et prébendes.

Sa Sainteté ayant renvoyé cette affaire à la S. Congrégation, celle-ci, par l'organe de son secrétaire, demanda l'avis de l'Évêque de Padoue sur la nature des bénéfices en question. Le prélat se contenta d'abord de transmettre les réclamations amères des curés titulaires contre les prétentions des coadjuteurs, en donnant d'ailleurs son adhésion au vœu des dits curés, qui concluaient *minime expedire ut beneficia supradictorum sacerdotum inamovibilia declarentur*. A cela toutefois, l'Évêque ajoute une raison d'opportunité : *His præsertim temporibus, quibus etiam in clerum quamdam subjectionis intolerantiam irrepsisse dolendum est.*

Le même évêque, invité de nouveau par la S. Congrégation à vouloir bien donner des renseignements plus explicites, répond, par sa lettre du 22 juin 1863, « qu'aucun des vicaires coadjuteurs n'a la juridiction proprement dite, mais qu'ils exercent la charge d'âmes sous l'entière dépendance des curés ; que ces vicaires n'ont aucun territoire déterminé ou distinct; qu'ils ne reçoivent point l'investiture, mais des lettres patentes ; et qu'ils n'ont pas la libre administration des sacrements, ni l'assistance aux mariages, ni le *jus funerandi, decimandi*.

A l'interrogation, si les changements opérés dans ces paroisses par le pouvoir civil avaient été ratifiés par l'autorité ecclésiastique, l'Évêque répond que le fait n'est pas certain, mais que la pratique a approuvé et confirmé cet état de choses.

Avant d'aborder la question de droit sur l'inamovibilité des vicaires coadjuteurs, il importe encore de faire une observation préalable.

D'après la Constitution *Decernit* d'Innocent III, le pouvoir civil, de sa

propre autorité, ne peut rien statuer « quod Ecclesiarum etiam respiciat commodum et favorem. » Il résulte donc de là que la suppression des paroisses dans la ville de Padoue, est un acte de nulle valeur. La S. Congrégation du Concile s'est exprimée plusieurs fois sur ce point. (*In Fossanen. Capell.* 18 dec. 1847. *Casertana Reintegr.* diei 8 aug. 1863.) Et cette loi, qui concerne tous les bénéfices ecclésiastiques, doit être encore plus strictement observée lorsqu'il s'agit des paroisses, jusqu'à ce point que la Congrégation ratifie difficilement les suppressions opérées même par l'autorité ecclésiastique : il faut pour cela qu'il y ait ou utilité évidente ou nécessité manifeste. Les décisions sur ce point sont nombreuses et précises, et la suppression des paroisses est considérée comme tellement opposée au droit, que l'Évêque ne peut l'effectuer en vertu de son seul pouvoir ordinaire. C'est du moins l'enseignement commun des canonistes, qui se fondent sur les paroles du Concile de Trente. (*Sess.* 25, *c.* 16, *de Ref.*; *Borb. alleg.* 68, *n.* 9 : *Leuren. sect.* 2 *de Alterat. et suppr. benef. quæst.* 964, *n.* 6 : *Ricc. in praxi rer. quotid. For. Eccles. part.* 4, *resol.* 533 : *Lotter. de re benef. l.* 1, *c.* 28, *n.* 78 *seqq.* : *Turricell. de Union. c.* 7, *n.* 6 *seqq.* : *Rota in Cracov. Canonicatus*, 15 *jan.* 1825.)

Et même en vertu de leurs pouvoirs extraordinaires, comme délégués du Siége Apostolique (*Conc. Trid. Sess.* 24, *c.* 13 *de Ref.*), ils ne peuvent opérer cette suppression qu'autant qu'ils emploieront les solennités prescrites par les saints canons. Le droit propre et originaire d'opérer ces suppressions n'appartient qu'au Pontife romain.

Comme le rétablissement des anciennes paroisses de Padoue semble aujourd'hui impossible, il ne reste qu'une double alternative : ou de régulariser l'état de choses actuel, ou d'attendre que les circonstances permettent de réédifier les églises supprimées.

Mais comme il s'agit surtout ici de l'amovibilité des vicaires coadjuteurs, nous allons discuter la question de droit, en apportant d'abord les raisons alléguées par les parties.

I. Les curés qui forment opposition à la demande des vicaires coadjuteurs, invoquent : 1° le décret du pouvoir civil qui a voulu créer des vicaires amovibles. Cet argument est de nulle valeur, ainsi qu'il résulte de ce qui a été dit plus haut. 2° Arrivant ensuite à des raisons plus sérieuses, ils font remarquer que les évêques se sont conformés à ce décret du pouvoir civil, décret qu'ils ont mis à exécution, et que les deux derniers, Farina et Manfredini font mention expresse de l'amovibilité dans leurs lettres patentes. L'évêque de Dondis lui-même adopte pour les lettres patentes des vicaires une formule différente de celle qui

est employée dans les bulles des curés. Dans les premières on lit : *Tibi assignamus præbendam seu beneficium*. Dans les nominations des curés on se sert des expressions suivantes : *Tibi ecclesiam conferimus et assignamus et de ea investimus.* Il y a donc toute la différence entre la collation d'un office et d'une prébende, et celle de la juridiction. 3° Jamais les évêques n'ont voulu admettre ces prébendes comme titre d'ordination.

Les curés opposants terminent en alléguant une raison de convenance. Les évêques, disent-ils, en ne reconnaissant que des vicaires amovibles, se sont moins fondés sur les exigences du pouvoir civil que sur l'utilité des églises. L'amovibilité d'ailleurs n'a jamais été nuisible soit aux dits vicaires, qui quelquefois sont devenus curés, soit aux prébendes elles-mêmes, qui se sont bien conservées entre les mains de leurs recteurs amovibles. Cette amovibilité, d'autre part, est grandement utile aux paroisses : d'abord les ecclésiastiques, par l'exercice du saint ministère dans les vicariats, deviennent plus tard des curés habiles et expérimentés ; si, au contraire, les vicariats étaient inamovibles, il résulterait de cet état de choses que les jeunes prêtres nouvellement ordonnés, qui deviennent coadjuteurs, une fois pourvus d'une prébende inamovible, « in eadem inertes torpescerent, studiis valedicentes, ac propria munera oscitanter obeuntes, prout quotidiana experientia docet hoc in iis locis evenire, ubi recens ordinati presbyteri ad parochiale munus exercendum illico admissi non per vicariæ administrationis gradum ad parochias, ascendunt. »

II. A toutes ces raisons, les vicaires coadjuteurs opposent les arguments suivants :

1° Le décret du gouvernement, qui à la vérité n'a en lui-même aucune valeur, fait mention expresse de l'institution canonique et d'un titre paroissial. 2° L'évêque de Dondis, qui gouvernait l'Église de Padoue au moment de la suppression, et qui, par conséquent, mieux que ses successeurs, connaissait les besoins des églises, n'a jamais fait mention de l'amovibilité : bien plus, en 1816, il émit le vœu que le gouvernement autrichien considérât les vicaires coadjuteurs comme inamovibles. Et dans ce vœu, il rappelle que les dits vicaires ne peuvent être, comme des chapelains ordinaires, dépossédés par la seule volonté des curés, mais que cette dépossession exige l'assentiment de l'évêque et l'approbation du gouvernement. Il résulte donc de là que les vicaires coadjuteurs, bien que n'ayant pas été originairement institués en titre, ne peuvent cependant être dépossédés sans raisons canoniques. Donc, conclut le défenseur, ces coadjutoreries seraient à la fois

amovibles et inamovibles, ce qui est anormal : les vicaires sont d'ailleurs assujettis à l'examen, à la profession de foi exigée par le concile de Trente (*Sess.* 24, c. 12 *de Ref.*) pour les curés. Dans l'acte de mise en possession, ils doivent baiser l'autel, s'asseoir au confessional, etc., en un mot remplir toutes les formalités des véritables bénéficiers. S'ils viennent à être dépossédés, on exige un acte de renonciation en les menaçant des censures. Or tout cela est incompatible avec l'amovibilité, et contraire à toute la discipline ecclésiastique. Pour faire disparaître ces anomalies, il serait donc opportun que la S. Congrégation déclarât l'inamovibilité des coadjuteurs de Padoue.

Enfin, l'avocat des réclamants insiste aussi sur ce que l'évêque Orologio se servait dans ses lettres de collation des termes de *bénéfice, prébende, investiture,* etc., termes qui, selon les requérants, indiqueraient un bénéfice véritable. Or, il est de la nature du bénéfice d'être perpétuel, non-seulement en lui-même, mais encore dans les bénéficiers, ainsi que l'enseignent *Reiff. in decret. l.* 3, *tit.* 4, § 1, *n.* 6; *Barb. l.* 3, *Jus. eccl. cap.* 5, *n.* 8 ; *Vallensis, eod. tit.* § 1, *n.* 3; *Engel. ibi, n.* 2; *Layman, Theol. mor. tract.* 2, *cap.* 1, *n.* 1.

Les vicaires coadjuteurs, après avoir invoqué ces raisons de droit, descendent ensuite à deux raisons de convenance :

1° L'utilité du peuple : le pasteur a soin des brebis qui lui appartiennent, tandis que le mercenaire considère les fidèles comme n'étant pas ses ouailles, *easque mactat et perdit.*

2° Le bénéficier inamovible apporte plus de soin et d'intérêt à améliorer la situation de ce bénéfice, qu'il possède à titre perpétuel.

Au surplus, ajoutent-ils, la Sacrée Congrégation a déjà eu à statuer sur une question semblable, en conservant l'inamovibilité des six mansionnaires coadjuteurs de l'archiprêtre, auxquels le même évêque Farina voulait la ravir.

La requête des coadjuteurs se termine en rappelant l'article 27 du dernier concordat entre le Saint-Siége et l'empereur d'Autriche, article dans lequel il est déclaré que tous ceux qui auront été nommés à un bénéfice quelconque, ne pourront prendre l'administration des biens temporels annexés à ce bénéfice qu'en vertu d'une institution canonique.

Le rapporteur de la Sacrée Congrégation, après avoir énuméré toutes ces raisons, ajoute : « Il semble en effet plus conforme au droit, que le gouvernement des âmes soit exercé par des recteurs perpétuels plutôt que par des pasteurs amovibles : *cap. unic. de Capell. monach.* et *can. Sanctorum, dist.* 70, et *cap. Cum ignores* 15 *de præb. cap. Extirpandæ* 30 *eod. tit.* § *Qui vero* et *can.* 1, *quæst.* 1, *caus.* 13; *Conc. Trid. Sess.* 7

c. 7 *et Sess.* 24, *c.* 13, *de Ref.* En outre, l'enseignement des docteurs est unanime sur ce point : *Fagnan. in cap. Ex parte n.* 9 *et seq. de Off. Vic.; Monacel. Form. eccl., part.* 4, *in supplem. n.* 172 ; *Card. de Luca in Conc. Trid. disc.* 9, *n.* 1 et 2; *Corrad. Prax. benef. l.* 3, *n.* 6 ; *Ferraris, v. Parochia, n.* 14, *et Sacr. Congregatio Concil. in Narnien. Curæ animar.* (9 *sept.* 1848), § *ex utrinque* ; *in Ravennaten. paræciarum* (12 *dec.* 1829) ; *in Atrien. curæ animar.* (22 *febr.* 1862), *ad. I dub.*, et *in Verulana dismembrationis et erectionis paræciarum* (10 *maii* 1862), § *Generaliora.*

Il est beaucoup mieux pourvu au soin des âmes par des vicaires perpétuels que par des vicaires amovibles (*Narnien.* 9 *sept.* 1848) ; il répugne souverainement à l'Église de considérer ses ministres, surtout quand ils ont charge d'âmes, comme des mercenaires, *qui operas suas locent pro mercede diurnâ.*

Toutefois, malgré ces raisons, comme le Concile de Trente (*Sess.* 7, *c.* 7, *de Ref.*) ne défend point absolument de confier le gouvernement des âmes à des curés amovibles, il faut surtout, lorsqu'il s'agit d'introduire l'inamovibilité, *examiner les circonstances et spécialement l'utilité des églises* : et ce motif doit principalement être pesé avec maturité, lorsqu'il s'agit, non des curés en titre, mais de ceux qui remplissent les fonctions de coadjuteurs.

Dubium. *An et quomodo amovibiles vel inamovibiles renunciandi sint vicarii coadjutores in casu ?*

Resp. *Affirmative in omnibus ad primam partem, juxta votum Episcopi ; Negative ad secundam.*

E. Grandclaude.

BIBLIOGRAPHIE.

Discours du Dr Dœllinger à l'assemblée de Munich.

En rendant compte des travaux de l'Assemblée de Munich dans le dernier numéro de la *Revue*, nous avons passé un peu rapidement sur le discours du président Dœllinger. Nous n'avons fait qu'indiquer le jugement qu'il porte sur la situation de la France au point de vue théologique, et les conditions qu'il assigne à la théologie pour atteindre sa grande fin, l'union des esprits dans la connaissance toujours plus approfondie de la vérité.

Ce discours vient d'être publié séparément (1). Il mérite d'être étudié et discuté sérieusement. Nous ne pouvons entreprendre ce travail dans la *Revue*. Trop de questions y sont soulevées, trop de jugements y sont portés sur les divers mouvements intellectuels qui se sont produits aux différents âges de l'Église et dans les différents pays chrétiens.

Pour se rendre compte du discours de Dœllinger et de certaines appréciations qu'il y formule, il faudrait connaître profondément l'Allemagne, et les courants d'idées qui ont passé sur ce pays depuis le commencement du siècle. Ce qu'on appelle la science de l'Allemagne s'est développé en grande partie sous une influence protestante. Les catholiques qui sont entrés dans le courant scientifique n'ont pas toujours su se défendre de cette influence, et ont trop souvent cédé à des tendances de *subjectivisme*. La vieille philosophie catholique, qui eût été d'un si grand secours dans ce vaste développement intellectuel, était généralement ou tout-à-fait inconnue, ou jugée avec des préventions déplorables. Quelques-uns croyaient pouvoir se passer entièrement de philosophie en envisageant toutes les questions au point de vue de l'his-

(1) *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie.* Von I. von Dœllinger. Regensburg, Manz, 1863. 8°. 36 pp.

toire ou de la théologie. Les autres, au lieu de se rattacher aux grandes et fécondes traditions du moyen-âge, se sont laissés séduire par des systèmes que l'Église a dû condamner, tels que ceux de Hermès, de Baader, de Gunther, et récemment encore de Frohschammer. Ce n'est que depuis un petit nombre d'années que s'est manifesté en Allemagne un retour vers la philosophie du moyen-âge. L'école néo-scolastique, comme on l'a appelée, y a trouvé de grands et nobles représentants, entre autres dans les savants rédacteurs du *Catholique* de Mayence ; mais d'autre part son développement a rencontré bien des malentendus, souvent de l'hostilité, dont le principe se trouve moins dans la spéculation philosophique considérée en elle-même, que dans la manière d'envisager les rapports de la philosophie avec l'autorité de l'Église. Les néo-scolastiques admettent comme leurs prédécesseurs le droit de l'Église d'intervenir dans les questions philosophiques. Les autres se sentent moins disposés à reconnaître cette autorité, et il n'est pas rare d'entendre même des esprits très-droits, des hommes fort instruits et très-attachés à l'Église, se plaindre des restrictions posées par les décisions de l'Église à la liberté de la science.

Les deux partis étaient représentés à Munich. Si cette réunion a amené un grand résultat pour les idées, ç'a été certainement celui de faire prédominer de plus en plus le principe de la soumission à l'Église. Il nous semble que c'est au point de vue de cette situation et de ce résultat qu'il faut se placer pour apprécier le discours qui nous occupe. Nous y distinguerons la partie relative à ces dispositions d'esprit si diverses des auditeurs, d'avec les idées toutes personnelles de l'illustre président. Pour les jugements qu'il porte sur plusieurs des plus importantes questions, nous les trouvons marqués au coin de la puissante originalité que donnent à tous les travaux de Dœllinger son génie supérieur, son vaste savoir (1) et la tournure particulière de son esprit. Mais précisément à cause de cette originalité, nous ne voudrions en aucune manière en accepter la responsabilité. Plusieurs même, comme nous l'avons indiqué dans notre dernier numéro, ont rencontré immédiatement des contradicteurs au sein de l'assemblée. Nous regrettons en particulier le jugement qu'il a exprimé sur l'état de la théologie en Italie, et si, dans l'article déjà cité, nous avons rappelé avec

(1) Nous signalerons spécialement à nos lecteurs sa dernière brochure intitulée : *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, Fables touchant la papauté au moyen-âge, et dont une traduction par M. l'abbé Reinhard est sous presse chez Ad. Le Clère, à Paris. Cette remarquable étude est détachée d'une grande histoire de la papauté qui est en voie de préparation.

bonheur que la France possède une maison de hautes études théologiques à Rome, nous l'avons fait spécialement pour nous séparer de lui sur ce point. Il y a aussi des phrases bien dures sur l'Espagne, non-seulement d'aujourd'hui, mais encore sur l'Espagne de Suarez et Vasquez, pour ne citer que ces deux noms. En général, il nous semble que son amour pour le mouvement scientifique qui s'est, de nos jours, développé chez les Allemands, le rend dur et pour les pays et pour les époques qui ne ressemblent point à l'Allemagne contemporaine.

La scolastique lui déplaît pour deux raisons. « Son procédé analytique, dit-il, ne lui permettait pas de créer une science harmonique qui répondît véritablement aux riches profondeurs des vérités révélées. Mais ce qui influa surtout d'une manière décisive sur les résultats de la scolastique, c'est que tout le côté exégétique et historique de la théologie restait à l'arrière-plan et dans l'ombre. Ce qui manqua le plus à cette époque, ce fut le don des recherches et des reproductions historiques; même les conditions essentielles de ces études, la linguistique et la critique historique, faisaient défaut. »

Saint Thomas lui-même ne reçoit pas de lui les hommages que depuis tant de siècles on lui rend dans l'Église. La seule phrase qu'il lui consacre est celle-ci : « D'autre part, ce fut seulement alors qu'une des branches les plus importantes de la théologie, la morale, fut, avec une puissance véritablement créatrice, élevée par saint Thomas à l'état de science, bien qu'il l'appuyât sur une base aristotélicienne. »

Assurément, on peut trouver dans ces jugements quelque chose de trop absolu et de trop partial. Ils ne rendent pas assez justice à la vraie grandeur de la théologie du moyen-âge, et donnent aux lacunes qu'elle présente une importance excessive.

Nous ne voudrions pas davantage assumer la responsabilité de plusieurs autres assertions de Dœllinger. Les grands esprits ont leur manière particulière d'envisages les choses, et la hauteur même à laquelle ils s'élèvent constitue quelquefois pour eux un danger tout particulier. Pour eux plus encore que pour les autres, la suprême autorité de l'Église est nécessaire, afin que la liberté de leurs jugements ne tourne point à leur détriment ou au détriment de la science. Aussi, c'est de la bouche de Dœllinger lui-même, que nous aimons à recueillir la démonstration de cette absolue nécessité, et si quelques-uns de ses jugements peuvent surprendre, surtout en France, nous ne craignons pas de le voir s'égarer quand nous l'entendons proclamer si haut la nécessité pour la science d'être libre et indépendante, quand nous lui entendons dire que « la liberté est aussi nécessaire à la science que l'air l'est au corps. »

Quel est donc l'esprit qui animait Dœllinger et que comme président il a imprimé aux travaux de l'assemblée ? Il s'agissait des relations des savants avec l'autorité. Il s'agissait de proclamer hautement le devoir absolu, pour eux comme pour les autres fidèles, de se soumettre à tous les jugements de l'Église. Il y avait à vaincre, chez plusieurs de ses auditeurs, ces préjugés qui montraient dans la soumission à l'Église un obstacle à l'essor de la science. Nous avons vu dans notre dernier numéro comment le sentiment catholique triompha sur ce point. Les deux propositions de Michelis furent adoptées par l'Assemblée presque tout entière, et nous apprenons d'un des savants les plus distingués qui y assistèrent, qu'elles trouvèrent en Dœllinger un de leurs plus chauds défenseurs. C'est donc en ce sens profondément catholique que nous paraissent devoir être expliquées les propositions de son discours relatives à la liberté de la science.

La liberté qu'il aime et qu'il défend chaudement, c'est la liberté, non sur les questions définies par l'Église, mais sur les opinions controversées jusqu'aujourd'hui, et cette liberté il ne l'étend pas au-delà du jour où l'Église aura parlé. C'est dans cette soumission qu'il trouve la paix et le repos de son âme tout entière. Il y reconnaît le phare qui doit guider la science, et la préserver de dangereux errements.

Il met en présence un savant étranger à l'Église, et un théologien catholique ; le premier, faisant valoir haut la liberté de ses opinions religieuses et son droit de penser et de professer tout ce qu'il voudra ; le catholique lui répondant fièrement avec le poète anglais :

Me this unchastened freedom tires
I feel the weight of chance desires.

« Cette liberté sans frein me donne le dégoût, je sens le poids de désirs déréglés. » Puis il prête à celui-ci ce discours : « C'est précisément parce que je suis saturé et fatigué d'opinions, parce que mon âme a faim et soif de la paix, de cette certitude tranquille que la foi seule peut donner, que je me suis soumis à l'Église, la seule autorité qui, sur la terre, me demande et a le droit de me demander ma foi. Je ne puis croire qu'à l'autorité vivante en dehors et au-dessus de moi, et non à un texte interprété et commenté par moi ou par un autre homme sujet à se tromper comme moi ; ce qui ne serait, en fin de compte, que transporter dans le texte ma propre opinion, qu'à mon insu je chercherais et je désirerais toujours ; et c'est précisément pour échapper à cette illusion inévitable, pour ne pas me reconnaître moi et mes pensées comme

autorité, c'est-à-dire comme l'idole de mon idolâtrie, que je me suis réfugié dans le sein de cette Église à qui il a été promis que jamais son enseignement ne sera modifié ou dominé par les vœux impurs ou les pensées égoïstes des hommes. Car ceux-ci se font toujours une doctrine à leur convenance, quand ils en ont le pouvoir, pour en faire un coussin où leur conscience dormira en paix. C'est ainsi seulement que je suis en même temps libre et soumis ; c'est ainsi que, comme théologien, je suis écolier et maître ; mais pour devenir maître, j'ai pris le seul chemin possible, j'ai commencé par me soumettre avec une confiance pleine d'abandon, et les années de mon apprentissage ne se termineront pas en cette vie. Que d'autres méprisent l'autorité au lieu de lui donner leur reconnaissance et leur confiance ! Il n'est que trop naturel à l'homme de traiter avec dédain le bien qu'il a perdu ; il ferme les yeux de l'âme aussi facilement que ceux du corps. Que d'autres plient comme le jonc du marais à chaque nouveau courant de l'atmosphère, ainsi que cela s'est vu depuis trois cents ans. Pour nous, nous nous souviendrons des hommes de notre nation qui nous ont précédés, et qui ont déjà passé à une vie meilleure, de *Gugler*, *Drey*, *Mœhler*, *Klee*, *Staudenmaier*, et nous renverrons à eux nos jeunes théologiens comme à des maîtres et à des modèles. Ceux-là ont su unir la fidélité à l'Église avec cette libre indépendance que réclament les investigations de la science. Je serais tenté de dire que les qualités théologiques de ces cinq hommes, dont chacun avait reçu du Ciel son don propre, se complètent si bien que, réunies en une seule personne, elles nous présenteraient l'idéal du théologien allemand. Mais ils avaient tous ceci de commun, que si leurs recherches scientifiques eussent abouti à un résultat non conforme à la doctrine de l'Église universelle, ils eussent aussitôt cherché l'erreur de leur côté, et non du côté de l'Église. Ils fussent partis du principe que la méthode suivie dans leurs recherches devait contenir un vice qui se manifesterait infailliblement à la suite d'un nouvel examen consciencieusement fait ; cet examen, ils l'eussent aussitôt entrepris, et tôt ou tard, mais sûrement enfin, ils eussent découvert l'erreur commise dans leur calcul scientifique. »

Ce sont là de bien nobles paroles que nous sommes heureux d'enregistrer, et nous pensons que si de légitimes réclamations ont pu s'élever dans l'Assemblée contre diverses propositions du discours, l'esprit général n'en doit être apprécié que par les principes généraux que l'orateur lui-même y a si magnifiquement développés. En tout cas, quand on pense et que l'on s'exprime ainsi, on a rétracté d'avance tout ce qu'il peut y avoir d'excessif et de hasardé dans certaines opinions.

J.-I. Simonis.

Traité des Irrégularités, du docteur Bœnninghausen.

Ce traité, dont nous avons la première livraison sous les yeux, est ainsi intitulé : *Tractatus juridico-canonicus de irregularitatibus, auctore Fr. E. a Bœnninghausen, juris utriusque doctore et presbytero curato. —Cum permissu R. D. Episcopi Monasteriensis.— Monasterii, typis et sumptibus Theissingianis.* 1863. La première partie, *de irregularitalibus in genere*, développe, dans une série de six chapitres, les points suivants : 1° Importance du sujet. 2° Notions sur la nature de l'irrégularité et de l'incapacité. 3° Du mot *irrégularité*, et de sa partition en différentes espèces. 4° Sa cause efficiente. 5° Ses effets, tant par rapport aux saints ordres, que par rapport aux bénéfices. 6° De la dispense des irrégularités. La seconde partie, *de irregularitalibus ex delicto*, traite des irrégularités qui proviennent 1° de quelque manquement en ce qui concerne le baptême ; 2° de l'hérésie, du schisme et de l'apostasie ; 3° de la violation des excommunications, des suspenses et des interdits ; 4° de l'exercice d'un des ordres sacrés par celui à qui cet ordre n'a pas été conféré. Là s'arrête la première livraison, qui remplit 208 pages. Ce travail nous paraît solide, méthodique, et suffisamment complet. Nous n'en avons pas fait encore un examen assez attentif pour pouvoir nous prononcer sur la parfaite exactitude doctrinale dans les détails. Mais nous avons cru devoir le signaler sans retard au clergé, et en particulier aux professeurs des séminaires. Nous nous proposons de l'examiner d'une manière plus complète quand le reste aura paru.

Nous regrettons que l'éditeur de Munster n'ait pas indiqué des libraires correspondants, pour faciliter l'acquisition de l'ouvrage dans les pays étrangers. D. Bouix.

CHRONIQUE.

1. Le scandale donné au monde chrétien par la publication du roman aussi superficiel qu'impie de M. Ernest Renan, a été couvert par d'abondantes compensations. Sans parler des manifestations qui ont eu lieu en beaucoup d'endroits et dont les journaux ont donné le récit, que de protestations par la voie de la presse dans les journaux, dans les revues, dans des brochures et des livres spéciaux ! Les dernières semaines nous ont apporté encore deux œuvres de première importance : *La vraie Vie de Jésus. Seconde instruction pastorale de Mgr l'Évêque de Nîmes contre le livre intitulé* : Vie de Jésus *par E. Renan.* (Nîmes, Soustelle, 8° de 232 pp.) — *La Divinité de Jésus-Christ, dé-*

monstration nouvelle tirée des dernières attaques de l'incrédulité, par M. Auguste NICOLAS, auteur des *Études philosophiques sur le Christianisme*. (Paris, Vaton. 8° de IV-460 pp. 6 fr.)

2. L'Université de Louvain, où les sciences bibliques sont cultivées avec un si grand éclat, ne pouvait manquer de dire son mot sur la question du jour. M. le professeur Lamy s'est dignement acquitté de cette tâche. Son opuscule : *Examen de la Vie de Jésus, de M. E. Renan* (Louvain, Fonteyn, 1863, 8° de 76 pp.), est un des plus savants et des plus solides qui aient paru. On annonce qu'il va être traduit en allemand. Un collègue de M. Lamy, connu par d'excellents travaux apologétiques, dogmatiques et philosophiques, a examiné à un point de vue général ce mouvement d'incrédulité qui fait tant de victimes dans notre société moderne : *Pourquoi l'on ne croit pas, ou des principales causes de l'incrédulité en matière de religion*, par N. J. Laforêt. (Louvain, Peters ; Paris, Lethielleux. In-12 de X-276 pp.)

3. *Les Quatre Evangiles. Traduction nouvelle accompagnée de notes et de dissertations par l'abbé A. Crampon*. (Paris, Tolra et Haton, 8° de XVI-580 pp. 7 fr. 50.) Cette traduction annotée des Évangiles est un travail consciencieux et bien fait sur lequel nous reviendrons très-prochainement.

4. Il vient de paraître une traduction française de l'admirable ouvrage de Dœllinger : *Le Christianisme et l'Église à l'époque de leur fondation* (trad. par M. l'abbé Bayle, Paris et Tournai, Casterman ; in-12 de XVI-520 pp. 3 fr. 50 c.). C'est la première partie d'une histoire de l'Église, mais cette partie forme un tout complet, et il en sera de même des suivantes. En présence des produits hâtés d'une érudition facile et légère, nous ne saurions trop recommander une œuvre qui est le résultat de toute une vie de travaux sérieux et approfondis. C'est un de ces livres qui devraient se trouver bientôt dans toutes les mains. Les questions relatives aux premières origines du christianisme y sont traitées de main de maître.

5. La même librairie a publié aussi dans notre langue l'opuscule si pieux, si intéressant, si instructif où le Dr Læmmer fait l'histoire de ses idées et de ses sentiments, de son intelligence et de son cœur jusqu'à l'époque de son retour au catholicisme. (*Misericordias Domini. Histoire de ma conversion au catholicisme*. In-12 de VI-210 pp. 1 fr. 20.) Le célèbre converti, dont nous avons à plusieurs reprises fait connaître les travaux, a en ce moment sous presse, chez Herder, à Fribourg, un ouvrage très-étendu : *Scriptorum Græciæ orthodoxæ Bibliotheca selecta*. Les deux premières parties doivent paraître sous peu.

6. Nous nous reprocherions de ne pas annoncer un remarquable écrit de Mgr Doney qui touche à des questions interdites pour nous, mais sur lesquelles du moins nous pouvons appeler l'attention. Cet écrit est intitulé : *Lettre de Mgr. l'Évêque de Montauban au clergé de son diocèse, au sujet de l'enseignement de la philosophie dans les colléges de l'État et de la liberté de conscience.* (Montauban, Bertuot ; Paris, Palmé 1863. 2e éd. 8° de 89 pp.)

7. Monseigneur l'Évêque d'Angers a publié sur la famille une série d'instructions pastorales que beaucoup de fidèles désiraient voir réunies et mises à la portée de tous. Cédant à des instances réitérées, le vénérable Prélat a autorisé cette réimpression : il a même permis d'y comprendre quelques autres mandements. Nous ne doutons pas que ce volume ne trouve bien au delà des limites du diocèse d'Angers, un accueil sympathique, et qu'il ne serve à raviver cet esprit de famille dont la décadence est un des signes les plus inquiétants de l'époque. (*Recueil d'Instructions pastorales*, par Mgr Angebault, évêque d'Angers. Paris, A. Le Clère ; Angers, Barassé. In-12 de 430 pp.)

8. *Pie XI et les Erreurs contemporaines*, par le R. P. Dechamps. (Tournai, Casterman ; Paris, Lethielleux. In-12 de IV-309 pp.) C'est un exposé et un commentaire des déclarations récentes du Saint-Siége sur les rapports de la raison et de la foi. — D'un genre tout différent est le petit volume du même auteur qui paraît en même temps et qui contient trois opuscules énumérés dans le titre : *Saint Vincent de Paul et les misérables. — Les origines de la Fête-Dieu. — Le Pélerinage de Saint-Hubert.* (Tournai, Casterman ; Paris, Letheilleux. In-18 de 268 pp.)

9. Nous recevons enfin le compte-rendu de l'Assemblée de Malines, que son étendue considérable n'a pas permis de publier plus tôt. Il ne forme, en effet, pas moins de deux volumes grand in-8, d'une impression compacte, comprenant VI-488 et 415 pages. Le titre en indique bien le contenu et la division : *Assemblée générale des catholiques en Belgique. — Première session à Malines*, 18-22 *août* 1863. — TOME I : *Avant-propos. — Statuts. — Règlement. — Programme des questions pour la deuxième session. — Compte-rendu des séances générales. — Discours et rapports. — Banquet d'adieu. — Résolutions.* — TOME II : *Compte-rendu des sections. — Annexes.* (Bruxelles, H. Goemaere. Paris, Pélagaud. 10 fr.)

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

ORIGINES DES ÉGLISES DE FRANCE.

APOSTOLAT DE SAINT RIEUL.

Premier article.

Le sujet que j'entreprends de traiter touche à une question générale d'histoire des plus importantes, celle de la prédication du Christianisme dans les Gaules. Il s'y rattache par tant de points, qu'il serait nécessaire, pour le mettre en pleine lumière, de ne pas trop l'isoler. Mais on ne saurait, sans une solide érudition et un temps considérable, traiter avec quelque autorité cette question générale, la plus discutée peut-être de toutes les questions où s'exerce la critique. Aussi m'efforcerai-je de borner la discussion à Senlis, ne touchant à l'origine des autres Églises que forcé par la connexion des faits, et autant qu'il sera nécessaire pour les apprécier sainement.

Je me propose de faire rapidement l'histoire des deux opinions qui ont successivement prévalu sur la date de la prédication de saint Rieul. L'une la place à la fin du Ier siècle, l'autre à la fin du IIIe. J'exposerai ensuite les fondements de chacune de ces opinions, afin de voir si de la comparaison et de l'opposition des preuves sortira assez de lumière, pour que l'on puisse se déterminer en faveur de l'une ou de l'autre.

I.

COUP-D'ŒIL HISTORIQUE SUR LA QUESTION.

Un peu avant le milieu du XVIIe siècle, il y eut un jour grand émoi au chapitre de Notre-Dame de Senlis.

Charles Jaulnay, doyen du chapitre de Saint-Rieul, avait publié en 1642, une *Histoire de saint Rieul* et une *Histoire des évêques de Senlis* (1). C'était, paraît-il, la première fois qu'on imprimait pour le peuple la vie de saint Rieul. Ce livre n'était au fond qu'une mauvaise amplification faite sans goût et sans intelligence des temps, sur un vieux manuscrit trouvé à Arles. Pour l'ensemble des faits, il était parfaitement d'accord avec les leçons, la prose et tout l'office alors en usage pour la fête de St Rieul. Jusqu'ici donc, rien qui pût émouvoir le chapitre de Notre-Dame. Même en plein XVIIe siècle, un livre mal fait n'était certes pas un événement. Mais, dans ce livre mal fait, le doyen de St-Rieul avançait (2) que, tandis que Notre-Dame n'avait été d'abord qu'une chapelle consacrée sur un temple d'idoles, son église, fondée par saint Rieul lui-même, avait, dès l'origine du diocèse, servi de cathédrale : il affirmait qu'elle avait joui de cet honneur depuis sa fondation au commencement du IIe siècle (3),

(1) *Le parfaict Prélat*, ou *La vie et miracles de saint Rieule, second Evesque d'Arles, depuis second Evesque de Paris, et ensuite premier Evesque, Apostre et Patron de la ville et du diocèse de Senlis*, et *Histoire ou Annales contenant plusieurs remarques particulières des choses plus mémorables arrivées depuis plus de quinze cens ans en diverses parties du monde, tant au faict ecclésiastique que séculier, sous l'épiscopat de chacun Evesque de Senlis, au nombre de quatre vingts et huict.*

3 édit. ; — 1642. in-12 ; — 1648, in-8o de beaucoup augmenté, par le mesme autheur ; — 1653. Nous citons toujours l'édition de 1648.

(2) *Vie de saint Rieule*, chap. X, pages 45, 47 et 54 ; et *Histoire des Evesques*, chap. LI, page 424 et suiv.

(3) Jaulnay donne pour l'arrivée de saint Rieul à Senlis, la date de 121. *Histoire des Evesques*, chap. 1, page 136.

jusqu'en 1184, et énumérait avec complaisance les priviléges qui en étaient restés à cette église. Dès lors, pour Messieurs de Notre-Dame, Jaulnay n'était plus seulement un mauvais auteur, c'était un rival. Mais ce fut bien pis, quand le doyen, jaloux de conserver les titres de sa collégiale, et pour remplacer, disait-il, certaines peintures qui représentaient la suite des évêques depuis St Rieul, eut fait placer dans le chœur un tableau portant le nom de cinquante et un prélats qui y avaient siégé (1).

Alors l'irritation fut à son comble. On parla de procès. La première assignation fut même lancée, et Deslions, le doyen de Notre-Dame, nous apprend qu'on n'arrêta l'affaire que par pitié pour la simplicité de ce bon M. Jaulnay. Le tableau, paraît-il, disparut du chœur de St-Rieul après la mort du doyen (2).

Nous regrettons vivement que, si près de faire triompher leur cause, le chapitre de Notre-Dame, et surtout Deslions, champion ardent qui s'était fait retrancher de la Sorbonne plutôt que de signer la condamnation du Port-Royal, aient eu cette foi plus de considération pour les personnes que pour la vérité. Au lieu du seul témoignage de Deslions sur

(1) Est à remarquer que tous les Evesques de Senlis, depuis sainct Rieule jusques à celuy qui suit (*Gaufridus, le* 52e *évêque*), estoient en peinture dans le chœur de l'église du mesme sainct, au-dessus des chaires des chanoines, comme y ayans eu leurs siéges: mais pource qu'ils estaient gastez et corrompus par la longueur des années, on a repeint le mur seulement, et s'est-on contenté de mettre un tableau auquel sont escrits leurs noms. Page 428.

(2) Voyez Deslions, dans *Afforty*, page 5701, tome X; et le *Gallia Christiana in provincias distributa*, t. X, col. 1379. — Charles-François Afforty, doyen de Saint-Rieul de Senlis, passa sa longue vie (1706-1786) à colliger toutes les chartes qui existaient dans l'ancien diocèse de Senlis. Il a laissé vingt-cinq volumes in-folio écrits entièrement de sa main, et d'une écriture serrée. Ses *Collectanea Sylvanectensia* sont une source, désormais unique, où l'on trouve copie ou analyse de tout ce qu'il avait pu rencontrer, dans ses immenses recherches, qui eût trait à l'histoire de ce pays.

les raisons qui arrêtèrent le procès, au lieu de sa seule opinion sur le fond de l'affaire, nous aurions eu une discussion contradictoire sur les origines de nos églises : c'eût été une cause pleine d'intérêt; les détails sans doute nous en seraient restés, et aujourd'hui nous n'aurions plus à faire des recherches devenues si difficiles.

Quoi qu'il en soit de notre regret peu charitable, si on laissa faire M. Jaulnay, le mécontentement n'en fut pas moindre, et son pauvre livre, qui n'avait guère besoin de cela, en porta la peine. Deslions, qu'on regardait comme l'orateur de Senlis, monta en chaire. Jaulnay riposta par des brochures (1). Il n'y avait pas là de quoi arrêter celui qui, en dépit d'une exclusion solennelle et toujours maintenue, avait conservé quand même son titre de docteur, et usurpé même bientôt celui de « doyen de la faculté et sénieur de la maison de Sorbonne » (2). A voir Deslions, tout en protestant de son respect pour le caractère et les vertus de son rival, recommencer par trois fois la préface de sa dissertation sur saint Rieul (3), comme si jamais il ne croyait avoir assez bien exprimé son mépris pour l'opinion du pauvre auteur, on serait tenté de croire qu'il y avait quelque autre chose que le pur amour de la vérité dans le zèle du doyen de Notre-Dame à établir la date de l'apostolat de saint Rieul.

(1) Sous le nom de *Défense de Jaulnay* on les trouve à la bibliothèque Ste-Geneviève (in-8°, H. 633), réunies en un volume qui a pour titre : *Recueil de plusieurs discours, titres et pièces authentiques servans d'apologie pour la défense de M. Jaulnay, doyen et chanoine de l'église de Saint-Rieule de Senlis, sur ce qu'il a mis en avant dans son Histoire et Antiquitez de la ville de Senlis, touchant l'ancienne dignité de l'église dudit Saint-Rieule, et comme elle a esté autrefois la cathédrale, et où saint Rieule son premier Evesque a tenu son siége épiscopal. — Servans pour la seconde fois de réponse sans réponse à celuy qui, en chaire de vérité et en public, a osé soutenir le contraire.* 1653.

(2) P. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres.* Tomes XI et XX.

(3) Voyez *Afforty*, pp. 5708, 5704 et 5705, tome X.

La question se trouvait donc vivement posée à Senlis même. D'ailleurs elle l'était déjà implicitement par le renouvellement entre les savants de la grande discussion qu'on a pu appeler *la guerre de l'Aréopagitisme*, *Bellum Areopagiticum* (1). Saint Denys de Paris est-il le même que saint Denys l'Aréopagite, et, par conséquent, est-il du Ier siècle ? Sont-ce deux saints différents, et celui de Paris n'est-il venu en Gaule qu'au IIIe siècle? Telles sont les deux questions sur lesquelles, à cette époque, on discutait, ou même on se disputait, avec une ardeur fébrile (2). Or, saint Rieul avait toujours été regardé comme un des compagnons de saint Denys : il se trouvait donc de fait intéressé dans cette discussion. De plus, la question, en ce qui le concernait directement, devait bientôt se trouver vivement avancée par une puissante intervention. Jean de Launoy, le janséniste exclu de la Sorbonne, le critique acerbe qui refusait de reconnaître saint Thomas comme auteur de la *Somme*, celui qu'on allait appeler le *dénicheur de saints*, et qui devait faire un si déplorable usage de l'*argument négatif* et de celui de la *supposition des titres* (3), Jean de Launoy avait paru. Il avait commencé

(1) Deslions, dans *Afforty*, p. 5711, t. x, et le *Gallia Christiana*, t. x, appendix 166, col. 510, C.

(2) Voir l'histoire abrégée de cette querelle au XVIIe siècle, dans dom Félibien, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denys*, in-folio, 1706, page 2.

(3) Deux traits peignent au vif le personnage et sa méthode. Un jour que, dans une bibliothèque, il discutait avec le célèbre Antoine Pagi sur l'apostolat de Marie-Madeleine en Provence, il défia son savant adversaire, d'un ton ironique et triomphant, de produire sur cette question un titre ayant plus de trois cents ans d'existence. Pagi s'étant levé sur-le-champ pour prendre des lettres patentes de Charles-le-Chauve, qu'il connaissait : *Si vous en trouvez*, dit Launoy, surpris de son assurance, *elles seront supposées par quelques moines*. — Dans cette même discussion, Pagi vint à prononcer le nom du savant Suarez, évêque de Vaison. Or, de Launoy avait écrit à cet évêque deux lettres où il disait qu'il eût rétracté son opinion sur l'apostolat de Marie-Madeleine, si le P. Raynaud ne l'avait maltraité dans ses livres. Il craignit donc que Pagi n'eût vu ces lettres, et se hâta de dire : « Si M. de Vaison vous a montré quelques lettres de moi, touchant sainte Made-

d'attaquer toutes les traditions des Églises des Gaules sur la prédication de leurs premiers apôtres; or, bien que mises à l'index par Rome (1), ses dissertations, dans un temps où, même au sein du clergé, on ne se croyait pas obligé de tenir compte des avis de Rome, devaient avoir une grande influence sur l'esprit de ses contemporains. De Launoy n'était pas sans relations avec Senlis. En 1659, il se trouvait, en compagnie du médecin Chicot, au monastère de la Victoire. Là d'abord, puis à Senlis même, on discuta la date de la prédication de saint Rieul. Les avis furent partagés. Launoy, interrogé par son ami, refusa de répondre, *manquant*, nous dit-il lui-même, *de temps et de beaucoup d'autres conditions favorables* (2). Serait-il téméraire de voir dans cette modération de Launoy, un indice des sentiments de la majorité? On serait tenté de croire que non, lorsqu'on l'entend dire qu'il est des gens doués du talent de tout voir comme il leur plaît, qu'il laissera bêler dans leur parc (3), et lorsqu'on remarque que Deslions, aidé des efforts de Launoy, se plaignait amèrement, quelques années après, de n'avoir pu faire abandonner dans une nouvelle édition du Bréviaire, la tradition qui met saint Rieul au premier siècle :

leine, *elles sont supposées.* — Après ces exemples, on ne s'étonnera point que les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique* aient souvent signalé l'inanité de la critique de Launoy, et que Benoît XIV ait dû le flétrir de l'épithète *d'impudent menteur,* « *Launoyium impudentissime turpissimeque mentitum.* » Monuments inédits de M. Faillon. Tome I, col. 1341 et suiv.

(1) *L'Index de* 1758, édité après révision par ordre de Benoît XIV, ne renferme pas moins de vingt-sept ouvrages de Launoy condamnés par Rome. — Monum. inéd. *Ibid.*

(2) *Ego, cum et tempus et opportunitates aliæ mihi deessent multæ, conticui.* — *Afforty,* page 5718, tome X, et *Gallia Christiana,* tome X, app. col. 504, B.

(3) *Non nullos esse scio quorum animus jam aliqua persuasione occupatus, sibi omnia concinere ut cupit, ita et retur;...dant facile locum aliorum fabulis, dummodo placitis servire possint... Sed genus hominum istius modi intra caulas suas balare facile patior.* — *Afforty,* pages 5722 et 5724, t. X; *Gallia Christiana,* app. col. 507-509.

« De plus puissants, dit-il, s'y opposèrent (1). » Mais si Launoy ne parla point, il promit, paraît-il, d'écrire. Le médecin Chicot reçut en effet (1659) deux lettres contre les traditions relatives à saint Rieul. Afforty en a communiqué les autographes aux Bénédictins de St-Maur pour leur *Gallia Christiana*, et lui-même nous en a conservé (2) une troisième écrite à Deslions, en date du 20 septembre 1671, et qui peut se résumer ainsi : Il n'y a pas d'écrits contemporains sur saint Rieul : donc, de lui ni de ses successeurs, avant St Levain, on ne peut rien dire. Enfin, Launoy eut à donner son avis sur la *Remontrance* adressée par Deslions à l'évêque Denys Sanguin, relativement au Bréviaire de 1670. Deslions, en effet, travaillait avec plus d'ardeur que jamais à faire abandonner l'ancienne tradition sur saint Rieul. En 1656, Messieurs d'Arles, désirant faire réimprimer l'office de saint Rieul dans le nouveau Bréviaire de leur diocèse, avaient demandé communication de l'office de Senlis. Deslions leur avait répondu, le 3 juillet de cette année, par un *Mémoire* (3) contre le légendier manuscrit d'Arles, et il était parvenu à faire retirer à St Rieul le titre de disciple de St Jean. Il eut moins de succès à Senlis. Employé à la rédaction des nouvelles légendes, il fut condamné à écrire lui-même celle de saint Rieul conformément aux traditions anciennes. Il en marque son dépit : « Ils m'ont forcé, dit-il, à écrire trois erreurs en trois lignes... Maintenant je les rétracte autant que possible (4). » C'est vers cette époque qu'il écrivait ses *Antiqua et selecta Ecclesiæ Sylvanectensis monumenta...* (5).

(1) *Sed repugnarunt qui potentiores erant.* — *Afforty*, page 5726, tome X.

(2) *Collectanea*, 882, tome II, p. 307.

(3) *Afforty*, p. 1960, tome IV, 231.

(4) *Et tribus lineis très errores describere me coegerunt... Quod possum nunc retaxo scriptum et revoco. Afforty*, 5726, X.

(5) *Antiqua et selecta ecclesiæ sylvanectensis monumenta liturgica, canonica, historica, cum notis brevibus et exquisitis per Joannem Deslions Pontesianum*

Là, après quarante ans, disait-il, de compilations et de recherches, il insérait sa dissertation sur la date de l'apostolat de saint Rieul : il prétend, sans trancher la question, donner tout ce qu'on peut dire pour les deux opinions ; mais il est évident qu'il combat avec ardeur, et même avec colère, en faveur de la date de 280.

Au siècle suivant, les partisans de cette opinion étaient encore plus prononcés et furent plus heureux.

L'abbé du Ruel, auteur d'une *Histoire* manuscrite *de l'Église et du diocèse de Senlis*, gros volume in-folio écrit en 1735, trouve à peine M. Deslions assez sévère (1). Et ce que n'avait fait ni celui-ci, ni même Launoy, il déclare simplement apocryphe un passage souvent cité du concile de Paris de 825. Ce texte gênait sa thèse, parce que, dans une lettre adressée au pape Eugène II, tous les évêques des Gaules réunis, à l'exception d'un seul, rappellent au Souverain-Pontife que saint Denys avait été envoyé par saint Clément avec douze compagnons. Or saint Rieul avait toujours passé pour un des disciples de l'apôtre de Paris.

Un chanoine auteur de *Remarques sur les Évêques de Senlis* (2), professe plus nettement encore la même doctrine.

Pour l'abbé Carlier (3), les légendes de saint Rieul ne sont que des *Romans*, et son épiscopat doit être placé vers l'an 295.

Et enfin, en 1766, l'opinion était assez avancée pour que le chantre Rouyer, dans son *Essai sur les Antiquités, l'histoire ecclésiastique, civile et naturelle du diocèse de Senlis*, ait cru suffisant d'affirmer que les textes connus de Sulpice-

ejusdem ecclesiæ theologum et capituli decanum, societatis Sorbonicæ doctorem. — Dans *Afforty*, 5697, X.

(1) Folios 2-9.

(2) Dans *Afforty*, page 5728. tome X,

(3) *Histoire du duché de Valois*, 1764 ; tome I, pages 27 et 28.

Sévère et de Grégoire de Tours établissent nettement que saint Rieul n'a pu venir qu'au IIIe siècle.

Aussi le *Bréviaire de Senlis*, imprimé en 1776, par ordre de M. de Roquelaure, ne contient plus qu'une légende timide, où, sans rejeter les sources de la première opinion, on donne cependant gain de cause à la seconde, en faisant de saint Rieul un compagnon de saint Quentin, ce qui le ramène nécessairement au IIIe siècle. Et suivant cet exemple, les *Almanachs historiques* de la ville et du diocèse de Senlis de 1787 et 1788, placent le commencement de l'église de Senlis, l'un en l'an 281, l'autre en l'an 296, sans même indiquer la raison de cette variante.

Désormais donc, il était admis que St Rieul était venu à la fin du IIIe siècle, et peut-être même au commencement du IVe : du moins on n'osait plus soutenir le contraire. Aussi ne nous étonnons-nous pas d'entendre M. Broisse (1) affirmer simplement en 1835, que la mission de l'apôtre de Senlis date de 290 ; M. Graves (2), en 1841, le reporter jusque vers 312, et M. Vatin (3), en 1847, le ramener à 295. Ces estimables auteurs n'avaient évidemment pas examiné spécialement ce point. Ils acceptaient simplement, telle qu'elle se trouvait faite, l'opinion des deux siècles précédents.

Mais si ces deux siècles avaient apporté beaucoup de critique dans l'étude des monuments anciens, le nôtre ne leur céda en rien. Il n'accepta point sur parole l'histoire telle que ses prédécesseurs l'avaient arrangée. A son tour il recourut aux sources, et appliqua la critique à l'œuvre

(1) *Recherches historiques sur la ville de Senlis*, par J.-F. Broisse. Un volume in-8°, 1835, page 6.

(2) *Précis statistique sur le canton de Senlis*, extrait de l'*Annuaire du département* pour 1841, page 124.

(3) *Senlis et Chantilly, anciens et modernes*, in-8°, Senlis, 1847, page 9.

des critiques. Des monographies très-solides et armées de toutes pièces, comme les *Monuments, inédits* de M. Faillon, et la *Dissertation sur saint Martial*, de l'abbé Arbellot, ont produit dans les esprits un revirement assez prononcé. L'impulsion est donnée et suivie. Hier, M. Salmon replaçait saint Firmin au Ier siècle (1). Aujourd'hui, on revendique le même honneur pour saint Front, de Périgueux (2). Nous n'avons pas eu d'écrivain qui ait examiné la question de saint Rieul (3) : mais son histoire fut étudiée pour le Propre du diocèse de Beauvais, publié en 1856. Il est dans ce Propre reporté aux temps apostoliques. Notre liturgie, en ce point aussi, se remettait d'accord avec la doctrine de Rome ; car, fidèle à ses traditions, comme aux enseignements des Baronius et des Benoît XIV, Rome n'a jamais varié sur ces questions d'histoire, et aujourd'hui elle refuse son approbation à tout Office qui tenterait de reproduire la doctrine de Launoy.

II.

EXAMEN DES DEUX OPINIONS QUI ONT SUCCESSIVEMENT RÉGNÉ SUR L'ÉPOQUE DE LA PRÉDICATION DE SAINT RIEUL.

Si maintenant nous voulons examiner les pièces de ce procès, nous trouvons :

1° En faveur du IIIe siècle ;

(1) *Histoire de saint Firmin, martyr, premier évêque d'Amiens, patron de la Navarre et des diocèses d'Amiens et de Pampelume*, beau volume in-4°. Arras, 1861, chez Rousseau-Leroy.

(2) *La vie de saint Front, apôtre, premier évêque de Périgueux*, par l'abbé Pergot. Un volume in-8°, Périgueux, 1861.

(3) M. l'abbé Gordières, curé de Machemont, autrefois professeur à Senlis, avait rassemblé les éléments d'une Vie de saint Rieul. Mais ce travail, qui devait venger l'ancienne tradition, n'a jamais été terminé. Souhaitons de lui avoir redonné, par notre propre étude, une impulsion définitive.

1. Deux textes célèbres de Sulpice-Sévère et de saint Grégoire de Tours, qu'on rappelle sans cesse dans les discussions du genre de celle-ci.
2. Les Actes des SS. Fuscien et Victoric, et les Actes de saint Quentin. Nous ne parlons pas de ceux des SS. Crépin et Crépinien, et de certains Actes de saint Lucien, parce qu'ils sont eux-mêmes trop sujets à controverse.
3. Le petit nombre de noms que renferment, pour les premiers siècles, les diptyques de l'église de Senlis.

2° En faveur de la tradition :

1. Trois Vies de St Rieul, qui paraissent remonter à peu près au IXe siècle.
2. Un texte de saint Ambroise, antérieur à l'an 397.
3. L'ancienne liturgie senlisienne.
4. Les liturgies conformes de l'abbaye de Saint-Denys près Paris, et de l'église d'Arles.
5. Les diptyques de cet évêché.

Mais avant d'entrer dans l'examen de ces preuves, d'en peser la valeur relative, et de nous prononcer, s'il y a lieu, entre les deux doctrines, il ne nous semble point inutile de rappeler quelques principes qui paraissent devoir dominer toute la discussion.

§ 1.

Quelques principes.

1. Un fait n'est pas nécessairement faux, par cela seul qu'il n'est pas prouvé. Autant il serait déraisonnable d'affirmer un tel fait, autant il serait illogique de le nier. On a le devoir de ne pas croire une chose incertaine ; on n'a pas le droit de la déclarer fausse.

Il pourra sembler étrange que nous invoquions un tel principe : c'est une protestation qu'il fallait faire contre la méthode d'une certaine école critique des deux siècles précédents.

Quand on se trouve en face de faits de cette nature, il faut les conserver pour ce qu'ils sont, pour incertains. Pierres disjointes d'un édifice écroulé, ils attendent la restauration de la science. N'allons point les briser sous le marteau, comme des jeux du hasard ou des créations de la fantaisie. Conservons, recueillons pour de plus érudits ! Le jour peut-être se lèvera sur ces ruines ; on saura leur valeur. Ne nous défions pas trop des ruines simulées : elles sont rares après tout, et n'ont guère jamais trompé que ceux qui voulaient être trompés.

2. L'absence de monuments contemporains d'un fait n'empêche pas toujours d'arriver à la certitude sur l'existence de ce fait. S'il s'agit d'événements publics, ayant dû attirer l'attention d'un grand nombre ; s'il est constant qu'à une époque ancienne ils ont été généralement admis ; s'il est impossible d'assigner à l'établissement de cette croyance une origine postérieure ; si les faits dont il s'agit ont une connexion marquée avec d'autres événements, de sorte que l'erreur soit devenue d'autant plus difficile qu'elle aurait dû s'étendre à plus de faits et de lieux différents ; s'il est constaté que l'absence des monuments contemporains ne résulte pas du silence des âges passés, mais au contraire de pertes ou de destructions dont on peut assigner l'époque ; si aucune raison valable ne s'oppose d'ailleurs à ce qu'on admette ces faits, il pourra y avoir là un ensemble de considérations suffisantes pour conquérir l'adhésion d'un esprit sage et prudent.

« Les anciennes histoires, dit Fréret (1), dont le témoi-

(1) *Mémoires de littérature*, tirés des registres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres, VI, 152.

gnage ne paraîtra pas suspect, celles même qui n'étaient fondées que sur la simple tradition, ont, à ce que je crois, un certain degré de certitude, moins fort, à la vérité, que celui des histoires contemporaines, mais tel cependant, que malgré l'éloignement des temps et des lieux qui nous cachent une partie des circonstances, et qui altèrent souvent la vérité de plusieurs autres, les esprits vraiment justes ne se croient point en droit de les rejeter entièrement pour le gros des faits, lorsqu'ils n'ont point de preuves positives de leur fausseté. »

3. La présence dans un récit de quelques détails inadmissibles, n'autorise pas à conclure à la fausseté de l'ensemble des faits. Parce qu'un auteur aura laissé la trace de son esprit ou de ses préoccupations dans l'exposition de quelques circonstances accessoires, il n'en résulte pas qu'il mente ou qu'il se trompe sur les points essentiels. Cela sera vrai surtout si les critiques que l'on peut faire de son récit ne portent que sur l'absence de goût, la pauvreté du style, l'emploi d'amplifications trop naïves, l'usage d'expressions qui, pour être empruntées au siècle de l'auteur, donnent aux faits une couleur un peu différente de celle qu'ils ont dû avoir dans un âge plus reculé. Tous ces défauts peuvent prouver que l'auteur ne fut pas un habile écrivain; mais on n'en saurait conclure rien contre les faits eux-mêmes. Où en serions-nous s'il fallait rejeter tous les documents historiques que souillent quelques défauts ? Toutes les inscriptions chrétiennes dont fourmille le sol de Rome sont pleines de barbarismes. En résulte-t-il que l'histoire des catacombes ne soit qu'une chimère?

4. Quand il y a divergence entre diverses traditions sur un même fait, on doit donner la préférence aux auteurs de la contrée sur ceux des autres pays ; aux auteurs qui traitent directement de ce fait sur ceux qui n'en parlent que très-accessoirement. C'est une des règles de critique données

par le P. Honoré de Ste-Marie dans ses *Réflexions sur les règles et l'usage de la critique.*

« Il semble qu'il est de l'équité de préférer toujours les anciens auteurs d'un pays aux étrangers : il est très difficile, en effet, de savoir ce qui se passe dans les lieux éloignés, et nous voyons souvent que les bruits populaires qui se repandent d'une nation dans une autre et que les récits qui viennent de loin ont trompé beaucoup d'écrivains, dans un temps surtout où le commerce des lettres était rare et difficile (1). »

5. L'accord des traditions de deux contrées très-distantes, sur un même fait qui a intéressé les deux contrées, est un argument sérieux en faveur de ces traditions, à moins qu'on ne prouve positivement que l'une d'elles ne doit sa naissance qu'à l'autre. Si surtout ces contrées sont sans relations ordinaires ; si cependant le fait en question se relie bien avec l'ensemble des histoires locales, cet accord deviendra une preuve solide que pourront seuls détruire des arguments sérieux et convaincants.

Ces principes posés, et nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir de difficulté sur leur admission, nous passons à l'examen des arguments qu'on apporte en faveur de chaque opinion, en commençant par la plus récente.

§ 2.

Arguments en faveur du IIIe siècle.

Nous appelons opinion la plus récente celle qui ne place qu'à la fin du IIIe siècle la mission de l'apôtre de Senlis.

Il est reconnu et admis par tous que, depuis 825 jusque vers 1636, l'opinion qui recule jusqu'au IIIe siècle la pré-

(1) I, 2e partie, dissert. VII, § 3, p. 302; cité par Arbellot: *Dissertation sur saint Martial,* p. 33.

dication de l'Évangile dans les Gaules, ne vécut qu'à l'état de germe dans quelques textes isolés. Launoy s'efforça de lui donner la priorité en affirmant qu'avant le IXe siècle elle avait seule régné, et qu'il avait fallu pour la détrôner toutes les supercheries d'Hilduin (1). Malheureusement, affirmation pour affirmation, celle d'Hilduin vaut bien celle de Launoy, et cent fois mieux. Launoy fait une hypothèse ; Hilduin cite ses autorités (2). D'ailleurs, nous allons voir par la discussion des documents sur lesquels s'appuie cette opinion postérieure, qu'elle est insoutenable, et le fruit d'erreurs historiques palpables.

I.

Discussion des textes de saint Grégoire de Tours et de Sulpice-Sévère.

Ces deux textes forment le fondement sur lequel bâtissent toujours les *Anti-traditionalistes*. Pas un qui ne présente ces textes pour prouver que les apôtres de nos Églises sont postérieurs à 250 : pour tous, c'est la principale preuve; pour quelques-uns, c'est la seule preuve solide. Que deviendra donc leur système, si nous démontrons que le premier de ces textes contient une erreur manifeste et n'a pas la moindre valeur ; et que le second ne saurait avoir la portée qu'on s'est plû à lui donner?

Commençons par saint Grégoire de Tours.

Dans son *Histoire ecclésiastique des Francs*, saint Grégoire (530-595) a écrit ce qui suit ;

« Sous Dèce (vers 250), sept évêques furent ordonnés pour venir prêcher dans les Gaules, ainsi qu'il est raconté

(1) 1re lettre: *Afforty*, 5119-20, X, et *Gallia Christiana*, IX, col. 504 et suiv.

(2) Voyez dom Félibien, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denys*, page 74.

dans l'histoire de la passion du saint martyr Saturnin.... Voici donc ceux qui furent envoyés : à Tours, l'évêque Gatien : à Arles, l'évêque Trophime ; à Narbonne, l'évêque Paul ; à Toulouse, l'évêque Saturnin ; à Paris, l'évêque Denys ; en Auvergne, l'évêque Austremoine ; l'évêque Martial fut déstiné aux habitants de Limoges... (1). »

Nous pourrions commencer par dire que Grégoire de Tours n'est pas une autorité infaillible. « Il écrit, dit Cantù, sans aucun ordre chronologique, comme un homme qui raconte au fur et à mesure ce qu'il entend dire. Il n'a ni l'ingénuité des anciens, ni la critique des modernes ; négligeant les faits importants, il en accepte de faux ou de douteux (2). » — « Sans vouloir manquer de respect à Grégoire de Tours, écrivait Baronius, nous avons montré plusieurs fois qu'il ne s'est pas seulement trompé sur les choses anciennes, mais qu'il a erré même pour les faits arrivés en son temps (3). » Et en effet, Grégoire de Tours fait mourir après St Irénée des confesseurs martyrisés avec St Pothin. Il met en 250 l'hérétique Valentin, réfuté en 179 par saint Irénée. Il fait souffrir sous Dèce, avant 251, le pape saint Sixte, appelé au siége pontifical en 257 (4). Nous voilà loin de cette infaillibilité à laquelle Launoy se plaisait à croire quand il en avait besoin, sauf à la rejeter ensuite lui-même à l'occasion.

(1) .... *Hujus (Decii) tempore, septem viri episcopi ordinati ad prædicandum in Gallias missi sunt, sicut historia passionis sancti martyris Saturnini denarrat. Ait enim : « Sub Decio et Grato consulibus, sicut fideli recordatione retinetur, primum ac summum Tholosana civitas S. Saturninum habere cœperat sacerdotem. » Hi ergo missi sunt : Turonicis, Gatianus episcopus ; Arelatensibus, Trophimus episcopus ; Narbonæ, Paulus episcopus ; Tholosæ, Saturninus episcopus ; Parisiacis, Dionysius episcopus ; Arvernis, Stremonius episcopus ; Lemovicis Martialis est destinatus episcopus...* » — *Hist. eccl. Franc.*. lib. I, cap. XXX, al. XXVIII.

(2) *Hist. univ.* IX, p. 477. Citée par la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, janvier 1863, page 29.

(3) *Revue des Sciences ecclésiastiques*, *l. c.* p. 30.

(4) *Ibid.*, p. 31.

Aussi ne nous étonnons-nous pas d'entendre encore ce témoignage du dernier éditeur de Grégoire de Tours, M. Guizot : « Malgré l'enchaînement chronologique des dix livres de l'*Histoire des Francs*, il s'en faut de beaucoup que les événements y soient bien classés et toujours rapportés à leur vrai temps ; il y règne au contraire une extrême confusion, et l'on rencontre sans cesse, dans chaque livre, des récits qui devraient appartenir aux livres antérieurs ou postérieurs (1). » Et l'illustre historien dit spécialement du premier livre, que c'est un « résumé absurde et confus, qui serait aussi dépourvu d'intérêt que de vérité chronologique, s'il ne contenait quelques détails sur l'établissement du Christianisme dans les Gaules ; détails de peu de valeur, il est vrai, quant à l'histoire des événements.... (2). »

Mais peu nous importe l'autorité de cet historien en général ; il s'agit spécialement du texte relatif aux sept évêques. Voyons donc quelle est la valeur de ce texte.

Il y a près de mille ans qu'on en a démontré la caducité ; aussi, bien que toujours connu, il n'avait jamais ébranlé les convictions de nos ancêtres jusqu'au XVIIe siècle. Mais de nouvelles critiques ont récemment rendu l'erreur plus palpable.

Elle est palpable, puisque tandis que Grégoire fait venir saint Trophime au IIIe siècle, avant lui le pape Zozime, en 417, et tous les évêques de la contrée, en 450, reconnaissaient qu'Arles avait reçu cet apôtre de saint Pierre.

Elle est palpable, puisque l'auteur se contredit lui-même. Dans deux autres ouvrages, en effet, il fait ordonner par les disciples des apôtres saint Ursin de Bourges et saint Saturnin de Toulouse, qu'ici il place au IIIe siècle.

(1) *Histoire des Francs*. Traduction de M. Guizot. Notice, page XII, édition d'Alfred Jaccobs, 1862.

(2) *Ibid.*, page XI.

Elle est palpable, puisqu'il fait envoyer de Rome sous Dèce une troupe de sept évêques, accompagnés d'un certain nombre de disciples, et que précisément alors la papauté était vacante ; telle était la terreur inspirée par le tyran, que pendant seize mois, c'est-à-dire jusqu'à sa mort, le clergé romain, connaissant sa fureur contre les évêques, n'osa point faire d'élection, et laissa innoccupé le siége de saint Fabien (1).

Enfin l'erreur est palpable, parce qn'il est démontré que Grégoire a pris sa phrase à deux sources ; à l'une, aux Actes de saint Saturnin, il a pris la date, le règne de Dèce ; à l'autre, à la Légende de St Ursin, il a pris le nom des sept évêques. Il a réuni le tout sous le couvert des Actes de saint Saturnin. Malheureusement, si ces Actes ne parlent nullement des sept évêques, en revanche ceux de saint Ursin, où il a trouvé leurs noms, les disent positivement envoyés par les apôtres.

D'ailleurs, M. Faillon a découvert depuis peu un document inédit de l'église d'Arles, qui remonte précisément au temps de Grégoire de Tours, et dans cette pièce il est dit expressément que Trophime, Paul, Martial, Austremoine, Gatien, Saturnin et Valère, furent envoyés par l'apôtre St Pierre.

Ainsi en contradiction avec lui-même, en contradiction avec des écrivains antérieurs, abandonné de ses propres partisans, qui reconnaissent qu'on doit séparer les évêques qu'il réunit, et reculer de trente ans au moins, pour quelques-uns, la date qu'il assigne, convaincu d'erreur sur les noms et les dates, saint Grégoire de Tours est ici sans autorité. Son texte caduc est sans valeur.

Va-t-il être relevé par le secours de Sulpice-Sévère ? C'est ce que nous allons voir.

(1) Voyez Arbellot : *Dissertation sur l'apostolat de saint Martial*, ch. I, et Faillon : *Monuments inédits*, tome II, col. 349 et suiv.

L'Histoire sainte de Sulpice-Sévère (363-429), est un abrégé tellement rapide, qu'en moins d'une page l'auteur a raconté toutes les grandes persécutions qui sévirent pendant trois cents ans contre le Christianisme naissant ; c'est dire qu'il ne fait que les énumérer.

Dans un résumé aussi succint, Sulpice ne s'attache donc pas aux faits particuliers, il ne donne que les grands traits, les linéaments principaux de l'histoire. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer, pour ne pas outrer le sens de sa phrase : « Sous Marc-Aurèle, fils d'Antonin, sévit la cinquième persécution, et alors, pour la première fois dans les Gaules, on vit des *martyres*, le culte du vrai Dieu n'ayant été reçu qu'assez tard au-delà des Alpes (1). » Sulpice-Sévère ne s'occupe pas de faits isolés : il ne dit donc pas qu'il n'y avait pas eu en Gaule de martyrs avant Marc-Aurèle ; il veut dire qu'il n'y avait pas encore eu de massacres nombreux, de persécutions générales, *martyria* ; et la raison pour laquelle il signale cette persécution pour les Gaules, c'est qu'elle y sévit, en effet, d'une façon particulière, comme en Asie. C'est ce que prouve le témoignage d'Orose : « Pour la quatrième fois depuis Néron, les ordres de Marc-Aurèle firent éclater de cruelles persécutions contre les chrétiens en Asie et en Gaule, et une foule de saints furent couronnés du martyre (2). » Avec ce témoignage, on comprend la pensée de Sulpice-Sévère. La cinquième persécution sévit spécialement en Gaule. Il signale ce fait et l'explique : les autres persécutions n'avaient pas eu la même intensité dans les Gaules, parce que le Christianisme n'y avait été *accueilli*,

(1) *Sub Aurelio deinde, Antonini filio, persecutio quinta agitata. Ac tum primum intra Gallias martyria visa, serius trans Alpes Dei religione suscepta.* — *Historia sacra*, lib. II, édit. des Elzévir, 1656, p. 99.

(2) *Persecutiones christianorum, quarta post Neronem vice, in Asia et in Gallia graves præcepto ejus exstiterunt, multique sanctorum martyrio coronati sunt.* — Orose, VII, 15.

embrassé (*Dei religione suscepta*), que plus tard. Il ne dit pas que le Christianisme ne fut prêché en Gaule que *très tard :* il dit qu'il mit plus de temps qu'ailleurs à triompher. Ce qui arriva à Senlis, où St Rieul en fut quitte pour une seule menace de persécution, à laquelle mit fin de suite la conversion miraculeuse du magistrat romain, et où les habitants se montrèrent aussitôt sensibles à la parole de l'apôtre, est un fait tout exceptionnel. Presque partout, les premiers missionnaires eurent à souffrir, et, après leur mort, leurs églises délaissées restèrent probablement sans pasteurs. Le Christianisme prêché et établi put donc ne pas prendre en Gaule un développement aussi nettement prédominant que dans les autres contrées.

Et d'ailleurs, comment ne pas voir qu'en voulant trop presser ce texte, les *Grégoriens* se combattent eux-mêmes ? Comment! pour prouver que nos premiers apôtres ne sont venus qu'en 250, vous nous citez un historien qui affirme que les premiers massacres ont eu lieu en 177! Mais si en 177 l'église des Gaules pouvait déjà fournir une foule de martyrs (1), elle existait donc dès lors assez développée pour s'attirer particulièrement la colère du maître : il faut donc admettre que bien avant l'époque fixée par vous, des apôtres étaient venus fonder ces églises!

Et puis si l'on voulait ainsi outrer le sens de la phrase de Sulpice-Sévère, on aurait contre soi une foule d'autres témoignage positifs. D'abord, celui de Grégoire de Tours, qui fait de saint Eutrope de Saintes un martyr envoyé par le pape saint Clément (2) ; et puis celui de l'église de Vienne, qui en 177 envoyait des lettres aux églises d'Asie ; celui de St Irénée, qui en 190 invoquait comme preuve la croyance et l'enseignement *des Germanies et de la Celtique*, c'est-à-

(1) *Multique sanctorum martyrio coronati sunt.* Orose VII, 15.
(2) *De Gloria martyr.* C. LVI.

dire du nord et du centre des Gaules : texte considérable, dit Ozanam, et qui accuse non pas une croyance incertaine et flottante, mais un dogme immuable, un enseignement discipliné, une église enfin qui a ses évêques, puisque ses traditions font autorité (1) ; celui de Tertullien, qui avant 220 en appelait à la foi des diverses nations des Gaules, *et Galliarum diversæ nationes* (2) ; celui d'Eusèbe, qui d'accord avec saint Épiphane et Théodoret, fait de saint Crescent, évêque de Vienne, un disciple de saint Paul (3), et parle de deux conciles tenus en Gaule par saint Irénée (4).

Ainsi le passage de Sulpice-Sévère invoqué contre l'ancienneté de nos églises, n'a pas et ne saurait avoir le sens qu'on lui prête. Il est au fond plus opposé que favorable à l'opinion qui ose s'en prévaloir.

Voilà donc ces fameuses preuves générales sur l'autorité desquelles on a persifflé la crédulité de nos ancêtres. Arrivons aux preuves particulières qui concernent Senlis et son apôtre.

II.

Discussion de l'objection tirée des Actes de saint Quentin et de ceux des SS. Fuscien et Victoric.

Dans les Actes des SS. Fuscien et Victoric, il est dit qu'au temps où le terrible Maximien régnait en Gaule (280), Rictius Varus reçut le titre de préfet ; qu'alors douze saints compagnons, le vénérable évêque Denys, avec Fuscien et Victoric, Piat, Rufin, Crépin, Crépinien, Valère, Lucien,

(1) *Civilisation chrétienne chez les Francs*, chap. I, p. 3.

(2) *Adv. Judeos*, VII.

(3) *Hist. eccles.*, lib. III, c. IV. V. Noël Alexandre *Hist. eccles.*, dissert. XIV *in* I *sæculum*.

(4) *Hist. eccles.*, l. V, c. XXIII et XXIV.

Marcel, Quentin et *Rieul*, partirent de Rome, vinrent dans les Gaules jusqu'à Paris, et là choisirent les lieux où ils devaient prêcher. Il est dit en outre, que le bienheureux *Rieul* partit pour la ville de Senlis, et que tout rempli de la grâce d'en-Haut, il amena de suite le peuple païen du culte des idoles à la foi catholique, et devint le pasteur de ce nouveau siége (1).

Quelques-uns des manuscrits d'où on a tiré ces Actes ont subi des altérations : tous ne portent pas le nom de saint Denys. C'est la version qu'ont adoptée les Bollandistes (2).

Dans les Actes de St Quentin (3), il est dit de même que sous le règne de Dioclétien et de Maximien, une terrible persécution sévit contre les chrétiens; qu'alors vinrent de Rome en Gaule le bienheureux Quentin et saint Lucien, et qu'il est attesté par le récit de leurs combats, qu'avec eux étaient venus les SS. Crépin et Crépinien, Rufin, Valère, Marcel, Eugène, Victoric, Fuscien, Piat et *Rieul*.

Il y a sur ces Actes une première difficulté.

S. Denys doit-il être mis, oui ou non, parmi les douze missionnaires qu'ils signalent? Cet apôtre ayant toujours été regardé comme le chef de la mission, il est important d'avoir la réponse à cette question.

Les Actes donnés par les Bollandistes (4) portent douze noms parmi lesquels saint Denys ne figure pas. Du Bosquet, évêque de Montpellier, les avait précédemment publiés en y mettant saint Denys (5). Germain Millet et le *Bréviaire parisien* de 1545 les avaient donnés sans ce nom. C'est une altération, s'écrie Launoy! les aréopagites en sont les auteurs ! Demandez-lui sa preuve ; la voici : La preuve que

(1) *Gallia Christiana in provincias distributa.* Appendix, col. 504.
(2) *Acta sanctorum.* XXX *Martii*, col. 817.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Historiarum eccles. Gallic.* lib. I.

les Actes anciens portaient le nom de saint Denys, c'est que le Martyrologe d'Usuard (850) fait de saint Piat un compagnon de St Denys; or, saint Piat figure parmi les douze missionnaires; donc St Denys devait y figurer (1).

On ne peut mieux résoudre la question par la question. S'il était démontré, contre l'opinion de Baronius (Mart. rom. kal. oct.), que saint Piat de Tournay ait été compagnon de saint Denys, il faudrait se demander encore : mais à quelle époque? Launoy, qui cite le martyrologe d'Usuard, où nulle date n'est donnée, aurait bien dû citer aussi le martyrologe antérieur d'Adon, qui, selon quelques-uns, portait : *Divus Piatus jussu Areopagitæ sanctissimi docuit feroces ac barbaros Nervios* (2). Et pense-t-il que le saint Denis qu'on appelle ici l'Aréopagite est venu à la fin du IIIe siècle? D'ailleurs ces deux martyrologes s'accordent à placer la mort de saint Denys sous la préfecture de Fescennius Sisinnius : or il est impossible de ne pas reconnaître que celui-ci vivait sous Adrien (117-138).

Deslions a insisté sur ce point (3). S. Denys est pour lui un des douze. Mais de preuves positives, il n'en donne pas, car il s'appuie sur les ratures subies par un vieux lectionnaire de l'église de Senlis, où le nom enlevé devait selon lui être le nom de S. Denys, et chose étonnante ! lui-même nous fait lire ailleurs dans ce même lectionnaire douze noms, parmi lesquels ne figure pas celui dont il est question (4).

Voilà donc un premier point sur lequel l'autorité des Actes ne parait guère sérieuse. Si d'ailleurs saint Denys

(1) Première lettre, *Afforty*. f. 5719, x; et *Gallia Christiana*, appendix, col. 505, A.

(2) Cité par Doublet, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denys*; in-4, 1625, p. 65.

(3) *Afforty*, pages 5725 et 5789, x.

(4) *Afforty*, page 5725, ligne 30, x.

était venu avec S. Quentin en 280, sous Maximien, il y aurait encore là une contradiction avec Grégoire de Tours, qui le fait venir en 250, et dont cependant on veut invoquer le témoignage. Ajoutons de suite, en passant, que des preuves directes ne permettent point de mettre si tard la mission de S. Denys. Ce sont des Actes antérieurs à 621, un hymne de Fortunat mort en 609, un diplôme du roi Thierry IV de 723, etc. (1).

Que si l'on ne peut se fixer sur le chef de ces douze missionnaires, la liste de leurs noms sera-t-elle bien certaine?

Deslions affirme que, sur ce point, la tradition de tout le Nord est positive; qu'il l'a longuement consultée, qu'il y eut bien douze missionnaires en 280, parmi lesquels S. Rieul figure toujours (2).

A un janséniste qu'animait le zèle des réformes liturgiques, nous ne pouvons mieux faire qu'opposer un janséniste de ses amis. Voici ce que lui écrivait le célèbre Jacques de Ste-Beuve, le 21 octobre 1669, précisément à propos du nouveau bréviaire auquel travaillait Deslions; c'est Afforty qui nous a conservé la lettre (3) :

« J'ai lu les leçons propres du IIe nocturne pour la fête des SS. martyrs Fuscien et Victoric. Mon sentiment est qu'il faudrait s'abstenir de parler de la mission des douze, du nombre desquels on met ces deux saints, parce qu'il n'y a point de fondement sur lequel on puisse l'appuyer avec certitude.

« Les fondements sur lesquels on l'appuie sont : une épître écrite par les évêques du concile de Paris, assemblé sur

(1) Voir un volume publié depuis la composition de ce mémoire, par M. l'abbé J.-E. Darras : *Saint Denys l'aréopagite, premier évêque de Paris, études sur les origines chrétiennes des Gaules*, in-8° de xv-376 pages. Paris, Vivès.

(2) *Afforty*, page 5727, x.

(3) *Collectanea Sylvanectensia*, page 921. t. II, 347.

le sujet des images, en 825, à Eugène II ; les Actes du martyre de S. Fuscien et de S. Victoric, chez Du Bosquet; les Actes du martyre de S. Quentin.

« Pour ce qui est de cette épître, elle dit seulement qu'il y eut *une mission de douze, sous le pape S. Clément, en France, l'un desquels S. Denys était...*

« Pour ce qui est des Actes de ces saints chez Du Bosquet, ce ne sont pas les véritables. J'en ai trois preuves principales : la première est que les véritables y sont cités : *Nam ut historiæ gesta commemorant*. M. de Launoy en convient, et c'est pour cela que, quand il en parle, il se sert de ces termes : *A scriptoribus qui, ut apparet, Fusciani et Victorici historiam reconcinnarunt*, etc.

« Pour ce qui est des Actes du martyre de S. Quentin, il y en a de plusieurs sortes. Dans ceux qui sont chez Surius, il n'y est point parlé de la mission des douze, mais seulement de S. Lucien. Il y en a qui parlent de cette mission des douze, et ceux-là sont de deux sortes. Quelques-uns mettent dans ce nombre S. Denys, S. Piat, et S. *Rieul*, premier évêque d'Arles, et puis évêque de Senlis... D'autres ne mettent point S. Denys dans ce nombre. Quels sont les véritables ?... »

Et Sainte-Beuve conclut en donnant ce conseil :

« On ne parlera point de la mission des douze, mais on dira seulement que ces deux saints (Fuscien et Victoric) sont venus en France au même temps, sous l'empire de Maximien, que S. Quentin, et SS. Crépin et Crépinien, *sans parler des autres.* »

Nous croyons qu'appuyée sur de mauvaises raisons, cette conclusion de Sainte-Beuve est excellente.

Nous croyons qu'il est certain que S. Denys vint à la tête d'une compagnie de douze missionnaires; mais à l'époque marquée par le concile de Paris de 825, c'est-à-dire sous le pape S. Clément, dès la fin du Ier siècle. Sainte-Beuve rejette

cette épître du concile de Paris, parce qu'elle est en opposition avec Grégoire de Tours. Pour nous qui sommes éclairés sur le témoignage de saint Grégoire de Tours, cette raison n'en est pas une. Nous n'admettons pas si facilement, sur le témoignage d'un seul homme, que tous les évêques des Gaules réunis à Paris, à l'exception d'un seul, aient pu se tromper unanimement sur les traditions du pays, ou s'accorder pour les travestir (1).

Nous pensons donc que cette tradition des douze missionnaires existait réellement dans nos contrées. Les auteurs des Actes que nous examinons auront fait sur cette vénérable tradition quelque chose de semblable à ce qu'a fait S. Grégoire de Tours, en prenant des noms d'un côté, des dates de l'autre, et réunissant le tout ensemble. Connaissant la mission des douze, sachant que les martyrs du règne de Dioclétien étaient venus plusieurs en compagnie, ils auront confondu les deux missions, et associé des prédicateurs appartenant à deux époques différentes. Ces Actes une fois répandus auront été conservés et transcrits dans les bréviaires tels qu'ils étaient.

Deslions insiste beaucoup sur l'unanimité de nos églises du Nord à présenter les douze noms, parmi lesquels S. Rieul figure toujours. Quand vingt bréviaires auraient cité les mêmes Actes, cela ne nous donne jamais qu'une source. Toutes ces églises du Nord faisaient ce que faisait elle-même l'église de Senlis. Elles acceptaient les Actes pour

(1) Voici le passage de cette lettre où il est fait allusion aux douze missionnaires : « ... *Nec vobis tædium fiat si, ad ostendendam rationem veritatis veritatemque rationis, sese paulo longius sermo protraxerit, dummodo linea veritatis, quæ ab antiquis patribus nostris usque ad nos inflexibiliter ducta est, B. Dionysio scilicet, qui a S. Clemente, qui B. Petri in apostolatu primus ejus successor exstitit, in Gallias cum duodenario numero primus prædicator directus est, et post aliquod tempus, una cum sociis huc illucque prædicationis gratia per idem regnum dispersis, martyrio coronatus est...* » Baron. ad ann. 825, n. 31.

l'ensemble, sans prétendre en adopter les circonstances accessoires. C'est ainsi qu'à Senlis, où on lisait tout au long la Vie de S. Rieul, qui raconte sa jeunesse et son éducation sous S. Jean, on ne craignait pas de lire aussi, au jour de S. Fuscien, les Actes de ce saint avec leur liste des douze missionnaires du IIIe siècle, où paraît St Rieul. Deslions voit là une insigne contradiction. Pour nous qui n'admettons pas que le sens commun date du XVIIe siècle, nous y voyons au contraire un admirable respect des sources, et un signe de sécurité et de force dans les convictions. Et de même qu'en lisant ces Actes, l'église de Senlis n'abandonnait pas son antique tradition qu'elle affirmait au contraire très-nettement, de même en les répétant à leur tour, les églises voisines ne faisaient qu'accepter une rédaction ancienne, sans prétendre élever la voix pour étouffer la croyance de leur sœur.

Nous n'admettons donc pas que les Actes cités et leur introduction dans un certain nombre de bréviaires prouvent l'existence d'une tradition contraire à la nôtre. En tout état de cause, pour ces églises, c'était là une chose accessoire et indifférente, et ce serait le cas de nous rappeler le quatrième principe établi précédemment.

III.

Discussion de l'objection tirée des diptyques de l'église de Senlis.

On trouve ces diptyques dans un vieux sacramentaire manuscrit certainement antérieur, dit Deslions, au Xe siècle, *decimo sæculo longe vetustiorem* (1). L'abbé du Ruel dit qu'on s'en servait au milieu du IXe siècle (2).

(1) *Afforty*, pages 5706 et 5781, x.
(2) *Histoire de l'église de Senlis et du diocèse*, folio 8, verso.

C'était une copie du sacramentaire de S. Grégoire, envoyé de Rome à Charlemagne par le pape Adrien II. La copie avait été acquise par l'évêque Hadebert (871-897). Au canon de la messe on avait inséré en marge le nom de trente évêques, jusqu'à Bernuin, sacré en 937. La liste des successeurs de Bernuin jusqu'à Henri, était d'une autre main (1).

Or, la liste commence ainsi :

Regulus,
Nicenus,
Mansuetus,
Vetustus,
Tanitus,
Jocundus,
Protratus,
Modestus,
Levangius.

Ce dernier est S. Levain, qui assista, en 511, au concile d'Orléans. Il n'y aurait donc eu que sept évêques entre S. Rieul, mourant dans le courant du IIe siècle, et S. Levain, qui fut sacré tout à la fin du Ve. Ces diptyques s'opposent donc, pensent quelques-uns, à ce qu'on recule aussi loin l'apostolat de S. Rieul.

La difficulté n'est pas considérable.

Comment admettre, nous dit-on, qu'entre S. Rieul, que vous faites mourir au plus tard au milieu du IIe siècle, et S. Levain, sacré en 496, il n'y ait eu que sept évêques ?

Il ne faut pas oublier que les diptyques sont une simple liste de noms, sans date ni commentaires. L'antiquité de ceux de l'église de Senlis est assez considérable pour qu'on accepte les noms qu'ils portent. Mais rien ne prouve que cette liste soit complète. On a rencontré souvent des dip-

(1) Deslions, chez *Afforty*, 5781, x, et *Gallia Christiana*, col. 1379.

tyques où plusieurs noms, d'ailleurs connus, manquaient. C'est ce qui a lieu dans les nôtres mêmes, pour les noms d'Alo et de S. Amand (687) (1), qui se trouvent omis, ainsi que ceux de Gondebertus et de Ivo I (2). Or, si la série a pu être incomplète pour des siècles moins éloignés, pourquoi n'aurait-elle pu l'être pour des siècles plus reculés ?

D'ailleurs, cette liste contînt-elle réellement tous les noms des évêques qui ont siégé entre saint Rieul et saint Levain, leur petit nombre ne serait pas encore une difficulté sérieuse. Dans les temps de persécutions et de formation où ont vécu ces évêques, rien ne prouve que les siéges fussent vite occupés, après le décès d'un titulaire. Pendant ces jours de labeurs et de conquêtes, l'église des Gaules ne pouvait être organisée comme dans les temps pacifiques, et bien que le Christianisme semble avoir eu relativement peu de combats à livrer dans ce pays, puisque nous n'avons d'autre martyre que Ste Prothaise ; cependant la situation si précaire, si lamentable même, des églises de la province, a pu amener des vacances de siége assez considérables. On sait que l'église de Tours fut trente-sept ans vacante avant S. Livoire, prédécesseur de S. Martin (3). En outre, si nous remarquons que le troisième évêque de Senlis, Mansuetus, porte le même nom que le troisième évêque du siége de Meaux (4), fondé aussi par un compagnon de S. Denys, ne pourrons-nous pas penser que probablement il arrivait alors souvent qu'un évêque se trouvât chargé de plusieurs églises, ou qu'un diocèse vacant fût dirigé pendant quelque temps par des évêques voyageurs, comme on le dit de saint Rieul, qui serait resté deux

(1) *Gallia Christiana*, x, col. 1384.
(2) *Ibid.*, col. 1388.
(3) *Arbellot*, page 152.
(4) *Afforty*, 5728 et 5780, x.

ans peut-être à Paris, et comme nous le voyons par l'exemple de St Firmin, qui partit de Pampelune, s'arrêta successivement à Agen, en Auvergne, en Anjou, à Beauvais, avant de venir terminer son apostolat à Amiens (1).

Ainsi le petit nombre d'évêques inscrits aux diptyques entre saint Rieul et saint Levain, ne peut servir de fondement solide à aucune objection contre nos traditions. Il n'est pas certain que la liste soit complète, et, le fût-elle, son peu d'étendue s'expliquerait facilement, sans qu'on fût réduit à rapprocher de 150 ans la prédication de notre premier apôtre.

Nous regrettons ici que Jaulnay ait cru pouvoir, dans son *Histoire des Évêques*, fixer la date de l'avènement et de la mort de chacun de ces premiers évêques, dont les diptyques nous ont conservé le nom. Deslions se vante de l'avoir en vain sommé de montrer ses documents (2). Nous n'osons pas croire que Jaulnay ait inventé : mais, en l'absence des preuves, ses dates ne nous paraissent nullement admissibles. On sait bien que les saints Pères ont remarqué cette disposition de la Providence qui, dans les premiers siècles, a souvent fait vivre plus que centenaires ceux des prédicateurs de l'Évangile qu'elle n'appelait pas au martyre. Mais si les traditions donnent en effet un grand âge à S. Rieul, rien n'indique que ses successeurs aient partagé cet avantage, et on ne peut consentir à leur accorder une moyenne de plus de cinquante années d'épiscopat. C'est le plus sérieux reproche que mérite Jaulnay, *quant aux faits* ; pour tout le reste, il se fait l'écho des légendes déjà écrites, et il doit être entendu que tout le mal que nous en avons justement dit, porte plus en général sur la forme et sur certaines pué-

(1) Ch. Salmon, *Histoire de saint Firmin.* Passim.
(2) *Afforty*, 5702, x.

rilités (1) de son livre, que sur l'ensemble des faits qu'il rapporte.

Quoi qu'il en soit de Jaulnay, on voit que l'objection tirée des diptyques ne saurait seule troubler un esprit sans préventions. En présence de la faiblesse des deux autres difficultés, et de l'inanité de celle-ci, nous sommes donc en droit de conclure que c'était aller bien vite que d'abandonner pour ces seuls motifs l'ancienne tradition. Évidemment en y renonçant dans leur liturgie, M. de Roquelaure et nos Chapitres cédaient plus à l'esprit de leur époque qu'aux exigences de la vérité.

Mais il est temps d'étudier à son tour cette ancienne tradition, et de sonder les fondements sur lesquels elle s'appuie.

L'abbé H. Blond.

(1) En voici un exemple. Il raconte que saint Clément, premier évêque de Metz, était Romain et de la famille des *Flaves;* et il ajoute : « *des Flaves, que l'on appelle maintenant les Jaulnays.* » — *Histoire des Évêques de Senlis,* page 143.

COMMENTARIUS

IN

PROŒMIUM BREVIARII ET MISSALIS

DE COMPUTO ECCLESIASTICO.

DE ANNI CORRECTIONE, EJUSQUE NECESSITATE, AC KALENDARIO GREGORIANO.

CAPUT II.

Textus Proœmii. Quod dictum est, annum continere trecentos et sexaginta quinque dies, et fere sex horas, intelligendum est, sex horas non esse integras, cum ad earum complementum aliqua minuta deficiant. Ex quorum minutorum neglectu progressum est, ac si annus, ultra dies 365, contineret integras sex horas : et factum est, ut minuta, quæ ultra debitam quantitatem annis singulis tribuebantur, tractu temporis ita excreverint, ut invicem juncta constituerint dies decem, qui causam dederunt ut Æquinoctium vernum sedem suam mutaverit.

Cui malo occurrens Gregorius XIII. non solum Æquinoctium vernum restituit in pristinam sedem, a qua jam a Concilio Nicæno, decem circiter diebus in anno correctionis 1582. præcedendo recesserat, quod a Concilio ad XII. Kal. aprilis fuerat constitutum, et XIV. lunam Paschalem suo in loco reposuit; sed viam quoque tradidit, et rationem, qua caveretur ut in posterum et Æquinoctium vernum, et XIV. luna Paschalis a propriis sedibus numquam removerentur.

Ut enim Æquinoctium vernum ad XII. Kal. aprilis restitueretur, statuit, ut dicti decem dies in mense octobris ipsius anni 1582. eximerentur, ut post quartam diem octobris S. Francisco sacram, sequens dies non

esset quinta, sed decima quinta octobris. Et ita error, qui in præteritum tot annorum circulis irrepserat, in momento temporis fuit correctus.

Ut autem in posterum idem error vitaretur, ne a XII. Kal. aprilis Æquinoctium vernum recederet, statuit idem Gregorius, Bissextum quarto quoque anno (uti mos est) continuari debere, præterquam in centesimis annis : qui quamvis Bissextiles antea semper fuerint, qualem etiam esse voluit annum 1600, anno correctionis proximum, post eum tamen, qui deinceps consequentur centesimi, non omnes Bissextiles essent, sed in quadringentis quibusque annis primi quique tres centesimi sine Bissexto transigerentur : quartus vero quisque centesimus esset Bissextilis, ita ut annus 1700, 1800, 1900, Bissextiles non sint, anno vero 2000, more consueto, dies Bissextus intercaletur, Februario dies 29 continente : idemque ordo intermittendi intercalandique Bissextum diem in quadringentis quibusque perpetuo conservaretur.

COMMENTARIUS.

KALENDARIUM.

57. Etymologia. Notationes vocis etymologi tres conficiunt, primam atque alteram rejiciendas, tertiam probandam.

Sunt igitur, qui — litera vocali *a* mutata in *o* — Kalendario Colendarium substituentes, appellationis originem a cultu festorum, vocabuli notationem vero a *colendo* deducant, quia, inquiunt, primus cujusque mensis dies Junoni sacer erat, ut docent *Ovidius* (*Fast.* I, 55) et *Macrobius* (*Sat.* I, 15) ubi plura hac de re. Alii Kalendarium etymon habere volunt a καλόν, quod est *bonum omen* per totum mensem habendum : tunc enim sibi mutuo encænia transmittebant Romani, quasi *boni fati augurio*, uti habetur *can. Non observetis* 16. c. XXVI, *Q.* VII. *Durand. lib.* VIII, *c.* 4. *n.* 15.

Ast vero propius accedit, quod alii docent, Kalendarium nimirum a *Kalendis* dici, *Kalendas* autem a verso καλεῖν, a quo *calo*, *as* factum est.

Jam vero verbum *calo*, quod purum putumque ex græco est (1), tres habet significationes *vocandi*, *nominandi* et *invocandi*: totidemque notionibus a priscis Latinis usurpatum est. Utebantur enim voce *calandi*, quum *vocabant* populum ad comitia, ut dies Nonarum cujusque mensis indicerent. Primis reipublicæ temporibus scilicet, antequam Fasti vulgarentur, solebat Pontifex populum *calare*, h. e. convocare in Capitolium, ibique peracto sacrificio pronuntiare inter alia, quot numero dies a primo ad Nonas superessent, quinquene an septem? Et *quintanas* quidem juxta *Macrobium* (*Sat.* I, 15) quinquies pronuntiato verbo *calo*, *septimanas* autem repetito septies prædicabat, et ideo plurali numero *Kalendæ* a pluribus vocationibus appellatæ sunt: juxta *Varronem* (*Ling. lat.* V, 4) vero hac altera formula in *calandis* diebus utebatur Pontifex: *Quinque dies te calo Juno novella; Septem dies te calo Juno novella*, id est: hoc mense per quinque vel septem dies invoco te Juno novella. Quia enim primi cujusque mensis dies Junoni sacri erant, juxta illud *Ovidii:*

Vindicat Ausonias Saturnia Juno Kalendas,

ideo in iis diebus pronuntiandis Junonem invocabat Antistes, atque itidem verbum *calo* adhibebat. *Varr. l. c.* (2). Hinc factum, ut primo diei mensis *Kalendarum* appellatio tributa sit.

Conscriptis postea Fastis et Kalendario constituto, cessatum est a *populi calatione*, mansit tamen *Kalendarii* vocabulum.

58. *Kalendarium* generatim sumitur pro libro, in quo

(1) Et hoc quidem in causa est, cur etiam per K græcam literam *Kalo Kalendæ*, *Kalendarium*, scripta reperiantur. Sed quum pro ea Latini passim *C* substituerint in aliis verbis, non est cur *Calare*, *Calendæ*, *Calendarium* scribere non liceat.

(2) Ad hunc paganorum ritum atque ad vetitas Kalendarum observationes referuntur *con. Non licet.* 13. *Signis calendas* 14. *Non observetis* 16. *c. XXVI q. VII.*

anni, mensium, hebdomadum, dierum ac lunarium mutationum ratio perscribitur, atque omnium illorum, quæ diebus ac mensibus adjuncta sunt, ordinatio exhibetur (1).

In Kalendario ecclesiastico observari insuper oportet *Epactas*, *Literas Dominicales*, atque ex his ortum *Cyclum solarem*, *Indictionem* cæteraque omnia, quæ ad temporum cognitionem spectant.

Kalendarium etiam Μηνολόγιον ἑορταστικόν dicunt ; ast *Menologii* appellatio libris iis maxime tribuitur, qui Sanctorum cœlitum vitas, mensium ordine servato, complectuntur. Græci autem seriem hanc dierum festorum *Kalendarium*, sive Καλανδολόγιον non dixere, quod apud eos profana vox esset, nec eam Latinorum more ad sacra traduxissent : quemadmodum declarat canon III. Nicephori confessoris : *Apocalypsin Pauli, et ea, quæ dicuntur Brontologia et Selenodromia aut Kalandologia, suscipere non oportet : profana enim sunt :* βέβηλα γὰρ πάντα (2). (*Morcelli Kalendar. tom.* I. §. 2.)

KALENDARII CORRECTIO EJUSQUE NECESSITAS.

59. Christiani, Romanorum ditioni subjecti, leges anni Juliani usurparunt atque, ut ipsorum religioni et dierum festorum celebrationi serviret, pluribus inventionibus locupletarunt, de quibus cfr. *Petav. lib. de Doctrin. Temporum.*

(1) *Kalendarium* librum fœnebris pecuniæ creditæ, seu codicem, in quem nomina debitorum referuntur, in Jure significat : *l. Ejus, qui* 41. *ff. de Rebus creditis.* (*XII*, 1.), *l. Uni ex hæredibus.* 58, *ff. de Peculio* (*XV*, 1.) et aliis locis. *Divitem illum putas,* ait *Seneca* (*Epist.* 80.) *qui in omnibus provinciis arat, quia magnus illi Calendarii liber volvitur.* Hoc autem nomen ex eo descendit, quod in Kalendas veteres fœnerari solerent, ideoque Kalendarum nomine ejusmodi librorum paginis præposito, quæ deinde nomina fecissent, adscribere solebant. Hinc locutiones : *Kalendarium exercere, Kalendarii actio, Kalendario destinatæ pecuniæ, Ex Kalendario nomina,* et aliæ hujusmodi, quæ passim in Corpore juris occurrunt ; eas tamen nec vacat nec ad præsentis commentarii institutum opus est hoc loco distinctius explicare.

(2) *Hardouin, tom.* IV, *pag.* 1052.

Etsi autem Juliana cum intercalandi tum lunationes inveniendi methodus initio optatum finem consequi videbatur : quia tamen utraque labis expers non fuit, duo evidentia vitia progressu temporis invexit, ut supra monuimus n. 20.

Horum primum est *anticipatio æquinoctii vernalis* ac proinde reliquorum etiam solis graduum. Quum enim dies Ἐμβολιμαῖος quolibet quadriennio insertus 11 ferme minuta primaria temporis plus ingerat, quam rei veritas deposcat, idcirco spatio 134 annorum æquinoctia et solstitia in diem mensis antecedentem proximum rejicit : sic ut æquinoctium vernum, quod Julii Cæsaris ævo 24. circiter martii tenuit, circa annum correctionis Kalendarii 1582. in 11. martii remearit. Unde rebus hujus mundi durantibus consequeretur, vernos tandem dies in februarium et ultra retrolapsuros. Hanc æquinoctiorum anticipationem, quam etiam solarem προήγησιν vocant (1), pluribus describit *Petavius* (*de Doctrina Temp. lib.* v. *cap.* 2).

Alterum Juliani Kalendarii vitium fuit *Noviluniorum et Pleniluniorum antecessio et ab aurei numeri sede divulsio.* Quum enim J. Cæsar supposuisset, lunationes omnes singulis 19 annis exactis in pristina loca, h. e. eosdem mensium dies atque horas reverti, calculus vero doceat, Enneadecateridem lunarem, 235 Lunæ orbes continentem, sesquihora fere minorem esse cyclo novemdecennali Metonico, a J. Cæsare assumpto : tanta fuit tempore Gregorii PP. XIII. *Noviluniorum antecessio*, ut ea citius quatuor diebus contingerent, quam *aureus numerus* illa in Kalendario demonstraret. Singulis 304 annis enim Novilunia omnia

(1) Hæc *æquinoctiorum præcessio*, quam Kalendarium Julianum invexit, confundi non debet cum naturali illa æquinoctiorum anticipatione, quæ ex eo provenit, quod puncta in quibus sese intersecant æquator et ecliptica non sint fixa. Sol quippe ad puncta intersectionis jam pervenit, antequam ad eamdem stellam, a qua discesserat, regrediatur, sicque *æquinoctia præcedere* dicuntur. Causa hujus præcessionis, generatim loquendo, ex gravitatione universali repetenda est.

aurei numeri sedem hor. 23, minut. pr. 21, id est unum ferme diem antevertere debebant, ut propositis ac collatis inter se tabulis palam facit *Petavius* (*l. c. cap.* 1).

60. His incommodis jamdudum quærebatur remedium. *Petrus de Alliaco*, Cardinalis Cameracensis, obtulit *Joanni XXIII.* et Synodo Romanæ an. 1412. libellum *de Emendatione Kalendarii*: formavit quidem Pontifex decretum, illud tamen noluit executioni mandari, usquequo sedato schismate Deus Ecclesiæ suæ unionem dedisset. Schismaticis igitur Pontificibus sede motis, idem Cardinalis eumdem libellum adjecta formula decreti Pontificii exhibuit concilio *Constantiensi* an. 1417. Quum autem nec hoc loco res perfecta fuisset, *Nicolaus Cusanus* in Consilio *Basileensi* idem argumentum erudito opusculo tractavit, quod cum aliis ejus libellis mathematicis insertum est operum volumini II. et inscribitur: *Reparatio Calendarii.*

Rursus constitutum erat *Leoni PP. X.* negotio huic finem imponere in Concilio *Lateranensi V.*; scripsit igitur ad *Maximilianum* Imperatorem, ut ejus jussu præstantes mathematici vel Romam venirent, vel per literas mentem suam aperirent in decima Concilii sessione Kalendis decembribus 1514. habenda. *Joannes Eckius,* doctor Ingolstadiensis, libellum inscriptum: *De vera Paschæ celebratione Joannis Eckii theologi Diorthosis ad Leonem X. Pont. Max.*, ad Pontificem misit, sed gloriam confecti hujus negotii Deus reservavit *Gregorio PP. XIII.* qui, *ut res, quæ omnium communis est, communi etiam omnium consilio perficeretur, an.* 1577. *compendium novæ rationis restituendi Kalendarii* (1) juxta Cyclum Epactarum ab *Aloysio Lilio* ordinatum, misit ad Principes Christianos et celeberrimas quasque Academias adhortans mathematicos, ut re diligenter considerata, aut ea

(1) Ex Bulla *Inter gravissimas.* §. 5.

quæ a Lilio proponebantur, probarent, aut si quid istis rectius nossent, candide impertiri vellent, promittens insuper, quæ ratio majori doctorum virorum parti aptior convenientiorque visa fuisset, eam quasi totius Christiani orbis consensum se esse probaturum ac secuturum. Auditis igitur ponderatisque doctorum hominum sententiis, negotium hoc feliciter absolutum et Kalendarium novum per orbem Christianum promulgatum fuit adjecta Bulla *Inter gravissimas*, VI. kal. martii 1582. (1) in qua operis sui rationem sic declarat Pontifex : *Inter gravissimas Pastoralis officii nostri curas ea postrema non est, ut quæ a sacro Tridentino Concilio Sedi Apostolicæ reservata sunt, illa ad finem optatum, Deo adjutore, perducantur.*

Sane ejusdem Concilii Patres quum ad reliquam cogitationem Breviarii quoque curam adjungerent, tempore tamen exclusi, rem totam ex ipsius Concilii decreto ad auctoritatem et judicium Romani Pontificis retulerunt.

Duo autem Breviario præcipue continentur, quorum unum preces laudesque divinas, festis profestisque diebus persolvendas, complectitur; alterum pertinet ad annuos Paschæ festorumque ex eo pendentium recursus, Solis et Lunæ motu metiendos.

Atque illud quidem fel. record. Pius V. prædecessor noster absolvendum curavit atque edidit.

Hoc vero, quod nimirum exigit legitimam Calendarii reformationem, jamdiu a Romanis Pontificibus prædecessoribus nostris et sæpius tentatum est, verum absolvi et ad exitum perduci ad hoc usque tempus non potuit, quod rationes emendandi Calendarii, quæ a cœlestium motuum peritis proponebantur, propter magnas et fere inextricabiles difficultates, quas hujusmodi emendatio semper habuit, neque perennes erant, neque antiquos

(1) Bullar. Magn. Edit. Luxemburg. tom. II. p. 487.

Ecclesiasticos ritus incolumes (*quod in primis hac in re curandum erat*) *servabant.*

Narrat deinde Pontifex, quomodo ipse in hac cogitatione curaque versatus peritissimos viros emendationi Kalendarii præposuerit, eorum industria adhibita confusionem omnem sustulerit, menses diesque præcurrentes retraxerit ac labantem festorum normam juxta œcumenicæ Synodi Nicænæ normam restituerit certis datis regulis in æternum duraturis.

Hinc Kalendarium, quod antea a Julio Cæsare *Julianum* dicebatur, passim nunc appellatur *Gregorianum*, quod correctione Gregoriana errores Juliani Kalendarii emendati fuerint.

61. Et primum quidem errorem de *anticipatione æquinoctii verni* ita correxit Gregorius: dicto anno correctionis 1582. decem dies detraxit statuitque, ut post quartum diem octobris mox sequens dies non esset quintus, sed pro decimo quinto eo anno haberetur sicque æquinoctium suæ pristinæ sedi (21. martii) restituit (1). Dicti dies autem de mense octobri detracti sunt, quia in ipsis pauci dies festi occurrunt. Hac ratione igitur tempestates omnes et solemnitates ad destinatas sedes in Kalendario Gregoriano revocatæ sunt.

In Galliis vero mense novembri anni novi emendatio promulgata est, exemptis decem diebus sancitum, ut, qui decimus dies decembris erat, vicesimus numeraretur et ita decimo quinto decembris *Natalis Domini* eo anno celebratus est.

Ad præcavendam autem eamdem προήγησιν æquinoctiorum statutum est, ut quadringentis quibusque annis omitterentur dies tres intercalares, ita ut annus 1600. fuerit bissextilis, tres centenarii autem qui sequuntur (1700., 1800., et 1900.) contra, qui secundum leges Kalendarii Juliani bissextiles esse deberent, pro communibus habendi sint, nec intercalari

(1) Bulla *Inter gravissimas*. §. 7.

die augendi (1). Unde versus in hanc sententiam conscripti :

Bissextilis adest annus quicunque quaternus,
Centenus tollet, quadringentesimus addet.

Ipsam formam insertionis diei intercalaris quod attinet, nihil emendandum censuit Gregorius XIII. Quod Julius Cæsar igitur statuerat quodque Ecclesia ad novam emendationem usque servaverat, ut nempe intercalatio 24. mensis februarii ita fieret, ut dies addititius cum 24. confunderetur ac pro uno eodemque die haberetur (2), id hodieque ex constitutione citata servandum est.

Ex declarata 48 horarum in unum diem civilem bissextum conjunctione confusioneque Jurisconsulti plura conficiunt, ex quibus nonnulla nos esse hic memoraturos polliciti sumus n. 18.

Fieri itaque I. ex systemate Kalendarii Romani potest, ut duo ætate differant, et tamen eodem momento majorennes fiant. Titius v. g. natus sit 24. februarii mane, Caius vero 25. feb. vespere anni bissextilis : uterque inchoante 24. februarii anni 25. majorennis erit, licet ætate vix non duobus integris diebus naturalibus differant. *Nihil* quippe *interest* —verba sunt *leg.* 98. *ff. de V. S.* cit.—*sive priore sive posteriore die natus est.*

(1) *L. c.* §. 9.

(2) De die intercalari in anno bissextili dignum est quod legatur cap. *Quæsivit.* 14 *de Verb. Signif.* (*V*, 40.), cujus summa hæc est : Quum festum S. Mathiæ debeat celebrari 24. feb. quæsivit Carnotensis Episcopus ab Alexandro PP. III., quum anno bissexto *eo die intercalatio fiat, quo die esset jejunandum ?* Respondit Pontifex, die 23. jejunandum esse, non 24. sive VI. Kal. Mart., quia ille dies festivus est nec propter bissextum mutatur, *duo* enim *quasi pro uno reputantur.* De ipso etiam festo celebrando Alexandrum consuluit Episcopus, *quonam videlicet die celebrandum esset* (*part. decis.*), sexto ? an bissexto ? an utroque, quia hi duo pro uno computantur et in utroque sistitur in una eademque litera Kalendarii ? Respondit Papa, sublato omni computationis errore, posse celebrari alterutro ex his duobus diebus juxta piam Ecclesiæ consuetudinem.

II. Quamvis *id biduum pro uno die* civili *habeatur*, in favorabilibus tamen *aliqua ratione* computatio fit temporis intercalaris (1). *Exemplum.* Titius nascitur 25. februarii anni communis 1855 : quæritur, quando fiat majorennis ?

R. Quum 25. annus ætatis incidat in an. bissextilem 1880. in quo dies 24. et 25. naturales unum diem civilem efficiunt, majorennis erit 24. februarii inchoante in favorabilibus, in odiosis vero 25. feb. finiente.

Dixi autem *aliqua ratione temporis bissextilis ratio habetur;* quando nimirum sermo est de uno dumtaxat anno seu die bissextili. Si enim agatur de multis annis explicite vel implicite continuis, v. g. de spatio 16, 20, 30, 40, etc., annorum in se multos annos bissextiles comprehendentium, interjecti dies intercalares non computantur seu pro *momento temporis observantur. Leg.* 98. *ff. V. S.* Ita contra *Franc. Pellizarium in Manuali regularium tract.* 8. *c.* 2. *n.* 170. *P. Georg. Gobat op. mor. tract.* 8. *nn.* 546. *seqq.*, ubi nostram hanc thesim pluribus argumentis vide confirmatam ac contrarias Pellizarii rationes disjectas.

Hujus regulæ quotidianus usus est in computandis annis requisitis ad professionem religiosam, ad usucapionem, ad ordines sacros, ad episcopatum, ad Jubilæum, h. e. quinquagesimum annum sacerdotii, monachatus, matrimonii cum eadem uxore, servitii cum eodem hero. Certe nemo ex jubilariis in computando anno suo quinquagesimo cogitavit unquam de numerandis duodecim diebus intercalaribus, qui in lapsu quinquaginta annorum intercurrerunt.

III. Ad Kalendaria civilia quod attinet, notandum hoc est : Quum ejusmodi Kalendaria, quæ nunc recepta communiter sunt in societate civili, rejecto more Romano numerum 28. dierum non retineant, sed post 28. dies naturales

(1) Jurisconsulti ei favorem a jure indultum censent, cui vel jus commune, vel beneficium legis particularis adsistit.

ulterius numerando adjiciant vicesimum nonum, affirmari non sine veri specie potest, in nostris Kalendariis civilibus diem intercalarem *juridicum* h. e. diem, cui favor juris applicetur, ut supra, non esse 24. februarii, sed vero 29., licet Kalendaria ipsa adhuc 24 feb. intercalarem dicant. Etenim ex mente legislatoris dies intercalaris is est, quo differentia inter annum communem et bissextum exhibetur ac supplementi instar mensi februario inseritur. Atqui in Kalendariis nostris civilibus differentia illa non in alium, quam in ultimum mensis diem rejicitur; ergo quæ quoad usum juridicum de die 24. et 25. nat. in Kalendario Romano dicta sunt, ea applicari 28. et 29. feb. in nostris Kalendariis civilibus debent. *Ponatur exemplum.* In excusatione a muneribus etiam ætas de jure civili inspicitur. Quum ergo ætati favor hic sit indultus *leg. manifesti juris ult. Cod. Qui ætate* (*vel professione*) *se excusant* (x, 49), diei intercalaris ultimi computationem fieri debere manifestum est. Licet igitur natus sit 29. februarii anni 1812, nihilominus 28. feb. an 1882. pro septuagenario habebitur. Hæc de forma insertionis diei intercalaris.

62. Alterum Juliani Kalendarii vitium de *antecessione Noviluniorum* et *Pleniluniorum* Gregorius XIII. castigavit sanciendo, *ut amoto numero aureo de Kalendario in ejus locum substitueretur cyclus Epactarum* (1) *ab Aloysio Lilio conscriptus, qui ad certam aurei numeri formam directus efficit, ut Novilunia vera loca semper retineant* (2). Sed de Epactis postea *cap.* v. *nn.* 74, *seqq.* Error præteriti temporis autem emendatus est diebus 3 de anno lunari rejectis.

Quoniam nimirum numeri aurei in Kalendario Gregoriano

(1) Licet veteres quidam chronologi antiquas Epactas *Julianas* dixerint easque cum respectivis numeris aureis per omnes anni menses suis diebus in Kalendario tribuerint, ab ipso Kalendario Julii Cæsaris tamen aberant, de qua re vide *Clav. Lib. II, cap. Novi Kalendarii Apologia.*

(2) *Bulla cit.* §. 10.

novilunia aliquot diebus serius indicabant, quam evenirent, gravis sub Gregorio PP. XIII. exorta est controversia, quot dies (num tres, an quatuor ?) pro illa vice resecandi ex anno lunari essent? *P. Christoph. Clavius*, qui omnibus congregationibus de Kalendarii reformatione habitis interfuerat, existimabat, nonnisi tres dies resecandos esse, ejusque sententia prævaluit. Controversia deinde sub Clemente PP. XI. denuo invalescente totoque negotio ad novum examen revocato (1), decretum iterum fuit, nihil esse immutandum.

P. Clavium ea ratione niti vidimus, n. 52, I. *not.*, quod opus non esset, ut medii motus per cyclos indicati originem computi sui ab aliquo puncto astronomico ducerent; immo quod nec expediret, ne scilicet ad diversitatem meridianorum esset attendendum et ex hac ipsa meridianorum discrepantia aliquando evenisset, ut luna æquinoctialis in certis mundi partibus incideret in sabbatum, in aliis in dominicum diem, et, quod consequens est, Pascha in nonnullis locis integra hebdomada, quin et integra lunatione discreparet. Unde melius visum fuit, ut medii motus cyclorum cum veris motibus astrorum non adamussim responderent, sed eos potius nonnihil subsequerentur; et si quando plus minus recederent — quod in Kalendario perpetuo evitari nequit — tamen

(1) Congregationi super hæc negotia constitutæ præficiebatur Cardinalis *Norisius*; secretarium agebat *Bianchini*. Communicabantur consilia cum *Cassini*, celeberrimo Astronomo in Galliis, et cum *Maraldi*, qui tunc Romæ versabatur. *Cassini* censebat, Kalendarium Gregorianum nulla indigere reformatione, sed solummodo mentem Gregorii exacte esse implendam et XIV. lunam Paschalem suo in loco, a quo 4 et eo amplius dies eo tempore distabat, reponendam: per emendationem autem sub Gregorio XIII. factam tantum per 3 dies lunam Paschalem retrocessisse ad tempus, quo fuerat ætate Concilii Nicæni. Cf. ejusdem auctoris commentarii: *De la Correction Grégorienne des mois lunaires ecclésiastiques* (*Diar. Academ. Reg. Paris.* ad an 1701.) et: *Des Équations des mois lunaires et des années solaires* (*Diar. cit.* ad an. 1704.) Ast Congregatio omnibus astronomorum rationibus exacte perpensis iisque inter se rite comp isstatuit, formam Kalendarii Gregoriani non esse mutandam.

perpetuo illuc revocarentur. Patris Clavii consilium probatum postea vel ab ipsa Academia Regia Parisiensi fuit. Quum enim *Filiol* anno 1731. exhibuisset librum inscriptum : *Nouvelle distribution politique du temps*, ubi dies Paschatis per calculum ex tabulis astronomicis deductum determinabatur, laudavit quidem Academia diligentiam et eruditionem auctoris, censuit tamen, subtilitates astronomicas in hoc negotio esse *nec* necessarias nec possibiles, quum astronomi nondum exacte convenerint circa veros motus astrorum. Cfr. *Histoire de l'Académie Royale*, ad an. 1731.

63. Kalendarium sic ordinatum magna gratulatione a plerisque omnibus Europæ regibus et principibus receptum ac in usum deductum fuit, exceptis nonnullis hæreticis ac schismaticis, qui magis odio Pontificis et religionis, cujus ipse caput est, quam quod factum culparent, emendationem illam non receperunt. Hinc autem diversus temporis computus diversaque Paschatis aliorumque festorum celebratio orta ; hinc etiam in actis ab anno 1582. (post 15. octob.) usque ad 1. martii an 1700. duo styli, *novus* et *vetus*, observati : ita dum Catholici v. g. numerarent 30. augusti an. 1600, Protestantes signabant 20. *aug. styli veteris*, quæ varietas sic exprimi solebat $\frac{30}{20}$ augusti vel 20. *aug. styli veteris*, vel per literas initiales tantum 20. *aug. st. v.*, vel simpliciter 20. *aug. s. v.*

Negotio de tollenda Kalendarii varietate pluries jam in comitiis proposito, tandem an. 1699. status protestantici per conclusum d. 23. Septemb. (1) Catholicis ita accesserunt, ut omissis 11. diebus idem dierum numerus in utroque Kalendario Gregoriano (Catholicorum) et Juliano (Protestantium) anno 1700. concurreret, sola respectu Paschatis remanente differentia ; Protestantibus enim adhuc fixum man-

(1) Conclusum exhibet *Schmausius Corp. Juris Publici acad, ed.* 1745. *n.* 110.

serat, rejectis Epactorum cyclis plenilunium paschale ad astronomicas observationes determinandum esse (1).

Kalendario Gregoriano ita ex parte a Protestantibus recepto, iidem 30. januarii 1723. statuerunt, ut si ipsorum ac Judæorum Pascha in unum diem incideret, Pascha cum Catholicis celebrarent, ne scilicet decretis Concilii Nicæni adversarentur. Quod conclusum an. 1744. quo termini paschalis differentia iterum occurrit, repetierunt.

Quæ omnia quum interim tantum ac pro occurrentibus casibus fuissent constituta, tandem anno 1775. Rex Borussiæ voluit, ut in suo regno ac ditionibus Protestantes anno 1778. non. 12. aprilis (cum Judæis), sed vero 19. aprilis (cum Catholicis) Pascha haberent ; aliis principibus similiter auctor fuit, ut idem in suis territoriis fieri juberent. Quare Protestantes consilio ea de re inter se habito, demum anno 1776. concluserunt, se Pascha juxta Kalendarium Gregorianum cum Catholicis super esse celebraturos, sicque concordia circa Kalendarium etiam in Germania fuit restituta.

Schismaticos Græcos quod attinet, iidem promoveri hucusque non potuerunt ad recipiendam correctionem Gregorianam, ne scilicet revereri Pontificis auctoritatem viderentur (2). Quæ jam sit utriusque Kalendarii differentia, omnibus totius anni diebus descriptis atque inter se collatis sub finem commentarii docebimus. Hæc *Xav. Zech : De Calenda-*

(1) Quum observationes astronomicæ in diversis regionibus ob diversos circulos meridianos non sint conformes, juxta Conclusum $\frac{10}{20}$ Jan. 1700. Specula Mathematica *Uranoburgica* aliis provinciis legem præscribere debebat. *Schauroth, tom. I. p.* 194.

(2) Rossiaci per eam, quæ immanium Schismaticorum propria est, crudelitatem, Catholicos Imperii Rossiaci adegerunt, ut relicta correctione Gregoriana Kalendarium Julianum denuo sequerentur. Itaque per vim obtrusus iterum vetus stylus est archidiœcesi *Mohiloviensi* cæterisque sex diœcesibus suffraganeis *Vilnensi*, *Samogitiensi* seu *Felsensi*, *Luceorio-Zytomiriensi*, *Camenecensi*, *Minscensi* et *Kirospoliensi*. Tantum schismaticos eorum cepit odium, quæ profecta a Sede Apostolica sunt!

rio Ecclesiastico post *Christoph. Clavium: Romani Calendarii explicat.; Paul. Gulden.* adversus *Sethum Calvisium; Dionys. Petav.* : *de Doctrina Temporum lib* v.; *Sacrabosco* : *de Computo Ecclesiastico ; Edmund. Purchot. Institut. Philosoph. tom.* III. *sect.* II. *c.* 9. et *Mangold. Philosoph. tom.* III. *Dissertat* v. *sect.* 4.; *Jos. Falck : Christianum Pascha ; Franc. Schuch : Disquisitio Astronomica de Correctione Ca'endarii. Ingolstad. an.* 1699.

Rationibus Kalendarii Gregoriani ita declaratis id unum restat, ut celebrem illam disputationem breviter attingamus, qua computistæ catholici restitutam temporum rationem miraculorum calculo a Deo O. M. confirmatam asserunt, oblaterantibus licet hæreticis calumniamque *inauditæ superstitionis* inferentibus. Catholicorum argumentum situm in eo est, quod Deus miracula, quæ perpetuo adhuc in Ecclesia vigent, transtulit in dies anni Gregoriani saltu dierum 10 facto sicque Kalendarii castigationem suffragio suo obsignavit; sectariorum injuria contra in eo consistit, quod ecclesiasticos scriptores dicunt et superstitionibus occupatos et simpliciorum mentes per insolentissima, ab ipsis ficta portenta superstitione imbuere obligareque conatos. Injuriam adversariorum primum refellemus, argumentum catholicorum deinde adducto insigniori aliquo exemplo clarius expositurí.

Itaque *prætensam miraculorum novitatem* quod spectat, tantum abest, ut in tenenda hac probandi methodo inauditis superstitionibus obnoxii scripserint computistæ ecclesiastici, ut potius luculentam probabilemque Patrum viam secuti argumenta sua ad certissimæ traditionis ecclesiasticæ normam expressisse dicendi sunt. Ecclesiastici scriptores enim inde ab initio exortarum de computo controversiarum sibi persuasum habebant, leges chronographicas ab Ecclesia catholica de Paschatis atque inde cæterorum festorum mobilium supputatione latas, ita in Dei Omnipotentis tutelam esse collatas, ut eas perfectissima miraculorum sanctione eviden-

ter confirmasse censendus sit. Christianæ traditionis methodum ex iis auctoribus colligere imprimis placet, qui *fontes baptismales in Paschate aqua divinitus impletos* testantur.

Quum anno Ch. 417. errore supputationis factum esset, ut Pascha non suo legitimo die celebraretur in Ecclesia, divino sane miraculo compertum esse errorem, *Paschasinus Episcopus Lilybetanus* narrat in epistola an. 444. ad S. Leonem papam data, quæ in editione *Migne* (*Patrol. tom.* 54. *p.* 606.) est 3. inter epistolas S. Leonis. *Non ergo* — verba sunt Paschasini — *nos dies una longius posita terreat, ne cum hanc vitamus, incurramus errorem, sicut evenit tempore... Zozimi. Tunc enim... error gravissimus est ortus in tantum, ut mysterio certo, quod dono Sancti Spiritus ministratur, hæc veritas probaretur... Cujus mysterii miraculum tale est. Quædam vilissima possessio, Meltinas appellatur in montibus arduis ac silvis densissimis constituta, illicque perparva atque vili opere constructa est ecclesia. In cujus baptisterio nocte sacrosancta paschali, baptizandi hora, cum nullus canalis, nulla sit fistula, nec aqua omnino vicina, fons ex se repletur paucisque qui fuerint, consecratis, cum deductorium nullum habeat, ut aqua venerat ex sese discedit. Tunc ergo, sicut supra diximus, cum apud Occidentales error ortus fuisset, consuetis lectionibus nocte sancta decursis, cum presbyter secundum morem baptizandi horam requireret, usque ad lucem aqua non veniente, non consecrati qui baptizandi fuerant, recesserunt... Evidenti ergo miraculo claruit Occidentalium partium fuisse errorem.*

Huic plane simile descriptum exstat apud *Magn. Aurel. Cassiodorum* miraculum. Dum *Marciliani fontis* virtutes collaudat, divinum signum hisce exequitur verbis *Variar. lib.* VIII. *epistola* 33 : *Longa sunt illius fontis memoranda describere. Veniamus ad illud singulare munus sanctumque miraculum. Nam cum die sacratæ noctis precem baptismatis cœperit sacerdos effundere et de ore sancto sermonum fontes emanare,*

mox in altum unda prosiliens aquas suas non per meatus solitos dirigit, sed in altitudinem cumulumque transmittit. Erigitur brutum elementum sponte sua et quadam devotione solemni præparat se miraculis ut sanctificatio Majestatis possit ostendi. Nam quum fons ipse quinque gradus tegat eosque tantum sub tranquillitate possideat, aliis duobus cernitur crescere quos nunquam præter illud tempus cognoscitur occupare. Magnum stupendumque miraculum fluenta labentia sic ad humanos sermones vel stare, vel crescere, ut eis credas audiendi studium minime defuisse. (*Migne*, *Patrol. tom.* 69. *pag.* 765.)

Similia narrat de fontibus miraculose repleri solitis tempore paschali *S. Gregorius Turonensis Histor. Franc.* tum *lib.* VI. *c.* 43. (*Migne*, *Patrol tom.* 71. *pag.* 409.), tum *lib.* X. *c.* 23. (*l. c. p.* 554.); item *De Gloria Confessorum c.* 69. (*l. c. p.* 878.) ac denique *Miraculorum lib.* I. *De Gloria martyrum*, *c.* 24 addens *cap. sequenti*, Theodegisilum regem, fraudem subesse ratum, diligenter custodes adhibuisse, nihilominus fontem baptismalem semper impletum sicque miraculi veritatem vel ex ipsius regis pervestigatione confirmatam fuisse (*Migne, l. c. p.* 726.). Adde, quæ de fontibus Hispaniæ, *qui in sabbato sancto paschæ ad baptizandum divinitus sponte repleri solent*, *anno* 573. *non in Hispanorum sed in Francorum pascha repletis* refert *Sigebertus Gemblacensis in Chronic. ad an* 573. (*Migne*, *Patrol. tom.* 160. *page* 107.)

Sed nec caruerunt cæteræ orbis partes hisce adeo insignibus editis divina virtute miraculis. Sic illustre portentum de fonte *S. Marcellini* apud civitatem *Ebredunensem* in Galliis memorat *S. Ado Viennensis* in *Martyrologio* ad diem 20. april. (*Migne*, *Patrol. tom.* 123. *page* 249.) aliaque duo in Oriente, in provincia Lyciæ, singulis annis baptismi occasione fieri solita affirmat auctor *Prati spiritualis*, additque: *Si quis autem hæc ita esse non credit, usque ad Lyciam, non grande iter est, pergat, et rei veritas fidem illi faciet.*

Aliud miraculi genus, nempe cœlestem cæci illumina-

tionem, coram doctoribus et episcopis Britonum precibus S. Augustini factum ad rectam paschatis celebrationem comprobandam habes apud *Ven. Bedam Histor. Eccl. gentis Anglorum lib.* II. c. 2. (*Migne, Patrol. tom.* 95. *pag.* 82.)

Quod ergo calumniandæ Kalendarii instaurationi non raro prætenderunt hæretici, catholicos, dum ostenta ac prodigia a Deo facta agnoscunt ad rectam Ecclesiæ temporum supputationem confirmandam, *novis insolentibusque superstitionibus* obnoxios degere, tribuendum id esse improbæ sectariorum cupiditati injuriæ faciendæ manifestum est.

Ad cœlestia signa Gregorianum temporum ordinem obsignantia quod pertinet, scriptores ecclesiastici novæ correctionis divinitus confirmatæ præ cæteris testem adhibent nobilem illum cruorem, qui Neapoli quotannis coram venerando S. Januarii capite liquescens ebullit die 19. mensis septembris, sed illa, quæ in Kalendario Gregoriano est 19. anticipato nimirum per 10. aut 12. dies miraculo : perinde ac si sanguis in Romanæ fidei testimonium semel profusus, iterum ac sæpius — ut ait *Ricciol. Almag. nov. præf. art.* I. — pro Romani Pontificis auctoritate fundatur.

N. N., *Sacrorum canonum Prof.*

(La suite au prochain numéro.)

LA QUESTION LITURGIQUE A LYON.

Encore une apologie de MM. les curés lyonnais; celle-ci est intitulée : *Défense de la Liturgie de Lyon, par MM.* (*Lyon, imprimerie administrative de Chanoine, place de la Charité*, 1864). Comme la précédente (*Quelques mots*), elle est anonyme; mais aussi, comme dans la précédente, MM. les curés y parlent ouvertement en leur nom; en sorte qu'à moins de désaveu de leur part, elle doit leur être attribuée. Les hommes qui ont tenu la plume dans cet écrit se mettent eux-mêmes suffisamment à découvert par ces lignes de la page 152 : « Notre Archevêque et son chapitre, qui tiennent à notre rite, agiront selon leurs droits canoniques et selon leur sagesse. *Pour nous, simples prêtres*, à qui les saints canons n'accordent pas d'intervenir officiellement dans les questions de changement de liturgie, nous ferons entendre au Père commun des chrétiens des supplications et des gémissements. » C'est bien là, nous semble-t-il, le langage de MM. les curés de Lyon; n'étant pas chanoines, ils ne s'attribuent le droit d'intervenir que par voie de *gémissement*. Ils ont déjà beaucoup gémi, et passablement fort. Leur nouvel écrit paraît avoir pour but de gémir encore, et cette fois sur un diapason plus solennel et mieux

nourri, dont nous entendrons tout à l'heure quelques accents (1).

Les publications anonymes et sans l'*imprimatur* de l'Ordinaire sont interdites par les lois de l'Église. Elles l'ont été de nouveau en termes exprès au clergé de la province de Lyon par le concile de 1850. Comment MM. les curés lyonnais arrangent-ils leur conscience avec une prohibition si manifeste? Ils n'ont pas encore jugé à propos de l'expliquer. Toujours est-il que ce goût prononcé pour l'anonyme fait naturellement soupçonner quelque habileté diplomatique. Que la brochure soit attribuée à MM. les curés *en général*, ils le trouvent bon. Mais qu'on pût dire nommément à l'un d'eux : *C'est vous qui parlez ainsi*, *vous avez signé*, ce serait sujet à des inconvénients auxquels ces messieurs ne jugent pas nécessaire de s'exposer. Puis, si nous sommes bien informés, n'y a-t-il pas à Lyon un arsenal qui fonctionne secrètement pour le compte de certaines causes, comme autrefois Port-Royal fonctionnait pour certain parti ; et ne serait-ce pas là une autre raison de tenir si fort au masque de l'anonyme?

On nous demande si nous réfuterons la nouvelle *Défense* de MM. les curés. Elle est déjà réfutée. Dans les *Recherches* de M. de Conny, et dans notre opuscule la *Question liturgique à Lyon*, on trouvera discutées et mises à néant toutes les bases du nouveau plaidoyer. Ceux qui n'ont pas suivi attentivement le débat s'imagineront sans doute que MM. les curés, reprenant la plume après avoir été réfutés, auront au moins essayé de combattre les documents et les preuves de la réfutation. Il n'en est rien. Ces messieurs n'ont pas cru devoir s'astreindre à cette règle si simple de toute loyale

(1) Si MM. les curés de Lyon venaient à se déclarer étrangers à cette nouvelle *défense*, il va sans dire qu'au lieu de contester leur affirmation, nous serions heureux de l'enregistrer.

controverse. De nos arguments, des 150 pages de notre dissertation, ils ne citent pas une ligne; ils évitent avec soin de les discuter ; on dirait qu'ils ont tremblé de les porter à la connaissance de leurs lecteurs. Au point de vue stratégique, nous ne saurions les blâmer. Nos preuves trop désagréablement péremptoires, il valait mieux les taire : notre écrit étant peu connu du clergé de Lyon, il valait mieux lui jeter un linceul de silence. De là sans doute la détermination de nos honorables contradicteurs, de reproduire imperturbablement et de répandre à profusion un thème démontré faux jusqu'à l'évidence; de lui donner la forme attendrissante de gémissements dont les vibrations émussent les fidèles et retentissent jusqu'à Rome ; d'empêcher enfin, à force de bruit, que la vérité n'arrivât jusqu'à ces admirables catholiques lyonnais, à qui l'on a fait prendre le change. Nous nous réservons, au besoin, d'infliger à la nouvelle *Défense* de MM. les curés les honneurs d'un *examen*. Mais ce n'est pas l'objet de cet article. Aujourd'hui nous nous contenterons de constater un fait trop affligeant pour que nous puissions le passer sous silence : les auteurs de la nouvelle *Défense de la liturgie de Lyon* ne craignent pas de se mettre en contradiction directe et formelle avec les paroles et les actes du Souverain-Pontife. Nous ne discutons pas, nous citons :

Lettre du Cardinal-Préfet de la Congrégation des Rites.	Les auteurs de la Défense de la Liturgie de Lyon.
« Dès l'année 1854, Pie IX, par une lettre adressée à Votre Éminence, à déclaré de la manière la plus explicite que le Bréviaire et le Missel de Lyon n'émanent nullement d'une autorité légitime, et que par conséquent il faut ab-	« Ne semble-t-il pas qu'on sorte d'un songe, lorsqu'on entend dire que la liturgie de Lyon n'est pas légitime, et que Lyon n'a pas droit de la garder !! » (Page 108.) « Le cardinal Fesch, archevêque de Lyon, n'était-il pas autorisé par la

solument les changer. — Qui (Summus Pontifex), ab anno 1854, litteris datis ad Eminentiam Vestram, apertissime declaravit, Breviarium et Missale Lugdunense a egitima auctoritate minime prodire, ac proinde omnino immutanda. » (Lettre du cardinal Patrizi, du 23 janvier 1863, au cardinal de Bonald, archevêque de Lyon.)

Allocution de Pie IX.

« Votre Bréviaire et votre Missel n'appartiennent pas à votre antique liturgie. M. de Montazet et le Parlement vous les ont donnés, et par ce fait avaient déshonoré votre magnifique liturgie. » (Allocution de Pie IX du 4 février 1864, publiée dans une lettre du cardinal de Bonald au clergé de son diocèse.)

« Vous avez désiré, Messieurs, conserver votre antique liturgie. Rien de plus juste : vous la conserverez... Mais votre Bréviaire et votre Missel n'appartiennent pas à votre antique liturgie. M. de Montazet et le Parlement vous les ont donnés, et par ce fait avaient déshonoré votre magnifique liturgie. Il faudra, peu à peu et avec prudence, faire disparaître ces taches. » (Allocution du 4 février 1864, publiée par le cardinal de Bulle du Concordat à donner à son diocèse le Bréviaire et le Missel qu'il lui plairait ? S'il choisissait le Bréviaire de Mgr de Montazet..., ce Bréviaire n'était-il pas légitimé sans retour ? Et lorsque le cardinal de Bonald publiait de nouveau ce Bréviaire, après l'avoir corrigé, ne publiait-il pas un Bréviaire légitime ? » (P. 108.)

« L'édition du Bréviaire Tencin-Montazet... continuait la chaîne de nos traditions. » (Page 90.) « Ce Missel (celui de Montazet)..., c'était toujours l'ancien Missel corrigé par l'Archevêque et le Chapitre, consenti par le Chapitre, Missel aussi canonique et entrant de plein droit dans la chaîne légitime des Missels de Lyon. » (Page 99.)

« C'est une puérilité de prétendre qu'on peut séparer les diverses parties d'une liturgie. » (Page 92.) « Conçoit-on la possibilité de cérémonies lyonnaises avec une messe et un office romains ? Les cérémonies habillent les paroles ; les paroles ôtées, les cérémonies sont vides, inutiles ou à contre-sens... Il faudrait les abandonner ou bien donner le spectacle grimaçant d'un peu de romain avec un peu de lyonnais, bigarrure ridicule, où

Bonald.) — « Mais pour votre Bréviaire et votre Missel, il faut prendre le romain. » (Même allocution, d'après le texte publié par les curés députés.)

« Du reste, Messieurs, on ira avec prudence dans l'introduction du Bréviaire et du Missel romains. On commencera par donner le nouveau Bréviaire aux nouveaux sous-diacres, et peu à peu tout rentrera dans l'ordre. » (Allocution publiée par le cardinal de Bonald.)

« Mon cœur a été blessé de l'agitation qui s'est produite dans le clergé de Lyon... Nous avons été profondément affligé lorsque nous avons lu dans les journaux ces articles qu'on y a insérés au sujet du changement de Bréviaire... On ne pouvait me faire une plus grande peine que de suivre cette marche. » (Allocution du 4 février 1864, publiée par le cardinal de Bonald.)

l'unité elle-même ne se trouverait pas. » (P. 142.)

« Le projet d'insinuer peu à peu le romain dans le diocèse de Lyon est le plus fâcheux qu'on puisse mettre en œuvre. » (Titre du chapitre XXIII.) « Rien n'est plus fâcheux que de donner peu à peu le romain, comme serait de faire prendre le Bréviaire romain aux sous-diacres, et le Missel romain aux nouveaux prêtres, en laissant les Bréviaires et Missels lyonnais aux prêtre déjà ordonnés... Et combien de temps durera cette *anarchie* dans nos paroisses ? » (P. 136-137.)

« La seule chose affligeante pour nous, c'est la perte de notre liturgie !!!... Cette affliction est naturelle et légitime ; le monde catholique la comprendra, le Souverain-Pontife ne la blâmera pas... Celui qui défend une cause qu'il regarde comme son affaire personnelle, est justifié par la tâche même qu'il remplit. Si la douleur lui arrache des paroles qui excèdent les limites de la véhémence, Dieu et les hommes les excusent... Le défenseur affligé d'une cause n'a qu'un danger à craindre, celui de la perdre ! » (Page 6.)

Qu'on le remarque bien : MM. les curés lyonnais ne craignent *qu'un danger, celui de perdre leur cause.* Mais le danger de soutenir une *cause déplorable*, ils ne le craignent pas du tout, quoique toute la question soit là. Luther, partant de l'hypothèse obstinée que sa cause était bonne, aurait dit volontiers : « Le défenseur affligé d'une cause n'a qu'un danger à craindre, celui de la perdre. » Nous ne voulons par ce rapprochement que faire toucher au doigt le paralogisme. A Dieu ne plaise que nous fassions planer le moindre nuage sur l'orthodoxie de ces pieux et vénérés ecclésiastiques, dont les vertus, le zèle et les intentions ne sont pas en question.

Parmi les faits trop négligemment rapportés dans leurs écrits, il en est un que nous croyons devoir signaler. Déjà, dans leur apologie, *Quelques mots* (pages 17 et 21), MM. les curés avaient allégué en leur faveur l'approbation et les encouragements des prélats qui ont fait autrefois partie du clergé lyonnais : *Fortifiés même dans nos pensées*, disaient ils, *par les illustres évêques que notre diocèse a fournis à la France.* La proposition est universelle ; Son Ém. le cardinal Villecourt ayant appartenu au diocèse de Lyon, s'en trouve atteint. Dans leur lettre au *Courrier de Lyon*, les cinq curés députés, racontant les faits qui concernent leur députation, s'expriment ainsi : *A son arrivée à Rome, elle a été très-bien accueillie par Son Ém. le cardinal Villecourt.* Du rapprochement de ces deux affirmations, en les supposant exactes, le public a dû conclure que Son Éminence approuve et encoucourage la conduite de MM. les curés de Lyon. Eh bien ! c'est exactement le contraire qui est vrai. Nous sommes en mesure d'affirmer que l'éminent prélat a flétri dans les termes les plus énergiques l'égarement de MM. les curés lyonnais; qu'il a exprimé aux cinq députés eux-mêmes toute l'amertume de son âme, et leur a reproché de s'être faits les ambassadeurs d'une cause qui pouvait être regar-

dée comme une rébellion à l'égard du Saint-Siége. C'est dans ce sens que la députation a été *très-bien accueillie* par Son Éminence. Nous avons en main un document qui ne permet aucun doute à cet égard (1). MM. les curés députés n'auront sans doute employé cette expression que relativement aux formes de politesse, dont on sait que le cardinal Villecourt ne s'écarte jamais. Nous ne voulons pas grossir cet article-préambule : à plus tard l'inventaire et l'appréciation des valeurs entassées par MM. les curés dans leur nouvelle *défense*.

D. Bouix.

AVIS.

C'est par un regrettable oubli que l'IMPRIMATUR n'a pas été mis en tête de ma brochure : LA QUESTION LITURGIQUE A LYON. Cet IMPRIMATUR a été donné ; il est entre les mains de l'imprimeur, M. Rousseau, qui a l'ordre depuis longtemps de ne rien imprimer de moi sans l'autorisation de Monseigneur l'Évêque d'Arras. Cette déclaration se trouvant elle-même comprise sous l'imprimatur du présent numéro, rectifiera suffisamment une omission indépendante de ma volonté et que je ne pouvais prévoir.

L'abbé D. BOUIX.

---

(1) Des témoins dignes de foi nous assurent avoir entendu plusieurs autres des *illustres évêques que le diocèse de Lyon a fournis à la France*, blâmer énergiquement les écrits et la conduite des *défenseurs de la liturgie de Lyon*.

DU CHANT ECCLÉSIASTIQUE.

Premier article.

Sur la demande de quelques-uns de nos abonnés, nous publiâmes, dans le numéro de mars 1860, t. I, p. 232, un article sur le chant ecclésiastique considéré sous le rapport purement canonique et liturgique. En d'autres termes, nous avons traité cette question : Quelles conditions doit avoir le chant ecclésiastique pour être en harmonie avec les règles de l'Église ? La publication de cet article a soulevé d'autres difficultés dont la solution ne peut être donnée d'une manière satisfaisante que par des personnes qui, à la science canonique et liturgique, joignent la connaissance théorique et pratique du chant de l'Église. Nos lecteurs comprendront, par cette explication, le retard que nous avons mis à aborder cette question. Il nous a fallu prendre des renseignements auprès des personnes compétentes : pendant ce délai, d'autres questions nous étaient posées, qui absorbaient à la fois le temps que nous pouvons consacrer à ce travail, et le nombre de pages assez restreint que notre *Revue* peut donner aux articles liturgiques.

Nous pouvons résumer ainsi les difficultés qui nous ont été présentées : 1° En tenant compte des observations faites dans l'article cité relativement à la variation du chant de certaines parties de la messe, la liturgie peut-elle fournir des principes pour tracer un règlement à suivre pendant toute l'année ? Ne pourrait-on pas aussi avoir quelques règles, au moins directives, pour l'usage des messes *ad libitum* ? 2° Quelles règles suivre pour le chant de l'*Ite missa est*, pour celui du *Benedicamus Domino* à la messe ou aux vêpres ? 3° Comment concilier avec le *Directorium chori* de Guidetti les chants des hymnes donnés

par la plupart des livres imprimés en France, et, parmi ceux-ci, quels sont ceux qu'il convient d'adopter ? 4° Peut-on, sans violer les règles de la liturgie, conserver le chant usité en France pour certains versets, pour les litanies, pour certains tons de psaumes, pour les lamentations de Jérémie ? 5° Faut-il nécessairement chanter les psaumes sur le ton indiqué dans le livre d'office ? Que penser de l'usage de chanter en musique ou en plain-chant musical certaines parties de la messe ou de l'office ?

Sans prétendre jeter une lumière complète sur ces diverses questions, nous allons essayer de les éclaircir de notre mieux, soit au point de vue des règles liturgiques, soit au point de vue de celles du chant ecclésiastique. Avant d'entrer dans le détail, il nous paraît nécessaire de revenir un peu sur la question générale des rapports du chant ecclésiastique avec les règles de l'Église, pour compléter, mieux préciser et rectifier s'il est nécessaire, les principes posés dans l'article cité. Pour mettre plus d'ordre dans ces matières, nous divisons notre travail en dix paragraphes.

§ 1. — *Observations générales.*

Nous avons discuté, t. I, p. 239 et suivantes, les rapports du chant ecclésiastique avec les règles liturgiques. Des principes posés il résulte : 1° que les règles liturgiques relatives au chant sont moins sévères que celles qui ont rapport au cérémonial ; 2° que ces règles imposent seulement, d'une façon relative et directive, la manière de chanter les différentes parties de la messe ou des saints offices ; 3° que cependant il ne paraît point conforme à ces règles d'employer arbitrairement un chant pour un autre, s'il s'agit de modulations désignées pour un rit ou une fête en particulier ; 4° que l'on ne peut appliquer strictement la même règle aux chants qui ne sont spécialement désignés pour aucun rit ni aucune fête (nous examinerons s'il est possible de tracer à cet égard, comme on le désirerait, quelques règles directives) ; 5° nous avons terminé l'article en parlant d'une confrontation à faire entre le *Directorium chori* et les livres d'office que nous avons entre les mains.

Par cette confrontation, on voit qu'un ordre bien marqué a été suivi dans l'indication de toutes les modulations à employer pour toutes les parties de la messe ou de l'office qui doivent être chantées ; mais la substitution de beaucoup d'autres modifications a souvent apporté dans cet ordre des changements qui rendent les diverses éditions des livres notés assez divergentes entre elles, et apportent une certaine confusion dans un ordre de choses qu'il faudrait laisser subsister.

Il faut donc, pour tracer des règles sur ce point, faire abstraction de tous les chants qui ne sont pas dans les livres proprement liturgiques. Nous comprenons ici, sous le titre de livres liturgiques, le *Directorium chori* aussi bien que le Missel, le Bréviaire, le Pontifical, le Martyrologe, le Cérémonial des Évêques. Le *Directorium chori*, il est vrai, n'est point publié par bulle pontificale ; mais il est suivi à Rome, et le Cérémonial des Évêques (l. I, c. XVII) renvoie à cet ouvrage pour le ton des épîtres et évangiles, des capitules, des antiennes, etc.

Nous appellerons donc *chants liturgiques* ceux qui se trouvent indiqués dans ces livres ou qui, d'après une coutume ancienne et générale, peuvent être considérés comme tels ; et *chants non liturgiques*, ceux qui ont été ajoutés aux premiers en divers temps et en divers lieux.

Les prières qui ont ainsi été notées sur des chants non liturgiques sont, pour la messe, le *Kyrie*, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, le *Sanctus*, l'*Agnus Dei* et l'*Ite missa est*. Jusqu'à ces derniers temps, on n'avait point introduit de chants non liturgiques dans d'autres parties de la messe. Par le défaut d'entente qui existe malheureusement chez nous, depuis environ quinze ans, les messes nouvellement concédées par le Saint-Siége ont été notées sur des modulations qui diffèrent complètement entre elles.

On trouve encore des chants non liturgiques pour les hymnes, les psaumes, les versets, les répons brefs, les lamentations de Jérémie, les litanies ; et comme nous l'avons annoncé, nous allons parler successivement de l'usage de ces diverses mélodies.

§ 2. — *Des divers chants du* Kyrie eleison, *du* Gloria in excelsis, *du* Credo, *du* Sanctus *et de l'*Agnus Dei.

Les chants liturgiques sont au nombre de six pour le *Kyrie eleison*, de cinq pour le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*, de quatre pour le *Gloria in excelsis*. Il n'y a qu'un seul chant pour le *Credo*. Aucun livre liturgique ne garantit comme tels les chants du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei*, sauf aux messes des féries et à la messe de *Requiem*, comme nous le verrons ci-après. Nous nous en sommes rapporté, pour ce qui concerne les autres, à l'accord des divers livres entre eux. Pour le chant du *Kyrie eleison*, nous avons considéré comme liturgique celui que nous avons trouvé conforme au rythme de l'*Ite missa est* marqué pour le même rite, suivant ce qui est dit au paragraphe suivant.

On n'admettait pas primitivement une très-grande variété. Cette uniformité, qui ne plairait pas aujourd'hui à tout le monde, n'était pas sans avantages. Le peuple, habitué à entendre les mêmes modulations, se familiarisait plus facilement avec elles ; les chantres eux-mêmes les exécutaient mieux. On aimait le cachet de ces rythmes antiques, que n'ont jamais pu égaler ceux des temps modernes. Sans vouloir déprécier ceux-ci, nous sommes forcés d'avouer que les meilleurs compositeurs de nos jours ne trouvent pas de meilleurs thèmes que les rythmes anciens.

La première messe est intitulée, dans le Missel : *In duplicibus et solemnibus festis*, et dans le *Directorium chori : de Apostolis, et in festo duplici*. Ce chant appartient à toutes les fêtes du rit double auxquelles on ne doit pas employer celui de la deuxième messe.

Le chant de la deuxième messe appartient à toutes les messes de la sainte Vierge, même aux plus solennelles, et à celles du rite simple. En suivant l'indication donnée par la plupart des livres d'office, ce même chant doit être employé pendant les octaves de Noël et du Saint-Sacrement. Le *Directorium chori* l'insinue pour cette dernière, en indiquant le chant des hymnes sur le rythme qui convient aux fêtes de la sainte Vierge ; mais s'il appartient à l'octave de Noël, nous nous expli-

quons difficilement l'indication du chant commun des fêtes doubles pour le *Benedicamus Domino* à la messe des saints Innocents, comme il se trouve dans le Missel. Quoi qu'il en soit, on pourrait conclure, au moins en général, que ce chant serait corrélatif à la doxologie *Jesu tibi sit gloria, qui natus es de Virgine*, en ce sens que si l'on doit dire cette doxologie, à l'office, on chante aussi cette messe, outre les deux fêtes de la sainte Vierge qui ont une doxologie particulière, savoir : la fête des Sept-Douleurs et la fête de privilége, intitulée *Expectatio*. En suivant cette règle, on devrait n'en jamais chanter aucune autre pendant les octaves de la sainte Vierge, même aux fêtes qui s'y rencontrent. Elle conviendrait aussi à la messe du dimanche de l'Avent qui se trouve dans l'octave de l'Immaculée-Conception. On ne remplace, en effet, dans la liturgie les prières spéciales à certains temps, que si des prières plus spéciales sont indiquées pour une fête en particulier ou pour son octave, quand elle est plus digne que la première. Or, comme nous le verrons ci-après, le chant liturgique du *Kyrie eleison* pour les dimanches de l'Avent est celui des dimanches ordinaires de l'année.

La troisième messe est pour les dimanches et les fêtes semi-doubles. On l'emploie à toutes les messes, sauf celles auxquelles on doit chanter la deuxième messe, suivant les règles données ci-dessus. Ce chant convient aux messes des dimanches de l'Avent et du Carême, comme à celles des autres dimanches, et le chant usité en France pour ces dimanches en particulier est un chant *ad libitum*. Autrement on n'ajouterait pas, dans le *Directorium chori* et partout dans les livres d'office, au *Benedicamus* des vêpres, *etiam tempore Adventus et Quadragesimæ*. Car, comme il est dit plus bas, le chant du *Benedicamus* des vêpres comme celui de l'*Ite missa est* et du *Benedicamus Domino*, quand on le dit à la fin de la messe, est corrélatif au chant du *Kyrie*. Un passage du *Directorium chori* (édit. 1665) nous éclairera sur cette question : « Unum autem notandum est, etiam quod sicuti dictum est « superius, cum de tonis *Benedicamus Domino* ageretur, unicum to- « num esse debere, quo cantatur *Benedicamus Domino* in omnibus « dominicis, etiam Adventus et Quadragesimæ, et festis semiduplici-

« bus, ac infra omnes octavas, quæ non sunt Beatæ Mariæ Virginis, « quoad vesperas et matutinum, nec non in missis dominicalibus in « quibus non dicitur *Ite missa est*. Sic etiam affirmandum est, quoad « tonum *Kyrie eleison* omnium prædictorum temporum, ut unicum « tantum genus adhibeatur, videlicet tonus ex quo exceptus est *Bene-* « *dicamus Domino* de quo tractatum est. Et hoc enarratum fuit, ut « nonnullorum consuetudo obliteretur, qui tempore Adventus et Qua- « dragesimæ, necnon infra octavas quæ non sunt Beatæ Virginis, et « festis semiduplicibus, diversis tonis utuntur, quibus uti penitus non « debent, sed quemadmodum communiter Romana servat Ecclesia, ut « dictum est. »

La quatrième messe est celle des fêtes simples.

La cinquième est celle des féries. On n'y met pas de chant spécial pour le *Gloria in excelsis*. Comme cependant on dit l'hymne angélique aux féries du temps pascal, il semble qu'alors le *Gloria in excelsis* se chante comme il est indiqué pour les fêtes simples, et peut-être doit-on chanter la quatrième messe aux féries du temps pascal. Le *Gloria in excelsis* n'étant point indiqué à la cinquième messe, on pourrait légitimement supposer qu'elle ne convient pas aux messes où l'on chante l'hymne angélique.

La sixième enfin convient aux messes des morts. Le chant du *Sanctus* et celui de l'*Agnus Dei* sont ici conformes à celui des féries, sauf les paroles *Miserere nobis* et *Dona nobis pacem*, que l'on change en celles-ci : *Dona eis requiem, Dona eis requiem sempiternam*. Le *Directorium chori* s'exprime d'une manière positive. L'édition de 1665 ne contient pas l'office des morts en entier comme les précédentes, mais seulement le chant du *Kyrie*, du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei* pour la messe de *Requiem*, en le faisant précéder de cette rubrique : « *Kyrie eleison* « vero pro defunctis, ac *Sanctus*, et *Agnus Dei* tonum non abs re ap- « paret postponere, ut aliquarum ecclesiarum abusum aliquod deleatur, « in quibus non recte cantatur tonus ad *Sanctus*, facientes a prima « nota ad secundam semitonum, et non tonum, quemadmodum gra- « dualia incorrupta et codices emendati docent, et ut quislibet qui cum « præsenti aut alio bono exemplo consuetudinem comparabit, faciliter

« dignoscet quanta sit differentia, et quam magis sic quadrat. » L'édition de 1549 ne contient pas les fautes signalées ici, mais les éditions françaises contiennent pour la plupart l'omission de plusieurs notes. Le Graduel parisien contient la faute indiquée pour le chant du *Sanctus*. Après le chant du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei* aux messes de *Requiem*, nous lisons encore cette rubrique : « Prædicto tono utimur ad « *Sanctus* et *Agnus Dei* in ferialibus missis totius anni, etiam tempore « jejuniorum, mutando solum verba *Dona eis requiem* in *Miserere* « *nobis*. »

II. — *Chants non liturgiques.*

Outre les chants dont nous venons de parler et que nous appelons liturgiques comme appartenant spécialement à la liturgie, et soumis à certaines rubriques ; d'autres chants sont assez généralement répandus et l'usage n'en a jamais été réprouvé, comme nous l'avons vu. Nous parlerons seulement des plus connus. Telles sont les trois messes de Henri Dumont, la messe des Anges, celle de J.-B. de Lulli, dite Impériale, une messe du huitième ton, dont le *Kyrie* est attribué aux fêtes semi-doubles dans les livres de Dijon et autres, et qui se trouve en entier dans l'édition Rémo-Cambrésienne, sous le titre *tertia ad libitum*. Cette édition donne encore le *Kyrie fons bonitatis* et une autre messe intitulée *secunda ad libitum*, un *Kyrie* et un *Gloria in excelsis* du sixième ton ; enfin tous les livres que nous avons entre les mains contiennent un chant spécial pour les dimanches de l'Avent et du Carême, et un autre pour les dimanches et les fêtes du temps pascal. Une publication intitulée *Chants divers*, tirés des manuscrits du dixième, onzième et douzième siècle, en contient encore un bon nombre. On met à la fin de ce recueil une messe appelée messe Bordelaise, assez populaire dans le midi de la France.

Messes de Dumont. Les trois messes de Dumont contiennent chacune toutes les parties communes de la messe, savoir : le *Kyrie*, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*. Toutes ces pièces sont notées sur le même ton et dans le même rythme. La première, connue

sous le nom de *messe royale*, est du premier ton : le chant en est solennel et majestueux, et est exécuté, d'après un usage à peu près général, aux plus grandes fêtes de l'année. La deuxième est du deuxième ton. Le chant de cette messe est presque syllabique, mais d'une grande richesse d'expression : son rythme grandiose et majestueux nous paraît pouvoir convenir aux grands mystères de notre sainte religion, tels que l'Annonciation de la sainte Vierge, la messe de la nuit de Noël, et autres fêtes solennelles, principalement quand le chant de l'introït est en rapport avec le rythme de cette messe. La troisième est du sixième ton. Le chant de cette messe est plein d'harmonie, comme, d'ailleurs, toutes les pièces de chant notées dans ce mode. Il peut exprimer une joie douce et calme, même une joie mélangée de tristesse. Sous le premier rapport, elle peut convenir à toute fête de grande dévotion, et dans laquelle on semble exprimer le sentiment de la piété, comme par exemple à la fête de saint Jean l'Évangéliste ; sous le second rapport, elle peut convenir à la messe du jeudi-saint, et à celle du Précieux-Sang.

Dans ces messes, on s'est appliqué à l'uniformité du rythme entre les divers morceaux qu'elles renferment, et elles diffèrent en cela des messes anciennes. Cette manière de faire, assez goûtée de nos jours, a sans doute sa raison d'être ; cependant elle n'est pas sans présenter quelques inconvénients. Jamais nous ne voyons dans les modulations anciennes un rythme syllabique appliqué au *Sanctus* et à l'*Agnus Dei*, et les *Agnus Dei* de ces messes ressemblent plutôt à la terminaison des litanies qu'à l'*Agnus Dei* de la messe solennelle. Personne ne peut dire que le chant d'une messe dans laquelle on aura substitué au chant du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei* de la deuxième messe de Dumont ceux de la messe *Rector cosmi pie*, dite deuxième *ad libitum* dans l'édition Rémo-Cambrésienne, n'aura pas été plus satisfaisant que si l'on n'eût pas fait cette substitution. Nous ne voyons pas bien clairement d'ailleurs, la nécessité de cet ensemble. On pourrait peut-être aussi vouloir noter sur un même rythme l'introït, le graduel, l'offertoire et la communion d'une même messe : et ce serait impossible, sans renoncer à conserver à chaque morceau le degré de richesse qui lui convient.

Messe de J.-B. de Lulli. La messe de J.-B. de Lulli, appelée *messe Baptiste* ou *messe impériale*, est également du sixième ton. Elle est plus chargée de notes que la troisième messe de Dumont, et peut convenir aux mêmes fêtes.

Messe des Anges. La messe connue sous ce nom est plus populaire que les trois précédentes. Le *Kyrie* et le *Gloria in excelsis* sont du cinquième ton, ou plutôt du treizième, le *Credo* est du même rythme, paraît avoir été composé à une époque plus récente et n'a pas été aussi universellement répandu que le *Kyrie* et le *Gloria in excelsis*. On y a joint un *Sanctus* et un *Agnus Dei* du sixième ton, ou plutôt du quatorzième, dont le rythme est en rapport avec celui d'un autre *Kyrie* et d'un *Gloria in excelsis* moins populaire, mais qui se trouve dans le recueil indiqué ci-dessus et dans le livre intitulé : *Offices de l'Église, suivant le rit romain.* Le rythme est celui de l'antienne *O quam suavis est.*

Messe de l'Avent et du Carême. Le chant du *Kyrie eleison* en usage chez nous pendant le temps du carême est fort ancien et très-expressif. On y sent les gémissements du pécheur dont la prière d'abord humble et timide prend bientôt et peu à peu l'accent de la plus vive confiance. Ce chant est à peu près généralement en usage en France pour le temps du carême ; il est adopté aussi en quelques diocèses pour le temps de l'Avent et les dimanches de Septuagésime, Sexagésime et Quinquagésime.

La rubrique du *Directorium chori* indiquant pour ces jours le *Kyrie eleison* des dimanches pendant l'année, a seulement pour but, ce semble, d'exclure de ces dimanches les autres chants que nous avons appelés liturgiques. Le *Sanctus* et *l'Agnus Dei* qui les suivent se trouvent dans les anciens livres édités en France pour les diocèses où la liturgie romaine avait été conservée.

Messe du temps pascal. Cette messe se trouve aussi dans la plupart des livres édités en France pour l'usage des diocèses qui ont conservé la liturgie romaine. Elle se rencontre également dans des manuscrits fort anciens.

Quant aux autres messes dont nous avons parlé, on peut les chanter

quand on le juge à propos aux fêtes doubles mineures et majeures, si l'on tient à varier un peu.

Il nous reste à parler des chants du *Kyrie eleison* dont les neumes ne sont autre chose que les notes qui s'appliquaient à des paroles que l'on avait coutume au moyen-âge d'intercaler entre les mots *Kyrie* ou *Christe* et *eleison*. La liturgie de S. Pie V n'a pas toléré ces intercalations. « Laudanda est, dit Muratori (*de Rebus liturgicis* t. I, p. 99) « Romanorum Pontificum sapientia, quæ sublatis hisce peregrinis « mercibus, quibus onerata potius quand ornata fuerat sacra liturgia, « in antiquam puritatem ac moderationem pensum Romanæ Missæ « restituit. Sed severitate etiam non mediocri in posterum opus est. « Nimis enim hominum genus ad novitatem proclive se prodit, et nisi « obices inveniret, quotidie novaret. » Parmi ces chants se trouvent le *Kyrie* appelé *fons bonitatis* et quelques autres. Il ne sera pas sans intérêt d'en citer ici quelques-uns. Le cardinal Bona (*Rerum liturgicarum* l. II, c. IV) en parle en ces termes sous ce titre : *Quo ritu cantari* Kyrie eleison *consueverit. Ipsi addita aliquot verba.*

« In quorumdam monasteriorum libris mss. ad usum chori vidi « ipsum *Kyrie* interpositis quibusdam clausulis interpolatum, quas « privata auctoritate introductas puto. Legi in chronico Angliæ sub « nomine Joannis Bromptoris, abbatis Cisterciensis, inter decem scri- « ptores rerum Anglicarum edito, pag. 879, B. Dunstanum semel sopo- « ratum Angelos audivisse cum suavi nota *Kyrie eleison* psallentes, « cujus modulos harmoniæ adhuc, inquit, continet tropus ille apud « Anglos famosus *Kyrie rex splendens*, qui in majoribus festis sanc- « torum cantari solet. Sed de harmonia, non de tropis hic sermo est. « Nam sæculo X quo Dunstanus vixit, non credo hujusmodi tropos « in usu fuisse, quorum nulla mentio ante sæculum XIII reperitur. » L'auteur ajoute ici en note : « Amalarius de Div. Offic. (l. III, c. I.) sic « canendum scribit, cum invocatione sanctissimæ Trinitatis : *Kyrie* « *eleison, Domine Pater miserere ; Christe eleison miserere, qui nos* « *redemisti sanguine tuo ; Kyrie eleison, Domine Spiritus miserere.* » Nous reprenons la suite du texte : « Insulsi sunt, nec bene sensui cohæ- « rent. Quidam extant in Missali Romano sub pontificatu Pauli III

« edito Lugduni hac præfixa inscriptione : *Sequuntur quædam devota « verba super* Kyrie eleison, Sanctus *et* Agnus Dei, *ibi ob nonnullorum « sacerdotum pascendam devotionem posita, licet non sint de ordina- « rio Romanæ Ecclesiæ, tamen in certis missis ibidem annotatis licite « dicenda.* » On en donne alors quelques exemples dont le premier est le *Kyrie fons bonitatis*. Ces exemples sont les suivants.

In festis solemnibus.

Kyrie fons bonitatis, a quo bona cuncta procedunt, *eleison.*

Kyrie, qui pati natum mundi pro crimine, ipsum ut salvaret misisti, *eleison.*

Kyrie, qui septiformis das dona Pneumatis a quo cœlum et terra replentur, *eleison.*

Christe, unice Patris Genite, quem de Virgine nasciturum mundo mirifice sancti prædixerunt Prophetæ, *eleison.*

Christe agie, cœli compos regiæ, cui melos gloriæ semper astans pro munere Angelorum decantat apex (1), *eleison.*

Christe, cœlitus adsis nostris precibus, quem pronis mentibus in terris devote colimus, ad te pie *Jesu* (2) clamantes, *eleison.*

Kyrie, Spiritus alme cohærens Patri Natoque, unius usiæ consistendo, flans ab utroque, *eleison.*

Kyrie, qui baptizato in Jordanis unda Christo effulgens specie columbina apparuisti, *eleison.*

Kyrie, ignis divine pectora nostra succende, ut digni pariter proclamare omnes possimus semper, *eleison.*

In festivitatibus Christi Domini nostri.

Kyrie cunctipotens genitor Deus omnicreator, *eleison.*

Fons et origo boni, pie, luxque perennis, *eleison.*

Salvificet pietas tua nos bone rector, *eleison.*

(1) D'anciens missels donnent cette autre leçon : *Christe* agie cœli compar regiæ, melos gloriæ, cui semper pro mundi crimine Angelorum decantat apex, *eleison.*

(2) D'autres éditions portent *rex.*

Christe, Dei splendor, virtus, Patrisque sophia, *eleison.*
Plasmatis humani sator (1), lapsis reparator, *eleison.*
Ne tua damnetur Jesu factura benigne, *eleison.*
Amborum sacrum spiramen, nexus, amorque, *eleison.*
Purgator culpæ, veniæ largitor opime, *eleison.*
Offensas dele, sacro nos munere reple, Spiritus alme, *eleison.*

In festis Beatæ Mariæ Virginis.

I.

Kyrie Virginitatis amator, inclite Pater, et Creator Mariæ, *eleison.*
Kyrie, qui nasci Natum volens de Virgine, corpus elegisti Mariæ, *eleison.*
Kyrie, qui septiformi repletum *Pneumate* (2) pectus consecrasti Mariæ, *eleison.*
Christe, unice de Maria genite, quem de Virgine nasciturum stirpis Davidicæ sancti prædixerunt Prophetæ, *eleison.*
Christe, usiæ gigas fortis geminæ, qui pro homine homo sine virili semine prodisti de ventre Mariæ, *eleison.*
Christe, cœlitus adsis nostris laudibus, quas pro viribus ore, corde, actuque psallimus, proles pie Jesu Mariæ, *eleison.*
Kyrie, Spiritus alme, amborum nexus, amorque, cœlestis gratiæ rorem infudisti Mariæ, *eleison.*
Kyrie, qui incarnato de Mariæ carne Christo sub nostra specie semper florem servas Mariæ (3), *eleison.*
Kyrie, simplex et *summe* (4), chrismate sacro nos reple, ut digno carmine decantemus laudes Mariæ, *eleison.*

II.

Kyrie, ter Virginum amator Deus Mariæ decus, *eleison.*
Kyrie, qui de stirpe regia claram producis Mariam, *eleison.*

(1) Dans d'autres éditions on lit *factor lapsi.*
(2) Ailleurs on dit *septiformis gratiæ.*
(3) On trouve aussi cette autre leçon : *super florem requievisti.*
(4) On lit ailleurs *trine.*

Kyrie, preces ejus suscipe dignas pro mundo fusas, *eleison.*
Christe, Deus de Patre, homo natus de Maria matre, *eleison.*
Christe, quem ventre beata Maria edidit mundo, *eleison.*
Christe, sume laudes nostras Mariæ almæ dicatas, *eleison.*
Kyrie, o Paraclite obumbrans pectus Mariæ, *eleison.*
Kyrie, qui facis dignum thalamum pectus Mariæ, *eleison.*
Kyrie, qui supra cœlos Spiritus levas Mariæ, fac nos post ipsam scandere tua virtute Spiritus alme, *eleison* (1).

In aliis festivitatibus.

Kyrie, rex genitor ingenite, vera essentia, *eleison.*
Kyrie, luminis fons, rerumque conditor, *eleison.*
Kyrie, qui nos tuæ imaginis signasti specie, *eleison.*
Christe, Deus formæ humanæ particeps, *eleison.*
Christe, lux oriens, per quem sunt omnia, *eleison.*
Christe, qui perfecta es sapientia, *eleison.*
Kyrie, Spiritus vivifice, vitæ vis, *eleison.*
Kyrie, utriusque vapor, in quo cuncta, *eleison.*
Kyrie, expurgator scelerum, et largitor gratiæ, quæsumus, propter nostras offensas noli nos relinquere, consolator dolentis animæ, *eleison.*

Dominicis diebus.

Orbis factor, rex æterne, *eleison.*
Pietatis fons immense, *eleison.*
Noxas nostras omnes pelle, *eleison.*
Christe, qui lux es mundi, dator vitæ, *eleison.*
Arte læsos dæmonis intuere, *eleison.*
Conservans te credentes confirmansque, *eleison.*
Patrem, Natum, teque Flamen utrorumque, *eleison.*
Deum scimus unum atque trinum esse, *eleison.*
Clemens nobis adsis Paraclite, ut vivamus in te, *eleison.*

(1) Ce deuxième *Kyrie* pour les fêtes de la sainte Vierge, a été trouvé dans un missel du monastère de Saint-Martin d'Ainay, diocèse de Lyon, imprimé en 1531.

On en trouve encore d'autres dans d'anciens monuments, et en particulier celui-ci en vers hexamètres, rapporté par Muratori, c. VII :

Kyrie eleison. Omnipotens genitor, et lucis origo.
Kyrie eleison. De nihilo jussu verbi, qui cuncta creasti.
Kyrie eleison. Humano generi peccati pondere presso.
Christe eleison. Ad cœlum terræ missus Genitoris ab arce.
Christe eleison. Indueras carnem casta de Virgine natus.
Christe eleison. Tu mundi culpam mundasti sanguine fuso.
Kyrie eleison. Æqualis Patri, seu Nato Spiritus almus.
Kyrie eleison. Trinus personis Deus, in deitate sed unus.
Kyrie eleison. Canamus cuncti
Laudes hymniferas,
Soli Deo placide,
Qui pius salvet
Semper et protegat,
Te sequentes in ævum.

Le manuscrit de Saint-Gall renferme cet autre :

Kyrie eleison. Pater infantium.
Kyrie eleison. Refectio lactantium.
Kyrie eleison. Consolatio pupillorum.
Christe eleison. Imago Genitoris.
Christe eleison. Abolitio facinoris.
Christe eleison. Restauratio psalmatis.
Kyrie eleison. Fornax charitatis.
Kyrie eleison. Plenitudo probitatis.
Kyrie eleison.

Gerbert (l. II, c. I) *de Cantu et Musica sacra,* cite encore cet autre :

Kyrie, magne Deus potentiæ, liberator hominis transgressoris mandati, *eleison.*
Christe, summi Patris hostia, nostra salus et vita, *eleison.*
Kyrie, Homo natus Emmanuel hic restaura quæ Adam primus homo perdidit, *eleison.*

§ 3. — *Du chant de l'*Ite missa est *et du* Benedicamus Domino.

Le *Directorium chori* indique le chant liturgique de l'*Ite missa est* et du *Benedicamus Domino* suivant les différentes fêtes. Ce chant est généralement le même que celui du *Kyrie eleison*. Le *Benedicamus Domino* des laudes et des vêpres se chante aussi, en règle générale, sur le même rythme que l'*Ite missa est* ou le *Benedicamus Domino* de la messe à laquelle correspond l'office que l'on chante. Nous disons cependant *généralement, en règle générale* : cette règle, en effet, souffre quelques exceptions. Le chant de l'*Ite missa est* et celui du *Benedicamus Domino* indiqué pour les grandes solennités, ne correspond à aucun chant du *Kyrie eleison ;* le *Directorium chori*, toutefois, l'indique avec cette réserve : *Tamen Romana Ecclesia non solet uti simili tono communiter*. Le chant de l'*Ite missa est* et du *Benedicamus Domino* de la semaine de Pâques ne peut correspondre à aucun, et celui des fêtes simples et des féries n'a pas de rapport avec le *Kyrie eleison*. Un *Benedicamus Domino* spécial se trouve aussi dans le Missel pour les dimanches de l'Avent et du Carême (1) ; mais il correspond à un chant du *Kyrie eleison* usité en certaines églises de Rome pour ces dimanches ; le *Directorium* indique le *Benedicamus* sur le chant du *Kyrie eleison* des dimanches.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le *Directorium chori* pour comprendre ce rapport. C'est pour la même raison que le *Benedicamus Domino* corrélatif au *Kyrie eleison* des dimanches pendant l'année est indiqué aux vêpres pour les dimanches de l'Avent et du Carême. On suppose, en effet, comme nous l'avons observé ci-dessus, que c'est aussi le chant du *Kyrie eleison*. Cette indication paraît donc exclure les seuls chants *chants liturgiques* des *Benedicamus Domino* différents de celui-ci, et non les chants non liturgiques ou *ad libitum ;* et si l'on

(1) Nous l'avions donné, t. I, p. 238, comme appartenant exclusivement à la Messe. De nouvelles recherches nous ont fait modifier ce sentiment. Il conviendrait aussi aux Vêpres et aux Laudes.

adopte un chant spécial du *Kyrie eleison* en usage pendant ce temps de l'année, il est rationnel de chanter le *Benedicamus* de la messe et des vêpres sur ce chant du *Kyrie eleison*. De même, on pourrait chanter l'*Ite missa est* et le *Benedicamus* sur le chant de chacun des *Kyrie* non liturgiques. Cette manière de faire paraît conforme aux règles traditionnelles, quoique les chants non liturgiques ne puissent jamais, à proprement parler, être soumis à des règles invariables.

P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES.

Des Rubriques de la sainte Messe.

1. *Est-il convenable de poser sur le coin de l'autel le manuterge qui, dans certaines églises, est attaché à la nappe et y demeure suspendu ?* — 2. *Est-il obligatoire de sonner la clochette au* Sanctus *et à l'élévation, même quand il n'y a point d'assistants?* — 3. *Un simple prêtre peut-il porter une ceinture comme celle de l'Évêque?* — 4. *Pendant la Messe chantée en présence du très-saint Sacrement exposé, le célébrant et les ministres sacrés doivent-ils s'asseoir ou se tenir debout pendant le chant du* Gloria in excelsis *et du* Credo? — 5. *Est-il permis de chanter* O Salutaris *ou un motet après l'élévation ?* — 6. *La Messe* Pro sponso et sponsa *jouit-elle de quelque privilége lorsqu'elle n'est pas chantée ?*

1. *Usage de mettre le manuterge sur l'autel.* Cet usage, outre qu'il est fort peu convenable, est contraire à la rubrique du Missel (part. I. tit. XX : «Ab eadem parte epistolæ... ampullæ vitreæ vini et aquæ, cum « pelvicula et manutergio mundo in fenestella, seu in parva mensa ad « hæc præparata. Super altare nihil omnino ponatur, quod ad Missæ « sacrificium vel ipsius altaris ornatum non pertineat. »

2. *Obligation de sonner la clochette.* Le son de la clochette pendant la sainte Messe a pour but unique de donner un signal aux fidèles.

« Ad excitandos circumstantes, dit Gavantus (t. I. part. I. tit. XX, l. c.), « ad lætitiam exprimendam et ad cultum sanctissimi Sacramenti adhi- « betur campanula. » Les autres auteurs s'expriment à peu près de la même manière. Il paraît donc naturel de supprimer le son de la clochette, s'il n'y a point d'assistants et s'il n'y a pas lieu de donner un signal De plus, toutes les fois qu'il n'y a pas de signal à donner, les auteurs et même la Sacrée Congrégation des Rites enseignent qu'on ne doit pas sonner la clochette. Ainsi, on supprime le son de la clochette pendant qu'on célèbre un office au chœur, au moins en certaines circonstances, d'après la décision suivante. *Question* :« Exposito in S. « R. C. ecclesiam collegiatam civitatis Senarum habere chorum adeo « subjectum oculis populi, et tali loco positum, ut canonici dicto choro « pro divinis celebrandis, et præcipue Missæ cantatæ assistentibus, « omnino altaria ejusdem collegiatæ pernecesse inspiciantur, et exposito « quoque tempore, quo canonici choro, ut supra, assistunt, con- « suevisse in dictis altaribus celebrari Missas privatas et sine scandalo « prohiberi non posse : ideo supplicatum fuit pro declaratione : an ipsi « canonici in elevationibus quæ fiunt in Missis privatis, genuflecte re « teneantur ? » *Réponse.* « Non esse genuflectendum, ne sacra, quibus « assistunt, per actum privatum interrumpantur, sed ad evitandum « scandalum, quod in populo et adstantibus causari posset ob non ge- « nuflexionem, esse omittendam pultationem campanulæ in elevatione « Sanctissimi, in dictis Missis privatis. » (Décret du 5 mars 1667, n° 2397.) On supprime encore le son de la clochette, en règle générale, quand le Saint-Sacrement est exposé : il est inutile alors, en effet, d'avertir les fidèles d'adorer le très-saint Sacrement : « Nelle Messe « private, dit l'Instruction clémentine, che si celebreranno durante l'es- « posizione, non si suoni il campanello all' elevazione. » Cavalieri, commentant ce passage, dit : « Ex rubricarum præscripto minister « intra Missam bis campanulam pulsat : primo nempe ad *Sanctus*, ad « excitandos adstantium animos ad proxima mysteria, et secundo ad « elevationem SS. Sacramenti, ut fideles commonefiant ad illud ado- « randum. Quoties Sacramentum est in altari patenter expositum, « ejusmodi signa ad elevationem (a fortiori utique etiam ad *Sanctus*, « etsi hujus instructio minime meminerit) dari interdicuntur. » L'auteur ajoute que l'instruction disant *Nelle Messe private*, la règle en question n'a pas son application aux Messes solennelles. Gardellini combat cette assertion et témoigne, à cette occasion, de l'usage existant à Rome de ne pas sonner au *Sanctus* de la Messe solennelle, puisque le chant du *Sanctus* est un signal suffisant. On le fait cependant, dit-

il, aux Messes de *Requiem*, auxquelles on ne touche pas l'orgue. « Non « erat, dit-il (n° 5), cur instructio etiam Missas solemnes commemo- « raret, pro quibus Rubrica non jubet, ut in privatis, eadem pulsari « ad finem præfationis, et ad elevationem Sacramenti. Romæ saltem « in majoribus ecclesiis obtinet mos etiam non pulsandi, præterquam « in Missis solemnibus pro defunctis : gravis organorum sonitus supplet « vices tintinnabuli, et populi adstantis excitat attentionem. » On voit par là que le son de la clochette est supprimé toutes les fois qu'il n'y a pas lieu de donner un signal. Or, quand il n'y a pas d'assistants, c'est le cas, ou jamais.

3. *Usage de la ceinture pour un simple prêtre.*

Pour répondre à cette question, il faut observer d'abord que les ornements de l'évêque ne sont pas différents de ceux du simple prêtre, et en particulier nous voyons dans le Cérémonial des évêques (l. II, c. VIII, n. 13) la ceinture ou cordon de l'évêque désigné par le mot *cingulum* comme la ceinture ou cordon du prêtre dans la rubrique du Missel. Cet ornement peut être en fil ou en soie, mais il est mieux qu'il soit en fil. Il peut être blanc ou de la couleur des ornements. Ces règles sont exprimées dans deux décrets de la Sacrée Congrégation.

1er DÉCRET. *Question.* « An sacerdotes in sacrificio Missæ uti pos- « sint cingulo serico ? » *Réponse.* « Congruentius uti cingulo lineo. » (Décret du 22 janvier 1701, n° 3575, q. 7.)

2e DÉCRET. *Question.* « An cingulum, tertium indumentum sacer- « dotale, possit esse coloris paramentorum ; an necessario debeat esse « album ? » *Réponse.* « Posse uti cingulo colore paramentorum. » (Décret du 8 juin 1709, n° 3809, q. 4.)

Aucune règle positive ne détermine la forme de cet ornement. Mais, s'il est permis de faire usage d'une ceinture en soie de plusieurs doigts de largeur, on ne peut le tolérer pour les simples prêtres : un prêtre, en effet, ne peut avec une pareille ceinture observer la rubrique du Missel, qui prescrit de mettre le cordon après l'aube, puis le manipule, puis l'étole qu'il faut croiser et assujettir avec les extrémités du cordon. Il faudrait alors mettre l'étole avant la ceinture, ou bien comme il arrive parfois, mettre à la fois le cordon et la ceinture.

4. *Usage de la banquette à la Messe chantée en présence du Saint-Sacrement exposé.*

D'après la rubrique du Cérémonial des évêques, il est louable de ne pas s'asseoir au chœur pendant que le saint Sacrement est exposé, mais on peut le faire. Au chapitre qui traite de la fête et de l'octave du saint Sacrement, nous lisons cette rubrique (l. II. c. XXXIII, n. 33) :

« Et quia solitum est per totam hanc octavam ponere super altare « tabernaculum cum SS. Sacramento discooperto, dum Vesperæ et Offi- « cia divina recitantur, ad quæ magna populi frequentia solet accedere, « conveniens esset, ut ob reverentiam tanti Sacramenti, tam Episco- « pus, quam canonici, et omnes præsentes, et in choro assistentes, « durante officio starent semper, capite detecto, et nunquam sederent; « quod si ob longitudinem officii præstare non poterunt, non omittant « saltem in signum reverentiæ detecto capite, existente SS. Sacra- « mento super altari, divinis Officiis assistere. » Les ministres sacrés, comme on le voit par tout l'ensemble des règles liturgiques, se conforment toujours au chœur quand ils ne sont pas occupés; il y a donc pour eux liberté comme pour les autres. D'après les auteurs, ils ne s'asseyent pas pendant le *Kyrie eleison*. Le chœur pourrait aussi rester debout à certains moments où il ne s'assied que pour peu de temps aux autres messes et offices, comme pendant le chant de l'antienne de la communion, pendant le chant de l'antienne de *Magnificat*, etc.

2° S'il n'était pas permis au célébrant et à ses ministres de s'asseoir à cette Messe, on ne lirait pas dans l'Instruction clémentine (§ XXV) que leur siége doit être une banquette : « Il celebrante non dovrà usare la « sede camerale, secondo il decreto della sacra Congregazione de riti, « ma un banco ... in cui sederà insieme colli ministri sacri. » Après avoir observé que cette règle est commune à toutes les Messes, Gardellini passe à la question présente et s'exprime comme il suit (n. 4, 5 et 6). « Ex ea autem instructionis sanctione circa scamnum præterea colligi- « mus celebrantes juxta solitum sedere posse ad hymnum angelicum « et symbolum. » L'auteur ajoute que le texte du Cérémonial des évêques (l. I, c. XII, n° 9) qui prescrit à l'Évêque de rester debout et découvert en présence du saint Sacrement, s'applique au jeudi et au vendredi saints et à la Messe de la fête du très-saint Sacrement, et dans ces jours le saint Sacrement n'est pas exposé pendant le chant du *Gloria in excelsis* et du *Credo*. Passant au texte du Cérémonial des évêques cité plus haut, il fait observer qu'il n'est pas préceptif. Enfin, dit-il, les rubricistes n'en ont jamais fait une règle particulière.

5. *Chant d'une strophe ou d'un motet après l'élévation.*

Cette pratique est autorisée; mais ce motet se chante pendant l'élévation et doit être fort court pour permettre qu'on puisse chanter ou au moins réciter *Benedictus qui venit*.

La première partie de cette règle est appuyée sur cette décision. *Question.* « An in elevatione SS. Sacramenti in Missis solemnibus « cani possit *Tantum ergo* vel aliqua antiphona tanti Sacramenti pro-

« pria ? » *Réponse.* « Affirmative, et amplius. » (Décret du 14 avril 1753, nº 4233, q. 6.)

La seconde repose sur le décret suivant : *Question.* « Ubi cantus « chori non producitur usque ad elevationem Hostiæ, *Benedictus qui* « *venit* cantari debet post elevationem, an immediate post primum « *Hosanna in excelsis* ? » *Réponse.* « Cantari debet post elevationem. » (Décret du 12 novembre 1831, nº 4669, q. 33.)

6. *Privilége de la Messe de mariage.*

La Messe de mariage jouit du privilége de pouvoir être célébrée dans les fêtes doubles majeures et au-dessous, sauf les fêtes de précepte. Il n'est pas nécessaire qu'elle soit chantée, et même plusieurs auteurs soutiennent qu'on ne devrait pas la chanter. On peut voir ce que nous avons dit sur ce point t. III de cette REVUE, p. 353 ss.

P. R.

QUESTION DE THÉOLOGIE MORALE.

Un prêtre peut-il absoudre avec une juridiction probable, en supposant que l'Église supplée?

On nous propose diverses questions de théologie morale dont nous nous occuperons d'autant plus volontiers que nous croyons obliger, en les traitant, un grand nombre de nos lecteurs.

Celle que nous abordons aujourd'hui offre un intérêt pratique incontestable. D'après le sentiment de plusieurs théologiens, dit saint Alphonse de Liguori, un prêtre peut absoudre avec une juridiction probable, et cette opinion est, à leur avis, la plus commune: « *Hanc sententiam vocant communissimam* » (S. Lig., l. I, n. 50). Cependant saint Liguori lui-même enseigne ailleurs que tout cela n'est point permis, à moins qu'une cause juste et raisonnable n'intervienne (lib. VI, t. 4, cap. 2, n. 573). Tel est aussi le sentiment du P. Gury qui ajoute: « *Hæc sententia in praxi omnino tenenda videtur.* » (*Compendium*, t. II, n. 423.)

Nous adoptons volontiers cette conclusion, et nous souscrivons à toutes les raisons graves communément assignées par les auteurs pour que l'usage d'une juridiction probable soit réputé juste et légitime. Mais s'il nous est ainsi démontré d'une part qu'il ne faut point légèrement présumer de la bonté de l'Église, et de l'autre que dans certains cas spécifiés il peut être permis d'agir, nous ne voyons pas cependant que cela nous donne une règle de conduite sûre, universelle et pratique, telle que la science théologique l'exige. Car si la théologie mo-

rale est une science, elle doit avoir, comme toute autre science, ses principes, ses preuves et ses conclusions, qui nous tracent des règles sûres et répondent à tous les problèmes qui s'agitent dans sa sphère.

Nous voulons donc essayer de ramener cette question à son expression la plus véritable, en nous demandant d'abord en quel sens il est permis de suivre une opinion probable, et en examinant ensuite, au point de vue positif, ce que l'Eglise permet de présumer en pareille circonstance.

I. Or, tout le monde est obligé de convenir qu'il n'est pas plus permis de suivre une opinion probable à cause de sa seule probabilité, qu'il n'est possible de construire un édifice solide sur une base chancelante et ruineuse. L'homme a nécessairement besoin pour agir dans les cas difficiles, où la certitude lui échappe, d'une règle qui le rassure du moins sur la valeur morale de ses actions. *Apud omnes inconcussum est*, dit Muzzarelli, *quod ultimum dictamen practicum ex quo conscientia determinatur ad hic et nunc agendum debet esse moraliter certum* (1). Mais cette règle sûre où la prendrons-nous ? Ce n'est pas la probabilité, à quelque degré qu'on la conçoive, qui pourra nous la fournir, puisque de sa nature la probabilité n'exclut jamais la crainte de se tromper, *formidinem oppositi.* Il faut donc, afin de pouvoir agir sans crainte, un motif déterminant conseillé, comme dit Benoît XIV, par la raison et confirmé par l'autorité (1), lequel nous rende moralement certains que nous ne faisons pas mal en suivant telle ou telle opinion probable. Et c'est dans ce sens seulement, qu'il faut entendre cette règle du droit si connue et souvent si mal appliquée: *Qui probabiliter agit prudenter agit.* Suivre une opinion probable rien que parce qu'elle est probable, ce n'est pas de la prudence, c'est un abus; mais suivre une opinion probable *quoique* seulement *probable*, lorsqu'on ne peut dans tel cas donné arriver à la certitude et qu'on a d'ailleurs quelques bonnes raisons de croire que l'on ne commettra point de péché, c'est encore agir *probabiliter*, mais c'est agir avec prudence, *prudenter.*

Tels sont les principes d'où nous concluons qu'il n'est point permis à un prêtre d'absoudre avec une juridiction probable, s'il n'a pas des motifs sûrs de croire qu'il ne commet point de péché en agissant.

Or, peut-on légitimement présumer que l'Église supplée lorsqu'on agit avec une juridiction probable, et cette présomption est-elle un

(1) Muzz. *Regula opinionum moral.*

(3) *Quod suadet ratio ac firmat auctoritas.* Bened. XIV, C. *Apostolica*, t. III, n. 19, § 21.

motif déterminant assez sûr pour autoriser un prêtre à en faire usage ? C'est ce qu'il faut encore examiner.

II. Il existe parmi les théologiens trois opinions diverses toutes également affirmatives sur ce point. Les uns autorisent la présomption en invoquant la coutume généralement reçue dans l'Église et en s'appuyant sur le C. *Contingat, de Foro competenti*, avec cette glose qui l'accompagne : *Quod consuetudo dat jurisdictionem*. Or, ce motif nous paraît peu fondé, par la raison d'abord que l'universalité de cette coutume n'est pas suffisamment démontrée, et ensuite parce que la décrétale s'énonce elle-même d'une manière si dubitative, qu'elle semble plutôt vouloir poser la question que la résoudre : *Nisi forte*, dit-elle, *hi quibus delinquentes ipsi deserviunt ex indulgentia vel consuetudine speciali jurisdictionem hujusmodi valeant vindicare*. D'autres pensent que l'Église supplée toujours comme une bonne et tendre mère à l'indigence de ses enfants lorsqu'il y a erreur commune, et ils veulent justifier leur opinion en s'appuyant sur la première proposition condamnée par Innocent XI : *Non est illicitum in sacramentis conferendis uti opinione probabili de valore sacramenti nisi id vetat lex, conventio, aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis vel episcopalis*. Cette proposition, disent-ils, ne concerne que des points auxquels l'Église ne peut rien changer, tandis qu'il en est tout autrement de la juridiction, sur laquelle l'Église a des droits qui lui permettent de suppléer comme elle le juge convenable. Mais ce second sentiment n'établit pas mieux ses preuves en faveur de la présomption que le premier. Il ne suffit pas, en effet, que l'Église ait le pouvoir de suppléer, ni qu'elle aime tendrement les âmes pour qu'il nous soit aussitôt permis de conclure qu'elle supplée en effet, ou qu'elle autorise en suppléant la pratique qu'on invoque. Aussi de graves auteurs, tels que Busenbaum, que saint Liguori cite avec éloge et qui est encore aujourd'hui suivi comme auteur classique au Collége romain, ont-ils pensé que l'Église exposerait les âmes et encouragerait bien des abus si, pour cause de simple erreur commune, elle permettait de présumer qu'elle supplée à une juridiction probable.

C'est pourquoi d'autres théologiens en grand nombre et d'une grande autorité, enseignent comme opinion certaine que l'Église ne supplée que dans le cas d'erreur commune avec titre coloré. Mais il faut s'entendre. La question n'est point de savoir ici si l'Église supplée en faveur des fidèles qui se trompent de bonne foi, en s'adressant à un

prêtre qui n'a qu'une juridiction probable ; mais on veut s'assurer si le prêtre qui n'a qu'une juridiction probable peut tranquillement présumer que l'Église supplée à ce qui peut lui manquer de ce côté ? La question est différente, et nous pensons que saint Liguori a raison quand il exige, comme nous l'avons vu, qu'il y ait nécessité grave ou grande utilité, sentiment qui nous semble devoir être adopté dans la pratique, comme étant le seul conforme à une célèbre décision de Benoît XIV, et à la pratique des Congrégations romaines.

Benoît XIV, encore archevêque de Bologne, fut un jour informé par un vicaire forain que certains prêtres venus d'un diocèse voisin où ils avaient été approuvés, s'étaient permis de confesser à Bologne sans avoir préalablement demandé la permission, et que des prêtres mêmes du diocèse dont la juridiction était périmée, en avaient fait autant. Il répondit que tous ces prêtres avaient mal fait, et qu'ils méritaient une sévère punition. Puis il rapporta, à l'appui de son jugement, la décision suivante de la Congrégation du Concile.

A l'occasion d'un grand Jubilé, dit-il, trois religieux de Padoue avaient confessé publiquement sans avoir été ni approuvés, ni autorisés par l'évêque. Le prélat les ayant fait venir pour s'informer de la raison de leur conduite, ils répondirent qu'ils avaient agi de la sorte en vertu d'une opinion probable, l'un parce qu'il était prélat régulier, l'autre pour avoir été approuvé dans un autre diocèse, le troisième parce qu'il avait été autrefois approuvé dans le diocèse même de Padoue. L'évêque jugeant cette conduite opposée aux Constitutions apostoliques d'Urbain VIII, d'Innocent X, d'Alexandre VII, de Clément X, et de Grégoire XV, s'adressa à la S. Congrégation du Concile et demanda :

1. Si ces religieux avaient confessé *licitement ?*
2. S'ils avaient confessé *validement*?

La Sacrée Congrégation, en date du 11 décembre 1683, répondit :

Ad I. *Illicite.*
Ad II. *Invalide.*

Elle recommanda toutefois de ne pas inquiéter les fidèles qui s'étaient confessés de bonne foi à ces religieux ; mais de faire réitérer la confession à tous ceux qui auraient reconnu leur erreur ou conçu des doutes sur la validité de leur absolution (1).

Giraldi rapporte un cas semblable proposé en 1760, par l'évêque d'Hildesheim, à la même Congrégation :

(1) Bened. XIV. *Instit.* 84, n. 14.

1. An confessiones factæ a Regularibus sacerdoti *simplici* (non approbato) etiam de licentia suorum Superiorum *licitæ* sint?

2. An ignorante Episcopo validæ fuerint?

3. An Episcopo sciente et contradicente in posterum peragendæ validæ futuræ sint?

La Sacrée Congrégation répondit : *Negative in omnibus* (1).

Ces décisions nous démontrent clairement que si l'Église fait quelquefois des réserves dans l'intérêt des âmes et au profit de la bonne foi, elle n'entend autoriser ni prescription, ni coutume, ni arbitraire en faveur des ministres du sacrement de Pénitence, et elle exige de ses prêtres qu'ils n'usent d'une juridiction probable que pour des motifs justes et légitimes. *Hinc non præsumitur Ecclesia*, dit saint Liguori, *velle connivere meræ libertati sacerdotum* (2).

P. P. ARMAND.

(1) Giraldi, *Expositio juris pontif.*, p. II, lect. 105.
(2) S. Lig. l. VI, t. 4, n. 573.

DU DOMICILE

Requis par rapport au mariage.

CONSULTATION.

« N..., désirant épouser sa belle-sœur, va dans un diocèse étran-
« ger (son évêque se refusant à solliciter à Rome la dispense néces-
« saire) ; il y passe, ainsi que sa future, six ou sept mois. En arrivant
« dans la paroisse, ils ont soin d'aviser M. le curé du lieu qu'ils
« viennent s'y fixer *provisoirement avec l'intention de contracter ma-*
« *riage, et de rentrer ensuite dans leurs foyers.* Six ou sept mois
« s'étant écoulés, l'évêque du lieu, à qui M. le curé a expliqué l'affaire
« en question, recourt à Rome. La dispense est accordée ; le mariage
« se conclut. En se fixant dans le nouveau diocèse *avec l'intention de*
« *le quitter après avoir contracté mariage*, ont-ils acquis un vrai do-
« micile ? Le mariage est-il valide aux yeux de la conscience ? »

Le mariage dont il s'agit dans la consultation qui précède est valide et licite.

Le seul point qui puisse faire difficulté en apparence, c'est la question de domicile, transféré provisoirement et *in fraudem* dans une autre paroisse, pour échapper à l'autorité ecclésiastique du lieu précédemment habité.

Or, pour contracter validement et licitement mariage, outre le *domicile*, outre le *quasi-domicile*, qui suffisent pleinement, il y a encore la *simple habitation*, qui suffit de même.

Cette simple habitation doit être un séjour *réel* et *actuel* d'au moins *un mois*. Après un mois, elle est acquise.

Quant à l'intention, il suffit qu'on veuille habiter, résider *hic et nunc*. Il n'est pas requis de vouloir rester une majeure partie de l'année. Il n'est pas requis non plus de ne pas avoir l'intention d'échapper à son curé. Par conséquent, si l'on se rend dans une province étrangère, avec l'intention de l'habiter réellement, mais *provisoirement*, quand ce

serait dans l'intention expresse d'échapper à son curé, après un séjour d'un mois, on peut contracter. Le mariage est alors valide *si vere transferat, etsi in fraudem prioris parochi*, dit saint Liguori, qui s'appuie sur l'autorité de Lacroix, Fagnan, Sanchez, Barbosa et autres. (Lib. VI, tract. VI, *De Matrim.*, n° 1086.)

Sættler (*Theologia moral. univ., tom.* IV, *p.* 505, *edit. Gratianop.* 1841) cite, d'après Fagnan, une réponse de la Sacrée Congrégation du Concile entièrement conforme au cas qui nous occupe.

« Cum vir et mulier Trajectenses, *timentes impedimentum a paro-*
« *cho*, ad vicinam urbem Aquisgranensem se contulissent, et ibi ali-
« quandiu morati matrimonium contraxissent, S. Congregatio consulta
« super validitate, censuit exprimendum tempus quo contrahentes
« Aquisgrani manserunt : *quod si fuerit saltem unius mensis*, dandam
« esse decisionem *pro validitate.* »

Billuart, Collet, Benoît XIV, citent cette réponse. La Sacrée Congrégation elle-même y a renvoyé, le 5 avril 1841, pour un cas pareil arrivé dans le diocèse de Grenoble.

D'où Billuart, Zamboni et Sættler tirent cette conclusion : *Ad matrimonium valide ineundum satis esse, ut conjuges unius saltem mensis spatio habitaverint in loco ubi fuit celebratum.*

Il serait facile de citer bien d'autres auteurs ; ceux que nous venons de nommer suffisent.

Les époux dont il s'agit ont donc simplement usé d'un droit ; ils ont agi validement et licitement.

H. GIRARD.

BREF DE N. S. P. LE PAPE

A MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE DE MUNICH,

Sur le Congrès des Savants catholiques de l'Allemagne, tenu en cette ville au mois de septembre 1863.

Venerabili Fratri Gregorio archiepiscopo Monacensi et Frisingensi.

PIUS PP. IX.

Venerabilis Frater, salutem et apostolicam benedictionem. Tuas libenter accepimus litteras die 7 proxime elapsi mensis octobris datas, ut Nos certiores faceres de conventu in ista Monacensi civitate proximo mense septembri a nonnullis Germaniæ theologis, doctisque catholicis viris habito de variis argumentis, quæ ad theologicas præsertim ac philosophicas tradendas disciplinas pertinent. Ex litteris tibi Nostro jussu scriptis a Venerabili Fratre Matthæo archiepiscopo Neocæsariensi, Nostro et Apostolicæ hujus Sedis apud istam regiam aulam nuntio, vel facile noscere potuisti, Venerabilis Frater, quibus Nos sensibus affecti fuerimus, ubi primum de hoc proposito conventu nuntium accepimus, et postquam agnovimus quomodo commemorati theologi et viri ad hujusmodi conventum invitati et congregati fuere. Nihil certe dubitare volebamus de laudabili fine, quo hujus conventus auctores fautoresque permoti fuere, ut scilicet omnes catholici viri doctrina præstantes, collatis consiliis, conjunctisque viribus, germanam catholicæ Ecclesiæ scientiam promoverent, eamque a nefariis ac perniciosissimis tot adversariorum opinionibus conatibusque vindicarent ac defenderent. Sed in hac sublimi Principis Apostolorum cathedra, licet immerentes, collocati asperrimis hisce temporibus quibus sacrorum antistitum auctoritas, si unquam

alias, ad unitatem et integritatem catholicæ doctrinæ custodiendam vel maxime est necessaria, et ab omnibus sarta tecta servari debet, non potuimus non vehementer mirari videntes memorati conventus invitationem privato nomine factam et promulgatam, quin ullo modo intercederet impulsus, auctoritas, et missio ecclesiasticæ potestatis, ad quam proprio ac nativo jure unice pertinet advigilare ac dirigere theologicarum præsertim rerum doctrinam. Quæ sane res, ut optime noscis, omnino nova, ac prorsus inusitata in Ecclesia est. Atque idcirco voluimus, te, Venerabilis Frater, noscere hanc Nostram fuisse sententiam, ut cum a te, tum ab aliis Venerabilibus Fratribus sacrorum in Germania Antistitibus probe judicari posset de scopo per conventus programma enunciato, si nempe talis esset, ut veram Ecclesiæ utilitatem afferret. Eodem autem tempore certi eramus, te, Venerabilis Frater, pro pastorali tua sollicitudine ac zelo omnia consilia et studia esse adhibiturum, ne in eodem conventu tum catholicæ fidei ac doctrinæ integritas, tum obedientia, quam omnes cujusque classis et conditionis catholici homines Ecclesiæ auctoritati ac magisterio præstare omnino debent, vel minimum detrimentum caperent.

Ac dissimulare non possumus, non levibus Nos angustiis affectos fuisse, quandoquidem verebamur, ne hujusmodi conventu sine ecclesiastica auctoritate congregato exemplum præberetur sensim usurpandi aliquid ex jure ecclesiastici regiminis et authentici magisterii, quod divina institutione proprium est Romano Pontifici, et episcopis in unione et consensione cum ipso S. Petri successore, atque ita, ecclesiastico ordine perturbato, aliquando unitas et obedientia fidei apud aliquos labefactaretur. Atque etiam timebamus, ne in ipso conventu quædam enunciarentur ac tenerentur opiniones et placita, quæ in vulgus præsertim emissa, et catholicæ doctrinæ puritatem, et debitam subjectionem in periculum ac discrimen vocarent. Summo enim animi Nostri dolore recordabamur, Venerabilis Frater, hanc Apostolicam Sedem pro gravissimi sui muneris officio debuisse ultimis hisce temporibus censura notare, ac prohibere nonnullorum Germaniæ scriptorum opera, qui cum nescirent decedere ab aliquo principio, seu methodo falsæ scientiæ, aut hodiernæ fallacis philosophiæ, præter voluntatem, uti confidimus, in-

ducti fuere ad proferendas ac docendas doctrinas dissentientes a vero nonnullorum sanctissimæ fidei nostræ dogmatum sensu et interpretatione, quique errores ab Ecclesia jam damnatos e tenebris excitarunt, et propriam divinæ revelationis et fidei indolem et naturam in alienum omnino sensum explicaverunt. Noscebamus etiam, Venerabilis Frater, nonnullos ex catholicis, qui severioribus disciplinis excolendis operam navant, humani ingenii viribus nimium fidentes, errorum periculis haud fuisse absterritos, ne in asserenda fallaci et minime sincera scientiæ libertate abriperentur ultra limites, quos prætergredi non sinit obedientia debita erga magisterium Ecclesiæ ad totius revelatæ veritatis integritatem servandam divinitus institutum. Ex quo evenit, ut hujusmodi catholici misere decepti et iis sæpe consentiant, qui contra hujus Apostolicæ Sedis ac Nostrarum Congregationum decreta declamant, ac blaterant ea liberum scientiæ progressum impedire, et periculo se exponunt sacra illa fragendi obedientiæ vincula, quibus ex Dei voluntate eidem Apostolicæ huic obstringuntur Sedi, quæ a Deo ipso veritatis magistra et vindex fuit constituta. Neque ignorabamus, in Germania etiam falsam invaluisse opinionem adversus veterem scholam, et adversus doctrinam summorum illorum doctorum, quos propter admirabilem eorum sapientiam et vitæ sanctitatem universalis veneratur Ecclesia. Qua falsa opinione ipsius Ecclesiæ auctoritas in discrimen vocatur, quandoquidem ipsa Ecclesia non solum per tot continentia sæcula permisit, ut ex eorumdem doctorum methodo, et ex principiis communi omnium catholicarum scholarum consensu sancitis theologica excoleretur scientia, verum etiam sæpissime summis laudibus theologicam eorum doctrinam extulit, illamque veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit.

Hæc sane omnia pro gravissimi supremi nostri Apostolici ministerii munere, ac pro singulari illo amore quo omnes Germaniæ catholicos, carissimam Dominici gregis partem, prosequimur, nostrum sollicitabant et angebant animum tot aliis pressum angustiis, ubi, accepto memorati conventus nuntio, res supra expositas tibi significandas curavimus. Postquam vero per brevissimum nuntium ad Nos relatum fuit, te, Venerabilis Frater, hujusce conventus auctorum precibus annuentem tri-

buisse veniam celebrandi eumdem conventum, ac sacrum solemni ritu peregisse, et consultationes in eodem conventu juxta catholicæ Ecclesiæ doctrinam habitas fuisse, et postquam ipsius conventus viri per eumdem nuntium Apostolicam Nostram imploraverunt benedictionem, nulla interposita mora, piis illorum votis obsecundavimus. Summa vero anxietate tuas expectabamus litteras, ut a te, Venerabilis Frater, accuratissime noscere possemus ea omnia, quæ ad eumdem conventum quovis modo possent pertinere. Nunc autem cum a te acceperimus quæ scire vel maxime cupiebamus, ea spe nitimur fore ut hujusmodi negotium, quemadmodum asseris, Deo auxiliante, in majorem catholicæ in Germania Ecclesiæ utilitatem cedat. Equidem cum omnes ejusdem conventus viri, veluti scribis, asseruerint, scientiarum progressum et felicem exitum in devitandis ac refutandis miserrimæ nostræ ætatis erroribus omnino pendere ab intima erga veritates revelatas adhæsione quas catholica docet Ecclesia, ipsi noverunt, ac professi sunt illam veritatem, quam veri catholici scientiis excolendis et evolvendis dediti semper tenuere ac tradiderunt. Atque hac veritate innixi potuerunt ipsi sapientes ac veri catholici viri scientias easdem tuto excolere, explanare, easque utiles certasque reddere. Quod quidem obtineri non potest, si humanæ rationis lumen finibus circumscriptum, eas quoque veritates investigando quas propriis viribus et facultatibus assequi potest, non veneretur maxime, ut par est, infallibile et increatum divini intellectus lumen, quod in christiana revelatione undique mirifice elucet Quamvis enim naturales illæ disciplinæ suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti rectricem stellam præ oculis habeant oportet, qua prælucente sibi a syrtibus et erroribus caveant, ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant, posse se illis adduci, ut sæpissime accidit, ad ea proferenda, quæ plus minusve adversentur infallibili rerum veritati quæ a Deo revelatæ fuere. Hinc dubitare nolumus, quin ipsius conventus viri commemoratam veritatem noscentes ac profitentes, uno eodemque tempore plane rejicere ac reprobare voluerint recentem illam ac præposteram philosophandi rationem, quæ etiamsi divinam revelationem veluti historicum factum admittat,

tamen ineffabiles veritates ab ipsa divina revelatione propositas humanæ rationis investigationibus supponit, perinde ac si illæ veritates rationi subjectæ essent, vel ratio suis viribus et principiis posset consequi intelligentiam et scientiam omnium supernarum sanctissimæ fidei nostræ veritatum et mysteriorum, quæ ita supra humanam rationem sunt, ut hæc nunquam effici possit idonea ad illa suis viribus et ex naturalibus suis principiis intelligenda, aut demonstranda.

Ejusdem vero conventus viros debitis prosequimur laudibus, propterea quod rejicientes, uti existimamus, falsam inter philosophum et philosophiam distinctionem, de qua in aliis Nostris litteris ad te scriptis loquuti sumus, noverunt et asseruerunt omnes catholicos in doctis suis commentationibus debere ex conscientia dogmaticis infallibilis catholicæ Ecclesiæ obedire decretis. Dum vero debitas illis deferimus laudes, quod professi sint veritatem quæ ex catholicæ fidei obligatione necessario oritur, persuadere Nobis volumus, noluisse obligationem, qua catholici magistri ac scriptores omnino adstringuntur, coarctare in iis tantum quæ ab infallibili Ecclesiæ judicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Atque etiam Nobis persuademus, ipsos noluisse declarare, perfectam illam erga revelatas veritates adhæsionem, quam agnoverunt necessariam omnino esse ad verum scientiarum progressum assequendum, et ad errores confutandos, obtineri posse, si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur. Namque etiamsi ageretur de illa subjectione quæ fidei divinæ actu est præstanda, limitanda tamen non esset ad ea quæ expressis œcumenicorum conciliorum aut Romanorum Pontificum, hujusque Apostolicæ Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda quæ ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio tanquam divinitus revelata traduntur, ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur. Sed cum agatur de illa subjectione, qua ex conscientia ii omnes catholici obstringuntur qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiæ afferant utilitates, iccirco ejusdem conventus viri recognoscere debent, sapientibus catholicis haud satis esse ut præfata Ecclesiæ dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse ut

se subjiciant tum decisionibus, quæ ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tum iis doctrinæ capitibus, quæ communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologicæ veritates et conclusiones ita certæ, ut opiniones eisdem doctrinæ capitibus adversæ, quamquam hereticæ dici nequeant, tamen aliam theologicam merentur censuram. Itaque haud existimamus viros, qui commemorato Monacensi interfuere conventui, ullo modo potuisse aut voluisse obstare doctrinæ nuper expositæ quæ ex veræ theologiæ principiis in Ecclesia retinetur, quin immo ea fiducia sustentamur fore ut ipsi in severioribus excolendis disciplinis velint ad enunciatæ doctrinæ normam se diligenter conformare. Quæ Nostra fiducia præsertim nititur iis litteris, quas per te, Venerabilis Frater, Nobis miserunt. Si quidem eisdem litteris cum summa animi Nostri consolatione ipsi profitentur, sibi in cogendo conventu mentem nunquam fuisse vel minimam sibi arrogare auctoritatem, quæ ad Ecclesiam omnino pertinet, ac simul testantur noluisse eumdem dimittere conventum, quin primum declararent summam observantiam, obedientiam, ac filialem pietatem, qua Nos et hanc Petri cathedram catholicæ unitatis centrum prosequuntur. Cum igitur hisce sensibus supremam Nostram et Apostolicæ hujus Sedis potestatem, auctoritatemque ipsi recognoscant, ac simul intelligant, gravissimum officium Nobis ab ipso Christo Domino commissum regendi ac moderandi universam suam Ecclesiam, ac pascendi omnem suum gregem salutaris doctrinæ pascuis, et continenter advigilandi, ne sanctissima fides ejusque doctrina ullum unquam detrimentum patiatur, dubitare non possumus, quin ipsi severioribus disciplinis excolendis, tradendis, sanæque doctrinæ tuendæ operam navantes, uno eodemque tempore agnoscant, se debere et religiose exsequi regulas ab Ecclesia semper servatas, et obedire omnibus decretis quæ circa doctrinam a Suprema Nostra Pontificia auctoritate eduntur.

Hæc autem omnia tibi communicamus, ac summopere optamus ut ea iis omnibus significes viris, qui in memorato conventu fuere, dum, si opportunum esse censuerimus, haud omittemus alia tibi, et Venerabilibus Fratribus Germaniæ sacrorum Antistitibus hac super re significare, postquam tuam et eorumdem Antistitum sententiam intel-

lexerimus de hujusmodi conventuum opportunitate. Demum pastoralem tuam sollicitudinem ac vigilantiam iterum vehementer excitamus, ut una cum aliis Venerabilibus Fratribus sacrorum in Germania Antistitibus, curas omnes cogitationesque in tuendam et propagandam sanam doctrinam assidue conferas. Neque omittas omnibus inculcare, ut profanas omnes novitates diligenter devitent, neque ab illis se decipi unquam patiantur, qui falsam scientiæ libertatem, ejusque non solum verum profectum, sed etiam errores tamquam progressus impudenter jactant. Atque pari studio et contentione ne desinas omnes hortari, ut maxima cura et industria in veram christianam et catholicam sapientiam incumbant, atque, uti par est, in summo pretio habeant veros solidosque scientiæ progressus, qui sanctissima ac divina fide duce et magistra in catholicis scholis habiti fuerunt, utque theologicas præsertim disciplinas excolant secundum principia et constantes doctrinas, quibus unanimiter innixi sapientissimi doctores immortalem sibi nominis laudem, et maximam Ecclesiæ et scientiæ utilitatem ac splendorem pepererunt. Hoc sane modo catholici viri in scientiis excolendis poterunt, Deo auxiliante, magis in dies quantum homini fas est, noscere, evolvere, et explanare veritatum thesaurum, quas in naturæ et gratiæ operibus Deus posuit, ut homo, postquam illas rationis et fidei lumine noverit suamque vitam ad eas sedulo conformaverit, possit in æternæ gloriæ claritate summam veritatem, Deum scilicet, sine ullo velamine intueri, eoque felicissime in æternum perfrui et gaudere.

Hanc autem occasionem libentissimo animo amplectimur, ut denuo testemur et confirmemus præcipuam Nostram in te caritatem. Cujus quoque pignus esse volumus Apostolicam benedictionem quam effuso cordis affectu tibi ipsi, Venerabilis Frater, et gregi tuæ curæ commisso peramanter impertimus.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum die 21 decembris anno 1863, Pontificatus Nostri anno decimo octavo.

PIUS PP. IX.

DÉCRET

DE LA SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES

Relatif à la palme et à la fiole de sang considérées comme signes du martyre.

Postquam sæculo XVI, laboribus præsertim et studiis Antonii Bosi iterum sacra suburbana patuere Cœmeteria, quæ a sæculo VIII exeunte Summorum Pontificum cura penitus interclusa remanserant ne barbari Romanum solum devastantes ibi aliquam inferrent profanationem, in iis conquiri cœperunt Martyrum corpora quæ adhuc ibidem permanebant in loculis abscondita. Tutissimum dignoscendi sacra hæc pignora signum a majorum traditione receptum erant phialæ vitreæ vel figulinæ cruore tinctæ, aut crustas saltem sanguineas occludentes, quæ vel intra vel extra loculos sepultorum affixæ manebant. Attamen aliquibus visum fuit viris eruditis alias præter sanguinem admittere notas, quibus ipsi Martyres distingui autumabant. Verum ut in re tanti momenti inoffenso procederetur pede, placuit Clementi IX Summo Pontifici singularem deligere Congregationem, quæ ex Sanctæ Romanæ Ecclesiæ Cardinalibus, aliisque doctissimis viris constaret, eique hac super re gravissimum commisit examen. Hæc Congregatio quæ postea a Sacris Reliquiis et Indulgentiis nomen habuit, argumentis omnibus perpensis, die 10 aprilis anni 1668 decretum hoc tulit : « *Cum in Sacra Congregatione Indulgentiis, Sacrisque Reliquiis præposita de notis disceptaretur, ex quibus veræ Sanctorum Martyrum Reliquiæ a falsis et dubiis dignosci possint; eadem Sacra Congregatio, re diligenter examinata, censuit, Palmam et Vas illorum sanguine tinctum pro signis certissimis habenda esse : aliorum vero signorum examen in aliud tempus rejecit.* » Decretum hujusmodi duorum fere sæculorum decursu fideliter servatum est, quamvis præterito vertente sæculo nonnulli selecti scriptores de Phialæ sanguineæ signo diversimode dubitaverint; quibus præcipue gravissima Benedicti XIV auctoritas

obstitit, quum in Literis Apostolicis ad Capitulum Metropolitanæ Ecclesiæ Bononiensis de S. Proco Martyre ex Cœmeterio Thrasonis cum vase sanguinis effosso edoceret : «*Ipsi debetur cultus et titulus Sancti, quia procul dubio nulli unquam venit in mentem quantumvis acuto ingenio is fuerit, et cupidus quærendi, ut aiunt, nodum in scirpo, nulli, inquam, venit in mentem dubitatio, quod Corpus in Catacumbis Romanis inventum cum vasculo sanguinis aut pleno, aut tincto, non sit Corpus alicujus qui mortem pro Christo sustinuerit.* » At nostris hisce diebus alii supervenere viri eruditione æque pollentes, et in sacræ Archeologiæ studiis valde periti, qui vel scriptis, vel etiam voluminibus editis adversus Phialam sanguineam utpote indubium Martyrii signum decertarunt. Sanctissimus autem Dominus Noster PIUS PAPA IX, de Decreti illus robore et auctoritate haud hæsitans, quum videret tamen eruditorum difficultates in ephemeridibus tum catholicis, tum heterodoxis divulgari, ad præcavendum quodlibet inter fideles scandalum sapientissime censuit, ut hujusmodi difficultates in quadam peculiari Sacrorum Rituum Congregatione severo subjicerentur examini. Peculiaris vero Congregatio hæc nonnullis ex ejusdem Sacrorum Rituum Congregationis Cardinalibus, Prælatis Officialibus, ac selectis ecclesiasticis viris pietate, doctrina, prudentia, rerumque usu eximie præditis constituta præ oculis habens universam argumentorum seriem, nec non fidelem ejusdem Secretarii relationem, quum omnia accuratissima ponderaverit disquisitione die 27 Novembris vertentis anni duobus his propositis dubiis :

I. *An Phialæ vitreæ, aut figulinæ sanguine tinctæ quæ ad loculos sepultorum in Sacris Cœmeteriis vel intus vel extra ipsos reperiuntur, censeri debeant Martyrii signum ?*

II. *An ideo sit standum vel recedendum a Decreto Sacræ Congregationis Indulgentiarum, et Reliquiarum, diei* 10 *Aprilis* 1668 ?

Respondit ad primum : « AFFIRMATIVE »;

Respondit ad secundum : « PROVISUM IN PRIMO ».

Ideoque declaravit confirmandum esse decretum anni 1668.

Facta autem de præmissis Sanctissimo Domino Nostro PIO PAPÆ IX a subscripto Secretario accurata omnium expositione, Sanctitas Sua sententiam Sacræ Congregationis ratam habuit et confirmavit, atque præsens decretum expediri præcepit.

Die 10 decembris 1863.

C. Episcopus Portuen. et S. Rufinæ CARD. PATRIZI,
S. R. C. Præf.

D. Bartolini S. R. C. secretarius.

BIBLIOGRAPHIE.

Les quatre Évangiles. Traduction nouvelle, accompagnée de notes et de dissertations, par M. l'abbé A. CRAMPON. Paris, Tolra et Haton. In-8° de XVI-580 pp. 7 fr. 50 c.

Voici, après tant d'autres, une nouvelle traduction des Evangiles. Quelle est sa raison d'être? Répond-elle au but de l'auteur et et à ce que l'on pouvait raisonnablement lui demander? Telles sont les questions qui se présentent d'elles-mêmes, et que nous allons nous efforcer de résoudre autant que le permettent les bornes resserrées d'un compte-rendu bibliographique.

M. Crampon s'est imposé une double tâche, celle de traducteur et celle d'annotateur : il ne nous a pas donné un texte nu, mais il y a joint tout ce qui est nécessaire pour en rendre la lecture intelligente et utile.

Or, sous ces deux points de vue, sous le second principalement, il y avait quelque chose à faire. Rien de plus difficile et par conséquent de plus rare qu'une bonne traduction. Si l'on est trop littéral, il en résulte une phrase barbare, incorrecte, heurtée, souvent peu intelligible. En voulant échapper à ce défaut, on tombe facilement dans l'excès contraire : on ne suit son auteur que de loin ; de la traduction, on tombe dans l'imitation. Les difficultés sont plus grandes encore quand il s'agit de la Bible où tout, la forme comme le fond, contribue à rendre plus délicate la tâche du traducteur. M. Crampon s'est efforcé d'être littéral et en même temps français ; d'avoir partout une phrase régulière, coulante, intelligible, et cependant de rendre toutes les particularités du style biblique en lui conservant sa couleur et ses nuances. Il traduit d'après la Vulgate, comme cela était convenable dans une traduction destinée aux fidèles, mais il a recours sans cesse au texte grec, et il en indique en note les particularités.

Si notre modeste suffrage peut être ici de quelque poids, nous ne craignons pas de le donner à la nouvelle traduction des Évangiles.

C'est à notre avis un excellent travail. Dans l'impossibilité de lui emprunter beaucoup de citations, nous voulons du moins en extraire un court morceau, le cantique *Benedictus* (Luc. I, 68-79). Il n'était pas facile, sans altérer la forme, de rendre clairement les idées qu'il exprime, d'en faire bien sentir l'enchaînement et la suite. Voici comment traduit M. Crampon :

« Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et « racheté son peuple, et nous a suscité un puissant Sauveur dans la « maison de David, son serviteur, — selon ce qu'il a dit par la bouche « de ses saints prophètes aux siècles passés, qu'il nous sauverait de « nos ennemis et des mains de tous ceux qui nous haïssent : — pour « accomplir la miséricorde *promise* à nos pères, et se souvenir de « son alliance sainte ; serment qu'il a juré à Abraham notre père, de « nous faire cette grâce, qu'étant délivrés des mains de nos ennemis « nous le servions sans crainte, dans la sainteté et la justice en sa « présence, tous les jours de notre vie. Et toi, enfant, tu seras ap- « pelé prophète du Très-Haut ; car tu marcheras devant la face du « Seigneur pour lui préparer les voies ; pour donner à son peuple la « science du salut, afin qu'il obtienne la rémission de ses péchés par « les entrailles de la miséricorde de notre Dieu, selon lesquelles le « soleil levant est venu nous visiter d'en haut, pour éclairer ceux qui « sont assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort, et pour diriger « nos pieds dans la voie de la paix. »

Ce morceau présente un caractère trop spécial et offrait trop de difficultés à vaincre, pour qu'il puisse donner une idée complète du genre de la traduction. Il permettra peut-être du moins d'apppécier une innovation empruntée aux éditions allemandes. Dans les Évangiles de M. Crampon, le texte, au lieu d'être coupé, morcelé comme dans les éditions ordinaires, forme un tout suivi qui se partage en alinéas d'après le sens : la division usuelle en versets est indiquée en marge par des chiffres. Ainsi le sens n'est jamais brisé, on peut le suivre d'un bout à l'autre sans être interrompu par des coupures qui viennent le troubler si désagréablement. Peut-être aurait-on pu indiquer par un signe typographique l'endroit précis où commence et finit chaque verset. Sans doute cela résulte souvent de la ponctuation, mais il est des cas où l'on peut être embarrassé.

Ce qui donne à la traduction nouvelle une valeur toute spéciale, ce sont les annotations qu'elle renferme. On y trouve résumés sous une forme concise et claire les meilleurs travaux anciens et modernes. L'auteur est versé dans les langues bibliques, il possède les connais-

sances accessoires qui sont nécessaires pour interpréter les Livres saints. La préface nous apprend que, formé à l'école de M. Le Hir, il a continué à recevoir les conseils du maître ; de plus, le savant professeur de Saint-Sulpice a bien voulu revoir en entier sa traduction. C'est là une garantie d'un grand poids auprès de ceux que des circonstances heureuses ont mis à même d'apprécier le talent beaucoup trop modeste de M. Le Hir.

Il est bien clair qu'il ne faut pas chercher ici un appareil d'érudition qui serait fort déplacé dans un livre destiné au grand public. M. Crampon a néanmoins réuni dans ses notes tout ce qui est nécessaire pour que l'homme du monde et le simple fidèle puissent lire avec intérêt et avec fruit le texte sacré. Il a fait de fréquents emprunts aux Pères de l'Église, qui sont toujours nos maîtres quand il s'agit de pénétrer le sens profond des Écritures : il en a fait aussi beaucoup au grand évêque de Meaux. C'est dire assez que le côté historique et archéologique ne l'a point seul occupé. L'élément dogmatique et l'élément ascétique ont aussi leur part.

A la fin du volume, on trouve sous forme de vocabulaire un certain nombre de notes plus étendues et d'une portée plus générale. Ce sont des éclaircissements historiques et géographiques, c'est la discussion de certaines difficultés spéciales ou la concordance des Évangiles relativement à quelques points plus obscurs que les autres (*Cène pascale*, recensement de *Cyrinus*, *Frères de Jésus*, *Généalogie de Jésus-Christ*, *Logos*, *Royaume de Dieu*, etc.). L'ordre alphabétique a été adopté pour faciliter les recherches.

Nous n'avons rien dit encore de l'introduction générale, et des introductions particulières placées en tête de chaque Évangile. Ce sont de bons morceaux : ils résument fidèlement l'état de la science et ses principaux résultats. Cependant nous sera-t-il permis de formuler un vœu ? Nous voudrions voir établi fortement dans l'introduction générale le caractère historique des Évangiles. Dans un siècle comme le nôtre et quand on s'adresse à l'ensemble du public, ce soin n'est pas superflu. C'est du reste ce qu'ont fait tous les auteurs d'introductions. Il eût été bon de poser d'avance des principes relatifs aux difficultés historiques qui se rencontrent dans le texte des évangélistes et aux apparentes contradictions qui les séparent. Trop de lecteurs superficiels se laissent arrêter par des points de détail, et s'imaginent que tout est perdu parce qu'une solution ne les satisfait pas. Ils n'ont jamais réfléchi qu'une ou plusieurs difficultés non résolues dans un document de ce genre ne peuvent nuire à son autorité, pas plus que des difficultés analogues

ou beaucoup plus grandes ne font rejeter les récits des historiens profanes. Ainsi, au point de vue simplement humain comme au point de vue de la foi, ces nœuds plus ou moins compliqués peuvent rester un problème pour la science sans qu'il soit possible d'en tirer la moindre induction contre l'autorité des récits évangéliques.

Notre rôle de critique est terminé, car nous ne voulons pas relever les passages, en fort petit nombre du reste, où nous eussions désiré quelque chose de plus précis ou de plus complet. Quand on sait combien est difficile et délicate la tâche du commentateur des Livres saints, on n'a pas de peine à répéter avec le poète :

Non ego paucis offendar maculis.

Et puis, il y a ici une certaine latitude d'appréciation qui fait que deux esprits se rencontreront difficilement, ou plutôt ne se rencontreront jamais sur tous les points.

En somme, et pour conclure, nous nous faisons un devoir de recommander les *Évangiles* traduits et annotés par M. Crampon. Nous désirons beaucoup que ce livre se répande parmi les classes éclairées de la société, dont une partie notable connaît si peu Jésus-Christ et l'Évangile. Les notes dont la traduction est accompagnée et l'approbation dont elle est revêtue conformément aux sages prescriptions de l'Église, permettent de la placer entre les mains des fidèles. Ajoutons que cette publication emprunte aux circonstances présentes une opportunité toute particulière. A ceux qui blasphèment Jésus-Christ, que pouvons-nous opposer de mieux que ces écrits où l'on sent malgré soi l'impression du divin, où l'on voit en quelque sorte paraître et agir sous ses yeux l'adorable personne du Sauveur !

E. Hautcœur.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES.

Troisième article.

VI.

Nous avons étudié les monuments dogmatiques des catacombes juives : nous voulons y recueillir aussi les éléments d'un tableau complet de la Synagogue romaine au point de vue social et hiérarchique. Moins étroitement lié à l'enseignement révélé, ce sujet offre pourtant un intérêt historique qu'on nous blâmerait à bon droit de négliger.

1° Dans les provinces où la main de Dieu l'avait dispersé, le peuple juif relevait d'un sanhédrin *civil* (1) que présidaient plusieurs archontes (2) soumis peut-être eux-mêmes à « l'Archonte du peuple », ἄρχων τοῦ λαοῦ, le *Patriarcha illustris* ou *clarissimus* dont parlent les lois de l'empire.

2° Un rescrit de Constantin (3) met au premier rang de la hiérarchie *religieuse* les prêtres (*Hierei*), qu'Arcade et Honorius (4) rejettent au troisième. Quoi qu'il en soit, nous

(1) Il répondait au sénat ou γερουσία qu'Auguste établit à Alexandrie, quand il y supprima l'ethnarque.

(2) Parfois nommés *seniores*, ἄρχων τῶν Ἰουδαίων (Joan. III, 1); mais plus communément *proceres*, *primates*, πρώτοι. Leur nombre était indéterminé.

(3) *Cod. Theod.*, l. 4, *de Jud.*

(4) *Ibid.*, l. 13, *de Jud.*

possédons l'épitaphe d'un Constantin qui fut *prêtre et pasteur* : la seconde de ces charges était de l'ordre civil et répondait sans doute à l'archontat du peuple (1). Ce fait de la réunion de l'autorité temporelle et du pouvoir spirituel en une seule main n'était pas rare chez les Juifs, aux premiers siècles de notre ère ; ainsi, il apparaît dans l'inscription suivante :

STAFVLO ARCONTI
ET ARCHISYNAGOGO
HONORIBVS OMNIBVS
FVNCTVS RESTITVTA CONIVX
BENEMERENTI FECIT
ENEIPHNH H KOIMHCICCOY

« A Stafulus, archonte et chef de la synagogue, revêtu de « tous les honneurs et bien méritant, Restituta, son épouse, « a fait (ce monument.) En paix ton sommeil (2) ! » Puisqu'il remplit toutes les charges, et que l'archontat fut sa plus haute dignité, Stafulus dut être ensemble le prince civil et le chef religieux de sa colonie, continuant en quelque façon les anciennes traditions théocratiques d'Israël.

Au dessous des prêtres, le code impérial plaçait le *chef de la synagogue* (*archisynagogus*), qui prend encore les noms d'*archonte*, ou d'*archonte de la synagogue*. Tel était Stafulus ; tel, ce Jaïre que saint Mathieu appelle simplement *archonte*, tandis que saint Marc et saint Luc remarquent qu'il était *chef et archonte de la synagogue*. Ce personnage était entouré d'un conseil d'anciens (3) (זקנים, *seniores*, γερουσία) présidés par un chef spécial (γερουσιάρχης). Nous connaissons trois de ces gérusiarques : *Pancharius*, qui pré-

(1) *Nuove Epigrafi*, p. 13. Nous suivons ici très-fidèlement les études du R. P. Garrucci.

(2) *Cimitero*, p. 67.

(3) Ils paraissent avoir aussi porté le nom d'archontes.

para un tombeau à sa fille Dulcitia; *Ursace*, originaire d'Aquilée, et *Astérius*, à qui son fils l'archonte Astérius voua une longue et belle inscription. C'est à eux probablement que le rescrit d'Arcade donne le titre de *Patriarches* (1), et Constantin celui de *Pères de la synagogue* (2).

Les archontes reposent en très-grand nombre dans l'hypogée hébraïque de la voie Appienne, mais il surgit une vraie difficulté si l'on veut déterminer à quelle classe ils appartenaient, au gouvernement civil ou à la hiérarchie religieuse. Des raisons scientifiques que nous ne devons pas discuter ici rendent assez probable la seconde hypothèse; et la plupart des archontes dont on a retrouvé les épitaphes ont fait partie du conseil sacré de la Synagogue, en qualité de présidents ou de membres (3). Leur archontat était temporaire et durait une année, de septembre à septembre. On pouvait remplir cette charge plusieurs fois, et une inscription de Saint-Paul-hors-les-murs témoigne qu'un certain *Sabbatius* fut deux fois archonte. Les enfants eux-mêmes en étaient revêtus, ainsi qu'on le voit dans les deux monuments suivants :

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΑΝΝΙΑΝΟϹ ΑΡΧΩΝ ΠΙΟϹ
ΥΙΟϹ · ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ ΠΑΤΡΟϹΥΝΑΓΩΓΗϹ ΚΑΜΠΗ
ϹΙΩΝ ΑΙΤΩΝ Η̄ ΜΗΝΩΝ Β̄ ΕΝΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗϹΙϹ ΑΥΤΟΥ

« Ici repose Annianus, archonte, enfant, fils de Julien,

(1) Par opposition aux *Patriarches illustres* dont nous avons fait mention.

(2) Cette qualification se retrouve deux fois dans la catacombe Randanini (*Cimitero*, p. 52). A la même page, le savant auteur donne un fragment d'inscription où il lit le nom d'une *mère de la Synagogue*. Bien que nous partagions son sentiment, nous n'insistons pas sur un texte encore problématique. Nous en dirons autant du fragment (p. 51) où l'*Ange du conseil* serait peut-être mentionné.

(3) Ce principe ne doit admettre d'exceptions qu'en des cas particuliers, comme en ce qui concerne *Stafulus*. Pour plus de détails, recourir aux travaux du R. P. Garrucci.

« père de la synagogue des *Campenses*. (Il mourut) âgé de « 8 ans et 2 mois. En paix soit son sommeil (1) ! »

ΩΔΕ ΚΕΙΤΕ ΙΟΚΑΘ
ΙΝΟϹ ΑΡΧΩΝ ΝΗΠΙΟϹ

« Ici repose Jocathinus, archonte, enfant (2). »

D'autres enfants étaient destinés à cette dignité et recevaient sans doute une éducation toute spéciale : c'étaient les « futurs archontes » :

MARCVS CVYNT
VS ALEXVS GRA
MMATEVS EGO T
ON AVGVSTASIO
N MELLARCON
ECCION AVGVSTESI
ON AN XII

« Marcus Quintus Alexus, scribe (de la synagogue) des « *Augustenses*, *archonte futur* des Augustenses, (âgé) de 12 « ans (3). »

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟϹ ΑΡΧΩΝ
ΠΑϹΗϹ ΤΕΙΜΗϹ ΤΕΚΝΩ
ΓΛΥΚΥΤΑΤΩ ΑΛΕΞΑΝ
ΔΡΩ ΜΕΛΛΑΡΧΟΝΤΙ
ΕΝΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗϹΙϹ ϹΟΥ

« Alexandre, *archonte de tout honneur*, à son enfant très- « doux, Alexandre, *futur archonte*. En paix ton som- « meil (4) ! »

(1) *Nuove Ep.*, p. 10.
(2) *Ibid.*
(3) *Nuove Ep.*, p. 10. A la troisième et à la sixième ligne il faut lire : ΕΚ ΤΩΝ.
(4) *Ibid.*, p. 11.

L'expression : « archonte de tout honneur, de toute magistrature » (πάσης τιμῆς), est fort remarquable : elle a sa parallèle dans l'inscription de Stafulus, *honoribus omnibus functus*, et dans l'épitaphe suivante on la retrouve sous un énorme barbarisme : « A Aurelia Flavia, épouse bien méri-« tante, Jonatas, archonte de toute dignité (PASES TES-« SIMEN), a fait (ce monument) (1). Les archontes *de tout honneur* jouissaient donc d'une autorité absolue dans l'ordre politique et dans la communauté religieuse ; saint Paul les a pris pour terme implicite de comparaison quand en sa première épître à Timothée (2) il écrit : *Quicumque sunt sub jugo servi, dominos suos omni honore* (πάσης τιμῆς) *dignos arbitrentur, ne nomen Domini et doctrina blasphemetur*, indiquant par cette formule solennelle et familière aux Juifs et à son disciple, combien la soumission des esclaves chrétiens envers leurs maîtres devait être profonde.

Les *Scribes* (γραμματεῖς) touchaient de près aux archontes, et non pas tant par l'analogie de leurs fonctions que par le sang et la parenté. Car les inscriptions judaïques nous montrent que les plus hautes charges se perpétuaient souvent dans une même famille ; on y voit des fils d'archontes devenir scribes, et les fils des *grammateis* recevoir les honneurs de l'archontat (3). Il arrivait aussi que des scribes obtenaient une dignité supérieure, comme on le sait de *M. Q. Alexus*. Plusieurs enfants étaient agrégés au collége des scribes : « Certainement, dit le R. P. Garrucci (4), ils devaient être « élevés à l'école des lettres sacrées, apprendre à bien copier « les sentences de l'Écriture sur les phylactères, et à rédi-

(1) *Nuove Ep.*, p. 12.

(2) C. VI, v. 1.

(3) Ainsi : « Justus, scribe, plein d'amour pour son père et ses frères : « Maron, *deux fois archonte*, à son fils chéri, âgé de 37 ans. » (*Cimit.*, p. 47.)

(4) *Cimitero*, p. 61.

« ger les actes de la synagogue... On peut estimer que « de tout jeunes écoliers obtenaient d'être admis parmi les « aspirants, et qu'il leur était permis de prendre, encore « enfants, le nom de cette dignité, comme on accordait « l'honneur du *decurionatus* aux enfants dans les muni- « cipes et colonies romaines. »

Les catacombes juives renferment aussi quelques vestiges des docteurs préposés à l'explication et à la prédication de la loi : ils y sont appelés νομομαθεῖς (1), et il est question d'eux en divers endroits de l'Écriture sous les noms de νομοδιδάσκαλοι, de γραμματεῖς (2), ou, suivant saint Matthieu, de γραμματεὺς μαθητευθείς (3).

Un monument épigraphique de la Vigna Randanini rend témoignage à la vérité et à l'exactitude du récit où saint Luc parle du *ministre de la synagogue* :

ΦΛΑΒΙΟC ΙΟΥΛΙ
ΑΝΟC ΥΠΡΕΤΗC
ΦΛΑΒΙΑ ΙΟΥΛΙΑΝΗ
ΘΥΓΑΤΗΡ ΠΑΤΡΙ
ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙ
ΜΗCIC COY

« Flavius Julianus, ministre (serviteur). Flavia Juliana, « fille, à son père ! En paix ton sommeil (4) ! » L'évangéliste dit : « Et Jésus ayant reployé le livre et le rendant au « ministre (τῷ ὑπηρέτῃ), il s'assit, et dans la synagogue, les « regards de tous étaient fixés sur lui (5). » En un temps

(1) *Cimitero*, pp. 56, 57.

(2) Luc. v, 17, 21. L'Évangéliste semble prêter le même sens à ces deux expressions, et par conséquent entendre le mot *scriba*, des scribes du premier rang (תנאים), qui expliquaient la loi, tandis que les scribes inférieurs dont nous avons parlé (סופרים) ne pouvaient prétendre à ce ministère.

(3) Matth. XIII, 52. Saint Matthieu s'exprime ainsi, pour indiquer les scribes de l'ordre le plus élevé.

(4) *Nuove Epigr.*, p. 14.

(5) Luc. IV, 20.

où l'exégèse incrédule relève avec un scrupule merveilleux jusqu'au dernier accent du texte biblique, on nous pardonnera un peu d'attention à ces harmonies de détails entre l'Écrivain sacré et les inscriptions judaïques.

Enfin, les rapports de la synagogue romaine avec les juifs étrangers à la colonie, exigeaient qu'elle leur offrît un guide, un avocat, un hôte, un patron; elle y pourvut par l'institution du *Prostates* :

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ
ΓΑΙϹΠΡΟϹΤΑΤΗϹ
ΟϹΙΟϹ ΕΖΗϹΕΝ
ΕΤΗ ΟΒ ΕΝ ΕΙΡΗ
ΚΟΙΜΗϹΙϹ ϹΟΥ

« Ici repose Caïus, *prostates*, saint. Il vécut 72 ans. En paix ton sommeil (1) ! » Saint Paul (2), remerciant Phébé de ses bons et pieux services, la nomme *Prostatis*, ce que Théodoret a justement expliqué des soins de l'hospitalité. Caïus, le saint, eut donc en partage ce touchant ministère, et sa maison fut peut-être comme un portique de l'Église romaine : qui sait, en effet, si ses hôtes, frappés de la grâce et de la lumière de l'Évangile, n'échangèrent pas plus d'une fois sa demeure pour les Catacombes où les pontifes chrétiens enseignaient et baptisaient ? Et le peuple hébreu tout entier n'est-il point ce *ministre de la synagogue* de Nazareth ou de Rome ? Sa destinée ne fut-elle pas de garder le livre de la Révélation et de le transmettre un jour à l'Église, pour qu'elle en lût le texte et en accomplît les mystères ? Un rôle aussi considérable, une mission aussi providentielle l'ont enchaîné au monde surnaturel, et nous autorisent à insister

(1) *Descrizione*, p. 13.
(2) Rom. XVI, 2.

sur les moindres traits de son histoire dans cette *Théologie des Catacombes*; et si notre voix lui témoigne quelque sympathie mêlée de tristesse, nous n'en rougissons pas, nous souvenant que David pleurait la mort d'un rebelle : « Et la « victoire se changea en deuil pour tout le peuple, car le « peuple ouït dire en ce jour là : « Le roi pleure sur son « fils (1) ! »

VII.

Les fouilles de la Vigna Randanini ont amené la découverte d'un édifice important où la pensée peut très-bien réunir et replacer les membres de la hiérarchie judaïque, considérer leurs œuvres, pénétrer leurs desseins et presque surprendre un écho de leur langage. Nous voulons parler de cette synagogue souterraine de pierre et de marbre qui sert de vestibule aux galeries du cimetière. Elle consiste en une salle rectangulaire, pavée de mosaïques, divisée dans sa longueur par un petit mur haut d'une palme et demie, et revêtu de marbre blanc sur ses deux faces. La partie méridionale se termine par deux absides arrondies (2) auxquelles répondent du côté opposé (3) deux niches peintes en bleu d'azur. Un *atrium* voisin contenait un puits destiné aux purifications que les Juifs avaient accoutumé de faire avant d'entrer dans la maison de prière. Ce monument, qui fut transformé en *cubiculum* sépulcral au moins dès le troisième siècle, doit remonter à une date fort ancienne et peut-être est-ce là que se passa la grande et fameuse scène que nous allons redire (4).

(1) II Reg. XIX, 2.

(2) C'est là que les Pharisiens aimaient à se placer, comme le leur reproche le Sauveur (Matth. XXIII, 6). Cf. *Cimitero*, p. 5 et suiv.

(3) La partie contigue à la double abside était réservée aux hommes, et l'autre aux femmes, suivant Eusèbe et Philon.

(4) Act. XXVIII. La coutume de saint Paul était de réunir les Juifs dans

Trois jours après son arrivée à Rome, saint Paul convoqua les premiers d'entre les Juifs. Ils s'assemblèrent en la synagogue. Au centre des absides, le chef de la synagogue et le gérusiarque étalaient leurs orgueilleux phylactères ; les archontes les environnaient avec les docteurs et les scribes. Des lampes marquées au chiffre de la synagogue brûlaient de toutes parts (1). Le *Prostates* et un soldat romain parurent et introduisirent l'Apôtre : les enfants destinés aux charges et aux dignités, le contemplaient d'un regard surpris et inquiet. Et il leur disait : « Seigneurs et frères ! innocent de toute faute contre le peuple ou la tradition des « Pères, j'ai été enchaîné à Jérusalem, puis livré aux mains « des Romains qui m'ayant fait subir un interrogatoire, « voulurent me renvoyer parce qu'ils ne me trouvaient « coupable d'aucun crime capital. Mais les Juifs s'y opposant, « j'ai été forcé d'en appeler à César, non pas que je veuille « accuser mon peuple près de lui. C'est donc pour cela « que j'ai demandé de vous voir et de vous adresser la pa- « role. Car c'est pour l'espérance d'Israël que je suis lié « de cette chaîne. » Mais eux lui dirent : « Pour nous, nous « n'avons point reçu de lettres à ton sujet quand tu étais « en Judée, et aucun frère n'est venu nous prévenir ou « parler mal contre toi. Or, nous jugeons à propos d'ap- « prendre de toi ce que tu penses ; car nous savons de cette « secte qu'elle rencontre partout des contradictions. » Ils lui fixèrent un jour pour l'entrevue et comme beaucoup refusaient d'embrasser la foi, ils discutaient entre eux, et Paul rappela les oracles où l'endurcissement du peuple a été prophétisé, et les Juifs quittèrent sa maison, divisés par d'interminables disputes.

leurs synagogues, et le soin que saint Luc prend de marquer (v. 23) que lors de leur deuxième entrevue avec l'Apôtre les Juifs se rendirent *ad eum in hospitium*, montre que la première s'était faite dans la synagogue : il y a donc une vraie probabilité dans notre hypothèse.

(1) Voir le dessin qu'en donne Aringhi, t. I, p. 397.

A coup sûr, la synagogue de la voie Appienne les a abritées pendant de nombreuses années ; et parmi les prières, les repas sacrés dont plusieurs coupes imagées et symboliques indiquent l'existence, parmi les commentaires subtils et l'explication cabalistique des Écritures, elle a entendu la profession de foi de ceux qui passaient au christianisme, les anathèmes de leurs ennemis, et les blasphèmes de la foule contre l'Église catholique qui, à quelques pas de là, grandissait dans les cimetières ensanglantés de Calixte et de Prétextat. Un jour vint où cette Église sauva Israël des colères de l'Occident, et les catacombes juives de la ruine et de l'oubli.

VIII.

Lorsqu'après d'incroyables fatigues dont le récit touche au romanesque, Bosio découvrit, le 14 décembre 1602, la catacombe hébraïque de *Collerosato* sur la voie *Portuensis*, tout le monde se prit à nier obstinément que cet hypogée eût été creusé et occupé par des Juifs : la nouvelle en était si étrange et tellement inattendue qu'elle devait exciter beaucoup de défiance. Mais l'illustre Bosio, Luc Holstein, chanoine de la basilique Vaticane, et Aringhi réfutèrent toutes les objections et surent contraindre leurs adversaires au silence. En même temps, ils élevaient cette découverte à la hauteur d'un événement religieux, et l'on peut voir dans la *Roma subterranea* d'Aringhi (1), les actions de grâces qu'elle leur dictait envers la divine Providence. Car ils établissaient dès lors sans réplique, que nos cimetières chrétiens ne furent jamais profanés par la présence et la sépulture des infidèles. Le doute, impossible en ce qui con-

(1) Tom. I, p. 390 et suiv.

cerne les païens (1), subsistait peut-être pour ce qui regarde les Juifs, auxquels la loi défendait de brûler les cadavres et prescrivait de les ensevelir dans des souterrains éloignés des villes. Mais l'existence de cimetières spécialement et exclusivement hébraïques, décidait la question en vengeant l'honneur virginal de nos Catacombes.

Les mêmes contradictions ont accueilli, deux siècles et demi plus tard, en 1860, les découvertes du R. P. Garrucci et de M. Ignazio Randanini. Quelle en fut la cause secrète ? Certes, ce ne fut pas seulement l'amour de la vérité, ou le dévouement à la science ; et quoi qu'il en soit, l'autorité ridicule d'un rabbin du *Ghetto*, ou de visiteurs peu versés dans les antiquités grecques et judaïques (2), n'infirmera point le témoignage évident des catacombes juives elles-mêmes. Il n'est pas besoin de faire ressortir la force de cet argument : l'absence complète de symboles spécialement chrétiens ; les emblêmes figuratifs de l'ancienne loi répandus à profusion sur les inscriptions et les sépultures ; le nom de la synagogue, de ses chefs et de ses membres ; des expressions semblables à celle de *bonne juive.....*, en un mot toutes les images, tous les textes que nous avons cités, nous obligent d'attribuer cet hypogée, non pas aux chrétiens qui luttaient sans cesse contre l'esprit judaïque ; non pas à des chrétiens judaïsants qui eussent mêlé les traits caractéristiques de la nouvelle alliance à ceux de l'Ancien Testament, non pas aux sectateurs de la gnose, ennemis jurés du mosaïsme ; encore bien moins aux gentils et idolâtres, mais *uniquement à la synagogue judéo-romaine.*

(1) Voyez sur ce sujet la solide et savante démonstration de Mgr Gerbet (*Esquisse de Rome chrétienne*, t. I, p. 205 seqq.).

(2) M. Herzog, de l'Institut de France, s'est occupé, dans la *Revue d'Archéologie*, du cimetière Randanini ; on peut voir, dans les ouvrages du R. P. Garrucci, avec quelle légèreté, quelles distractions, quelle inexactitude, le docte académicien a procédé.

Le résultat que Bosio se félicitait de recueillir des fouilles de *Collerosato* est donc confirmé par celles de la *Vigna Randanini*, et l'inviolable sainteté des cimetières de nos martyrs, devient l'un des théorèmes les plus certains de la théologie des Catacombes.

Mais d'où vint aux juifs de Rome le dessein d'ouvrir des catacombes? Leur est-il propre et les chrétiens furent-ils leurs imitateurs, comme on l'a dit (1) ? Cette question mérite l'attention des archéologues, et son caractère tout scientifique nous interdirait de nous y arrêter, si sa solution n'était une louange nouvelle à l'Église catholique (2).

Les Catacombes chrétiennes et judaïques sont tout d'abord l'ensemble de galeries souterraines où les *loculi* et les *arcosolia* se succèdent régulièrement et horizontalement disposés dans les parois. Mais ce caractère, qui leur est commun, se retrouve bien avant l'ère impériale dans le sépulcre des Scipions (sur la voie Appienne), et spécialement dans les hypogées des monts Falisques. Ainsi les premiers chrétiens n'eurent pas à en demander l'idée aux Juifs : l'Église et la synagogue l'empruntèrent immédiatement aux usages et aux monuments de l'antique Italie.

Les Catacombes chrétiennes et hébraïques se ressemblent encore, lorsqu'en réservant à chaque cadavre une place distincte, elles offrent cependant à tous, aux pauvres et aux riches, aux faibles et aux puissants, un asile unique qu'ils partagent en frères, un *dormitorium* où toutes les séparations, même de famille, disparaissent; où le plébéien repose à côté du consul, et l'esclave près du citoyen libre. Cette communauté de cimetière, cette promiscuité de sépultures qui ne se confondent pas comme chez les Romains, cette institution d'une signification si haute, d'un caractère si noble et si

(1) Dr Spencer Northcote, *Catacombes romaines*, pp. 25 et 27.
(2) Nous adoptons celle que propose et défend le R. P. Garrucci.

nouveau (1), est-elle un produit de l'esprit judaïque ou de la charité chrétienne ?

« Il me semble, dit le R. P. Garrucci (2), qu'avant l'ère « chrétienne, les Juifs de Rome avaient accoutumé d'enter- « rer leurs morts dans des cryptes ou souterrains, suivant « leur usage national; il me semble aussi qu'on ne doit « pas faire difficulté d'admettre qu'ils se soient dès lors « conformés à la coutume italienne de creuser plusieurs » rangs de *loculi* sur les parois de leurs catacombes. Mais « quant à la promiscuité de sépultures, je ne trouve aucune « raison de penser de même : je vois qu'au contraire, en « Palestine, les sépulcres de famille étaient d'un usage « général ; et l'on ne peut supposer que les synagogues ou « sanhédrins chargés du gouvernement des Hébreux hors « de la Palestine, aient introduit ici cette nouveauté con- « traire aux traditions paternelles qu'ils gardaient avec tant « de ténacité. D'où il suit qu'en ce point nous ne pouvons « attribuer l'initiative aux cimetières juifs, et que le mérite « d'en avoir conçu la première idée revient de droit à « l'Église chrétienne. Cela paraîtra encore plus vrai si l'on « remarque que les autres caractères des catacombes hé- « braïques dérivent manifestement d'usages étrangers au « peuple d'Israël. C'est une chose nouvelle chez les Juifs « et inouïe en Palestine, que des inscriptions funèbres ; à « plus forte raison c'est chose nouvelle pour eux que l'em- « ploi des sarcophages ornés de bas-reliefs sur la face « antérieure (ces monuments n'étant que d'invention ro- « maine et à peu près du temps d'Adrien). D'ailleurs, on « ne doit pas être surpris que les Juifs, ennemis déclarés « de l'Église chrétienne, lui aient pourtant fait des em-

(1) La Palestine ne renferme que des tombeaux de famille ou des sépulcres isolés ; jamais un cimetière consacré à des juifs de familles et de conditions diverses. On y connaît l'*arcosolium*, mais non le *loculus*. Cf. *Cimitero*, p. 10 et suiv.

(2) *Cimitero*, p. 15.

« prunts : car nous savons que les idolâtres et les héréti-
« ques tentèrent de tromper par ce moyen ceux qui se
« convertissaient à l'Église, comme à l'unique réparatrice
« de l'humanité corrompue (1). »

Mais nos cœurs ne prévenaient-ils pas le jugement de la science? Seule, l'Épouse du Christ a pu songer à réunir sur son sein maternel tous les hommes jusque-là divisés, à les nourrir du même lait et à les déposer tous ensemble en un même berceau d'où ils s'éveilleront à l'appel du premier-né d'entre les morts.

IX.

Les rationalistes allemands insistent beaucoup sur les rapports des monuments archéologiques avec la sainte Écriture, et sauf l'abus inévitable où les préjugés et le mépris des vrais principes d'interprétation biblique les conduisent, leur méthode est précieuse et serait utilement suivie par les savants catholiques. Aussi pensons-nous que la théologie des Catacombes doit faire une large part à l'exégèse sacrée, et mettre en lumière les points de contact qu'elle aperçoit entre les cimetières hébraïques et le texte inspiré. Nous avons pris ce soin dans les pages qui précèdent, et nous compléterons ici nos remarques en ajoutant le dernier trait au tableau que nous avons entrepris d'esquisser.

La Bible est comme un des éléments de l'esprit judaïque, une forme particulière qui le détermine, un prisme surnaturel à travers lequel il envisage le monde des idées ; et la parole reflétant toujours les propriétés de la pensée, le langage de la synagogue est tout pénétré de réminiscences

(1) Nous espérons éclaircir ce fait important dans la seconde partie de notre travail.

bibliques. Tantôt ce sont des allusions plus ou moins claires à quelque verset des saints Livres, comme les acclamations funèbres que nous avons signalées et expliquées, ou comme les titres et les éloges accordés aux morts. Ce sont encore des formules consacrées par la littérature des prophètes : enfin, de véritables citations qui se présentent sous forme de sentences, comme dans cette épitaphe :

ΤΩ ΝΟΜΩ' Δ....
ΜΗΜΗ ΔΙΚΑΙΟυ CυΝ
..... ΕΝΚΩΜΙΩ
ΕΝ ΙΡΗΝΗ Η ΚΟΙΜΗCΙC CΟΥ (1)

La deuxième et la troisième ligne sont tirées du livre des Proverbes, au chapitre X, v. 7, où on lit : « Memoria « justi cum laudibus. » Citons une autre inscription juive, tout analogue :

ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΕ ΑΜΑΧΙC
Ο ΚΑΙ ΠΡΙΜΟC ΜΝΗΜΗ
ΔΙΚΑΙΟΥ ..C ΕΥΛΟΓΙΑΝ
ΟΥ ΑΛΗΘΗ ΤΑ ΕΝΚΩ
.ΙΑ ΕΝ ΙΡΗΝΗ ΝΗ
ΚΟΙΜΗCΙC CΟΥ

« Ici repose Amachius, surnommé Primus. La mémoire du juste est en bénédiction, et ses louanges sont vraies ; en paix ton sommeil (2) !... »

Cette sentence est de la même source que la précédente, et toutes deux se rapprochant beaucoup plus du texte hébraïque et de la version d'Aquila que de la traduction des LXX, portent à croire que les Juifs de Rome se servaient d'une version très-littérale. Cependant le texte scripturaire

(1) *Descrizione*, p. 12.
(2) *Nuove Epigr.*, p. 15.

dut être parfois modifié dans les inscriptions juives, ou parce qu'on le reproduisait de mémoire, ou parce qu'un motif puisé dans le système doctrinal l'exigeait ainsi (1).

Transcrivons en terminant une épitaphe qui rappelle la langue du Nouveau Testament :

COCOTIA QVI E IV
DA FECIT FRATRIET
CONCRESCONIO ET
CONLABORONIO MEO
ABVNDANTIO QVI BI
XIT · ANN · XVIII BENE ME
RENTI IREN · CVBIS · AVT ·

« Cocotia, surnommé Juda, a fait (ce sépulcre) au bien « méritant Abundantius ; à mon frère, mon compagnon « d'âge et de travail, qui vécut 18 ans. En paix ton som- « meil (2) ! » Le R. P. Garrucci met en parallèle avec ce monument, une inscription chrétienne inédite qu'il a vue dans le cimetière des SS. Pierre et Marcellin, et que *Primus* dédia à *Léontia* CVM·LABORONE SVE. Les mots *concresconius*, *conlaboronius*, *conlaboronia* étaient inconnus jusqu'ici, même des lexiques de la basse latinité.

Or, dans un récent et excellent article du R. P. H. Mertian, directeur des *Études religieuses, historiques et littéraires* publiées par les PP. Jésuites (3), nous voyons signaler comme une note spéciale de la *grécité* de saint Luc, l'usage des verbes composés avec la préposition σύν. On peut en dire autant des épîtres de saint Paul, où les mots dans la formation desquels entre *cum* ou σύν, sont fort nombreux. Ce caractère original distingue toujours le style de l'Apôtre ;

(1) Par exemple, la distinction, même nominale, entre les justes de la terre et les justes du ciel. V. plus haut § IV, l'épitaphe d'Eutychianus.

(2) *Nuove Epigr.*, p. 9.

(3) Juillet-août 1863. *Philologie des Actes des Apôtres*, p. 774 et suiv.

ainsi : *concaptivus*, *commilito*, *coœtaneus*, *conquisitor*, *comparticeps*, *concorporalis* ; *consepelire*, *commori*, *conregnare*, *condelectari*, *congaudere*... et d'autres encore qui se trouvent exclusivement ou plus souvent qu'ailleurs dans les écrits de saint Paul. Cet usage particulier et cher aux écrivains grecs du Nouveau Testament, se comprend très-bien quand on le rapproche de notre inscription juive. Élevés à l'école de la synagogue, ils y ont pris sa manière propre de parler le grec, et adopté les idiotismes de son dialecte : l'accent de leur voix accuse leur communauté d'origine et d'éducation avec la colonie hébraïque de Rome.

Quand Dieu eut donné la paix à l'Église persécutée, et que le César Constantin eut confessé la divinité, la victoire, le règne éternel du Christ, alors nos Catacombes chrétiennes commencèrent à fleurir. Les basiliques du Vatican et de la voie d'Ostie, du diacre Laurent et du glorieux martyr Sébastien, de saint Étienne et de la bienheureuse Agnès, s'élancèrent du sépulcre des martyrs et des vierges, parées de leurs corps sanglants, comme d'une couronne de lys et de roses ; et ces fleurs effeuillées par la main pieuse des pontifes allèrent embellir et parfumer Rome et le monde.

Or, il y eut en ce jour-là des catacombes qui se fermèrent tristement. Elles n'entendirent point les hymnes du triomphe ; l'Évêque de Rome n'y parut pas, moissonnant les restes sacrés de ses prédécesseurs et les recueillant dans un linceul de pourpre et d'or (1). Saint Jérôme n'y vint jamais prier et rêver ; elles n'ont pas été le germe et la racine de nobles basiliques, et pendant de longs siècles la trace même en fut perdue.

Ah ! dans ces catacombes, nous n'avons rencontré ni le nom, ni le souvenir symbolique du Christ qui est la vie, ni

(1) Il est conservé à la basilique Vaticane où il est exposé durant le temps pascal, alors que l'Église célèbre le triomphe de son Christ et de son peuple.

le sang des martyrs (1) qui a fécondé nos cimetières; ni l'image de la Vierge qui nous donna le Sauveur; ni les allégories merveilleuses du pain mystique, de l'eau qui régénère, du paralytique guéri, de Lazare délivré des liens de la mort. Et pourtant l'espérance, la lumière, la force, Dieu, est dans ce nom, avec ce sang, sous ces images et ces emblèmes! Mais dans ces catacombes flétries nous avons retrouvé un cadavre : la Synagogue! Elle avait ouvert ces galeries ainsi qu'une mine d'attaque contre l'Église, et elle y demeure ensevelie parmi les ténèbres, jusqu'à ce que l'Esprit divin souffle sur elle et lui inspire la vie de Jésus-Christ.

On voit souvent aux abords d'une citadelle un rempart que l'ennemi a élevé, des fossés qu'il a creusés dans les guerres d'autrefois. Mais la cité y a dressé sa bannière, et les ouvrages qui avaient préparé sa ruine, lui servent aujourd'hui de défense. Il en est de même des catacombes juives de Rome; nous avons vu quelle haine du nom chrétien elles ont abritée dans leur sein : et maintenant la foi chrétienne les possède, les domine, les emploie au service de sa vérité et à la défense de ses dogmes.

L'abbé J. D.

(1) Voyez dans Aringhi (*loc. cit.*) la fable ridicule des *martyrs juifs ensevelis sur la voie* d'Ostie.

ORIGINES DES ÉGLISES DE FRANCE.

APOSTOLAT DE SAINT RIEUL.

Deuxième et dernier article.

§ III.

ARGUMENTS EN FAVEUR DE L'ANCIENNE TRADITION.

I.

Prescription.

Et d'abord, avant que nous entrions directement dans cet examen, une question se présente naturellement à nous : la prescription a-t-elle en histoire quelque valeur ?

Il est évident qu'on ne prescrit point contre la vérité. Un fait existe ou n'existe pas, et une opinion fausse ne saurait rien changer au passé. En ce sens, il n'y a pas de prescription en histoire.

Mais, supposé que l'étude intrinsèque d'un évènement ne permette pas de déterminer d'une manière positive s'il faut, ou non, lui donner place dans l'histoire, dans ce cas, une croyance antérieure, longue et ancienne, ne serait-elle pas un argument puissant qui devrait influencer un esprit libre de toute prévention ? Il nous semble qu'il est impossible d'en douter.

Ainsi, dans l'hypothèse où des arguments péremptoires ne nous permettraient point de prouver que saint Rieul est venu au temps du pape saint Clément, la longue tradition qui, du IXe au XVIIe siècle, a considéré ce Saint comme disciple des apôtres, devrait, en présence de la faiblesse des raisons qui lui sont opposées, conserver tous les droits que lui donne la priorité. Cela est tellement vrai, que Launoy (1) a senti qu'il devait présenter sa manière de voir comme antérieure à la tradition reçue. Pour lui, la nouveauté, c'est ce qu'on croit depuis 825 : la vraie tradition, c'est son opinion, qui régnait, pense-t-il, avant le concile de Paris. Mais il faudrait établir ce point. On voit clairement, et de l'aveu de tous, quelle croyance est admise communément du IXe au XVIIe siècle; mais on ne voit pas de même quelle fut celle des siècles antérieurs. Que l'opinion de Launoy se soit trouvée alors en germe dans le texte erroné de saint Grégoire de Tours, dans les Actes de saint Victoric, et dans ceux de saint Quentin, s'ils remontent à cette époque, cela est clair; mais qu'il y ait eu là une opinion établie et acceptée, c'est ce qu'il est impossible d'accorder, en présence de textes non moins nombreux et aussi positifs qui favorisent l'opinion contraire.

Ainsi, en l'absence de preuves, nous croyons plus sage de nous ranger avec huit siècles rapprochés des événements, qu'avec deux siècles postérieurs.

Ces réflexions faites, nous examinons les titres de l'opinion qui attribue à saint Rieul une plus haute antiquité.

II.

Anciennes Vies manuscrites de saint Rieul.

Elle sont au nombre de trois.

1° La première a été tirée par Bollandus d'un manuscrit

(1) Première lettre, *Afforty*, 5720, X ; et *Gallia Christiana*, append. col. 565.

de Saint-Omer. Il n'en fixe point l'âge, et se borne à la dire plus ancienne que la seconde, attribuée par lui au Xe, et peut-être au IXe siècle. Les Bénédictins auteurs de l'*Histoire littéraire* (1), et Tillemont (2), déclarent qu'elle ne peut être antérieure à la moitié du IXe siècle ; mais la raison qu'ils en donnent ne prouve rien. Elle n'est pas antérieure, disent-ils, parce qu'elle partage les erreurs supposées à cette époque par les Aréopagites. Or, comme l'aréopagitisme remonte certainement au-delà de cette époque (3) ; comme d'ailleurs c'est à peu près là le point en litige, cette réponse décide la question par la question. Nous devons regretter que des érudits compétents n'aient pas déterminé l'âge de ce manuscrit d'après l'écriture, et nous ne comprenons pas le silence des critiques sur ce point.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'âge de cette Vie, elle en suppose d'autres antérieures, et même très-anciennes, sur lesquelles elle aurait été faite, comme le prouvent les deux passages suivants : « L'athlète du Christ, Rieul, était sorti d'une noble famille de Grèce, *comme nous le voyons par de très-anciens documents et mémoires* (4).» — « *L'histoire et la peinture nous le montrent* doué d'une taille haute et bien proportionnée (5). »

Ainsi ce document en suppose d'autres antérieurs.

Il est d'ailleurs, malgré l'emphase et la redondance du style, assez sobre de détails. On peut dire qu'il se borne à développer les quatre points suivants : la mission de notre apôtre avec saint Denys, par le pape saint Clément ; les

(1) *Histoire littéraire de la France*, V, 628-9.

(2) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. IV, p. 192.

(3) *Arbellot*, page 142.—Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica, dissert. in I sæculum.*

(4) *Ut antiquissimis reperimus pittaciis et chartis... — Vita ex codice ms. Audomarensi*, n. I, *Acta sanctorum*, XXX *Martii.*

(5) *Scripturaque et pictura insinuante, corporis quantitate decenter compositus... Scienter colimus illum doctiloquum.*— Ibid. n. 3.

succès rapides obtenus par son zéle et par ses miracles ; son voyage vers l'Église persécutée de Beauvais ; le miracle de Rully. L'histoire n'est pas toujours conduite avec beaucoup d'ordre. En lisant avec attention, on se trouve porté par le style et par l'ordonnance des faits à y voir plutôt une sorte d'éloge qu'une vie proprement dite. Le début pourrait faire croire que c'est un extrait de quelque autre œuvre plus étendue : « *Donc* le bienheureux et généreux athlète du Christ, Rieul, sorti d'une noble famille de la Grèce, comme nous le voyons dans de très-antiques documents et mémoires, vint *enfin* à Rome, etc. (1). » L'auteur, absolument et de tout point inconnu (2), considère l'apôtre du Beauvaisis comme n'ayant pas eu le caractère épiscopal, opinion toujours rejetée par l'Église de Beauvais. Il ne fait pas la moindre allusion au passage de saint Rieul à Arles, et le présente même comme envoyé directement, par saint Denys, de Paris à Senlis.

Voilà donc un document très-ancien, étranger à Senlis, où il était inconnu, puisque Deslions, qui a étudié les deux autres Vies, n'en a point parlé, d'accord pour le gros des faits avec la tradition de notre pays, différant cependant assez pour ne paraître pas s'en être directement inspiré : il dépose très-explicitement de l'envoi de saint Rieul par le pape saint Clément au Ier siècle. Ce témoignage nous paraît avoir sa valeur. En vain objecterait-on qu'ici est omise une des circonstances principales de la vie de saint Rieul,

(1) *Beatissimus igitur egregiusque Christi athleta Regulus, Argolica derivatus et exortus nobiliter prosapia, ut in antiquissimis reperimus pittaciis et chartis, largifluo divinæ gratiæ perfusus rore, Romam, ob accensum cœlitus amorem apostolorum Petri et Pauli, tandem adiit, sociatus venerabilium collegarum Dionysii, Rustici, Eleutherii et Eugenii ceterorumque contubernio. Ibid*, n. 1.

(2) Le Ve volume de l'*Histoire littéraire*, p. 6-8, porte que l'auteur se donne comme *un inconnu de Senlis*. Il y a là sans doute confusion avec l'une des autres Vies ; car il n'y a pas un mot de celle-ci qui fasse allusion soit à la personne, soit à l'origine de l'écrivain.

telle qu'on la lisait à Senlis : l'épiscopat d'Arles. N'oublions pas que peut-être nous n'avons là qu'un extrait d'une œuvre plus générale ; que l'auteur n'écrit pas une vie détaillée ; que sans doute il était étranger ; qu'en lui nous trouvons une preuve que la prétendue tradition du *Belgium*, sur les douze missionnaires du IIIe siècle, ne régnait pas seule dans le Nord ; qu'enfin, si c'était volontairement qu'il eût omis l'épiscopat d'Arles, l'indépendance de ses idées sur ce point prouverait qu'il n'était pas préoccupé de se conformer aux opinions régnantes, et donnerait d'autant plus de poids à son témoignage sur l'époque de la mission de son héros.

2° La deuxième Vie, donnée aussi par les Bollandistes, a été tirée par eux de différents manuscrits trouvés au monastère de Saint-Germain-des-Prés de *Paris* (1) ; à *Senlis* ; chez les Chanoines Réguliers de Rougeval, près *Bruxelles* ; au monastère de *Longpont* ; dans une collection des Vies des Saints préparée par Louvet, l'historien de *Beauvais* ; chez les Célestins de *Soissons* ; à Saint-Sauveur d'*Utrecht*. Ils auraient pu en trouver un de plus à *Châlis* (2). De ces manuscrits, quelques-uns s'arrêtent à la mort de saint Rieul ; d'autres après l'ouverture de son tombeau sous Clovis ; les plus longs racontent en outre différents miracles, et la guérison de Judith, fille de Charles-le-Chauve. Ils ont été reproduits ou analysés par Guidon, abbé de Saint-Denys (3), Vincent de Beauvais, Ribadeneira, et autres.

Cette Vie, d'après les Bollandistes, serait du XIe ou du Xe siècle, et d'après l'*Histoire littéraire*, du Xe ou de la fin du IXe siècle. Ici, en effet, cette date est la plus reculée qu'on puisse admettre, puisqu'à la fin de la Vie se trouve relatée, comme nous venons de le dire, une guérison obtenue par Judith, fille de Charles-le-Chauve : à moins qu'on

(1) *Afforty*, p. 1910, IV, 131.
(2) *Afforty* 1287, III, 138.
(3) *Afforty* 1956, IV, 227.

ne veuille supposer que la seconde partie ait été ajoutée après coup. L'auteur est également inconnu. On pense que ce doit être quelque Senlisien qui aura écrit après l'incendie de l'église de Saint-Rieul (1), sur des manuscrits arrachés au feu, ou des renseignements recueillis ailleurs. Il déplore, en effet, la perte de documents nombreux : « Nous apprenons, dit-il, par la relation des fidèles, que la prévoyance de nos ancêtres avait, pour l'édification de la postérité, confié à des livres divins beaucoup de détails sur le saint confesseur du Christ (Rieul) ; mais, par la négligence des gardiens, et pour punir les fautes des habitants, un accident déplorable et soudain, un violent incendie a consumé son église, d'une si jolie structure, et avec elle tout le mobilier... Notre humble récit a donc dû omettre des témoignages insignes de sa puissance (2). » Et plus loin il invoque encore d'autres documents : « Nous croyons devoir ajouter à notre œuvre un autre fait du même genre dont la prévoyance de nos ancêtres nous a laissé le récit, etc. (3). » — « Il en est un autre que la dévotion de nos pères a laissé à la connaissance de leur postérité... (4). »

Le récit est ici plus régulièrement conduit ; il se divise en deux parties : dans la première est la vie du saint, dans la seconde l'histoire des miracles obtenus par lui. C'est na-

(1) Jaulnay, *Histoire des Évêques*, p. 373. — Graves, p. 130.

(2) *Sicut enim fidelium relatione priscorum devotorum studio Deum timentium suscepimus, quamplura hujus confessoris Christi Reguli ob posterorum ædificationem majorum solertia divinis indidit libris, quæ post custodum negligentia, inhabitantiumque maxime peccatis promerentibus, cum ipsa satis honestæ compositionis ecclesia, omnique ipsius supellectili, infelici et repentino casu ignis vorax consumpsit... Quod ergo de tanti Præsulis laudibus dæmonis invida incensio dempserat, sanctarum fides mentium spiritali calamo ejus sanctis præconiis restituat ; quia antiquiorum virtutum suarum insignia nostræ relatio parvitatis jam dicto prævalente casu præteriit*, etc. Cap. III, n. 20.

(3) *Quoddam præcedenti pene simile, majorum solertia scriptis derelictum, nostro addendum operi æquum duximus*. Cap. V, n. 26.

(4) *Aliud siquidem post hoc miraculum antiquorum devotio posterorum notitiæ dereliquit...* n. 20.

turellement dans la première partie que se trouve raconté l'envoi dans les Gaules, au Ier siècle, de la mission conduite par saint Denys, le passage des apôtres à Arles, et le premier établissement de saint Rieul dans cette ville, jusqu'au moment où, apprenant le martyre de saint Denys, il confie son siége à Félicissime, se dirige vers Paris, travaille quelque temps à fortifier cette Église persécutée, et enfin arrive aux lieux qui doivent être définitivement le théâtre de son zèle.

Ainsi, plus détaillée que la précédente sur une foule de points, cette Vie est parfaitement d'accord avec elle sur le temps de la prédication de saint Rieul. C'est bien le pape saint Clément qui envoie les missionnaires. Saint Rieul est à Paris au moment où l'on apprend la mort de Domitien, assassiné l'an 96 (1).

Quelques exagérations déparent le récit. Les miracles qui y trouvent place ont été un des principaux motifs qui l'ont rendu suspect à quelques-uns. Mais, quoi qu'il en soit de chacun de ces miracles en particulier, il faut se rappeler pour l'ensemble que la tradition locale était tellement fixée sur ce point, qu'on avait établi deux fêtes des miracles de saint Rieul (2) ; et enfin, dans l'hypothèse même où l'historien eût été, sous ce rapport, trop crédule, on n'en saurait conclure qu'il n'est pas digne de foi lorsqu'il témoigne de ce que l'on pensait à son époque, ou de ce qu'il trouvait écrit sur la date de l'apostolat de notre Saint.

3° Une troisième Vie a été tirée d'un manuscrit d'Arles, où elle se trouvait réunie à celles de saint Trophime, de saint Honorat, de saint Hilaire, de saint Césaire et de Vir-

(1) Cap. I, n. 5.

(2) 7 février et 15 juillet. — VII *Idus Februarii. Hac die fiunt novem lectiones de Miraculis B. Reguli, cum oratione propria ; cætera omnia de comm. Conf.* -- *Idus Julii. Hac die fiunt novem lect. de Miraculis B. Reguli, cum oratione propria ; cætera omnia de comm. Conf.*—Ancien nécrologe de saint Rieul. *Afforty*. 1921, IV, 192.

gile. Une copie en fut donnée par Pierre de Saxi au chanoine Deslions. Celui-ci en fit présent au chapitre de Saint-Rieul, et il résulte de son récit que cette Vie était alors inconnue à Senlis. Plus tard, il la retrouva dans un vieux légendier de la ville, où manquait la fin, et dans un autre manuscrit de Saint-Arnould de Crépy. Elle fut éditée par Jaulnay (1). Les Bollandistes, n'ayant connu cette Vie que par l'imprimé très-défectueux de Jaulnay, et considérant qu'elle ne donne pas d'autres faits que la précédente, dont elle leur semblait une amplification, ne l'ont point admise dans leur collection. Deslions, qui l'avait produite dans les premiers temps de son arrivée à Senlis, en a fait plus tard une critique impitoyable et qui manque certainement de calme : cette critique a été introduite dans le *Gallia Christiana* des Bénédictins de Saint-Maur, dont l'article Senlis a été rédigé d'après ses notes, communiquées par Afforty.

Les Bollandistes semblent regarder cette Vie comme postérieure aux précédentes. Deslions, au contraire, suppose que c'est par honte de ses défauts qu'on aura composé la seconde, afin d'en former les leçons des trois nocturnes de l'office de saint Rieul (2). Il avait jugé le manuscrit d'Arles assez antique (3), *satis antiqui*. M. Faillon (4) nous a appris la date, il ne dit pas de la Vie, mais du manuscrit, en remarquant qu'à la fin se trouvaient les noms des évêques d'Arles ; que tous ces noms, jusqu'à celui de Raymond de Bolène, sacré en 1163, sont tous peints du même caractère et de la même main que le manuscrit, tandis qu'à partir de

(1) C'est par erreur que M. Faillon (*Monuments inédits*, II, col. 361) attribue cette publication à Deslions. Deslions lui-même dans sa critique (*Gallia Christiana*, X, Instr. p. 511), renvoie à la brochure de Jaulnay.

(2) *Afforty*, folio 5713, X.

(3) *Ibid.* 5712.

(4) *Monuments inédits*, II, col. 359.

Raymond, chacun des autres noms accuse une main différente. Quant au récit lui-même, il se prétend d'une belle antiquité, car en tête il porte ce qui suit :

« Commencement de la Vie ou des Actes du bienheureux Rieul, évêque, et confesseur du Christ, dont la fête se célèbre le 23 avril. Le vénérable et chéri du ciel Célestin, originaire de la province d'Hibernie, inspiré par la clémence divine, s'est efforcé de la dicter, pour obéir aux ordres du très-glorieux roi Clovis, qui, ayant reçu le baptême à la prédication des saints confesseurs Remi et Vaast, s'est converti fidèlement au service de Dieu. Le roi ayant conçu le désir d'obtenir quelque chose des reliques de saint Rieul, trouva, par une révélation divine, sa vie gravée en deux pierres sur son tombeau, et voulut qu'elle fût portée à la connaissance de tous (1). »

Deslions s'est laborieusement et longuement moqué de ces prétentions à l'ancienneté et des défauts d'une rédaction souvent inintelligible.

Nous lui concédons tout ce qu'il voudra sur le mérite littéraire de l'œuvre, et, sans même plus en défendre l'origine, nous nous contentons de remarquer que, de quelque date qu'elle soit, cette Vie est comme les deux autres très-explicite sur la mission de saint Rieul, qu'elle attribue aussi au pape saint Clément.

Ainsi toutes les sources traitant directement de saint

(1) *Incipit Vita vel Actus Beatissimi Reguli episcopi et confessoris Christi, quæ celebratur IX cal. maii, quam venerabilis Dominoque amabilis Cœlestinus ex nobili Hiberniarum provincia exortus, divina inspirante clementia, spiritaliter dictare conatus est, ob gloriosissimi regis jussionem Clodovæi, qui sanctorum confessorum Christi Remigii et Vedasti exhortatione piaque prædicatione baptizatus et ad fidele servitium est conversus ; ille enim cum desiderio fuisset excitatus aliquod particulatim de præfati sanctissimi Confessoris reliquiis accipere, Domino revelante, super sarcophagum ejus duabus tabulis lapideis vitam ejus inscriptam invenit, et ad agnitionem omnium diffamari præcepit. — Recueil pour la défense de M. Jaulnay. — Gallia Christiana*, X. app. p. 512.

Rieul, et qui ont fourni aux Vincent de Beauvais, Guidon de Saint-Denys, Ribadeneira, Giry et autres, les données de leurs histoires, sont unanimes sur ce point.

III.

Un Texte de saint Ambroise.

Le témoignage des trois *Vies* se trouve appuyé par un texte de saint Ambroise, antérieur à 397. Voici ce qu'écrivait le saint évêque de Milan dans son traité *de Virginibus*, livre III, chapitre III, n° 14 (1) :

« Tout le monde raconte qu'un jour, comme les cris d'un grand nombre de grenouilles étourdissaient les oreilles d'une religieuse population, le ministre de Dieu leur commanda de se taire et de respecter la parole sainte. Alors, tout à coup, et de tous côtés, cessa le bruit. Les marais se taisent donc, et les hommes ne se tairont pas ! Un animal sans raison reconnaît par son respect ce qu'il ignore naturellement, et telle est l'immodestie des hommes, que la plupart n'accordent pas à la religion et à leur âme ce qu'ils accordent aux jouissances de l'ouïe ! »

Il y a là une allusion manifeste au miracle par lequel saint Rieul confirma la foi des habitants de Rully. Car, bien que saint Ambroise ne nomme ni l'auteur, ni le lieu du prodige qu'il rappelle, comme il n'existe aucun autre Saint auquel soit attribué le même fait, comme d'ailleurs il n'est pas étonnant que saint Ambroise, élevé dans notre Nord, où son

(1) *Frequens sermo est, cum plurima ranarum murmura religiosæ auribus plebis obstreperent, sacerdotem Dei præcepisse ut conticescerent ac reverentiam sacræ deferrent orationi ; tunc subito circumfusos strepitus quievisse. Silent igitur paludes, homines non silebunt ! Et irrationabile animal per reverentiam recognoscit quod per naturam ignorat ; hominum tanta est immodestia ut plerique deferre nesciant mentium religioni quod deferunt aurium voluptati !*

père était préfet, en ait connu les traditions populaires, nous ne pouvons nous empêcher de voir dans son texte la plus antique rédaction du fait conservé dans les souvenirs du pays et raconté unanimement par les trois Vies. Cette confirmation anticipée, donnée plusieurs siècles à l'avance, à une telle distance et par une telle bouche, à un des récits communs de nos Actes, et à celui qu'on serait le plus tenté de regarder comme légendaire, témoigne en faveur de la conformité de ces Actes avec la tradition. Ce texte leur prête donc l'appui de son autorité, et nous dispose à accepter leur témoignage. Sans doute il n'y a rien dans l'allusion de saint Ambroise qui permette de conjecturer directement la date du prodige. Mais, parce que ses paroles servent de contrôle à la vérité d'une des pages de ces documents antiques, elles disposent à accepter pour ce prodige l'époque que nos manuscrits sont unanimes à fixer. Il n'y a pas là une preuve, mais il y a une présomption favorable.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce texte de saint Ambroise, l'enseignement des trois légendes est encore appuyé de l'accord existant entre les liturgies anciennes de Senlis, d'Arles et de l'abbaye de Saint-Denys.

IV.

Les Liturgies de Senlis, d'Arles, de Saint-Denys.

A Senlis, même encore du temps de Deslions, on lisait tout au long, aux leçons des matines, la seconde des Vies dont nous avons parlé (1). Plusieurs autres parties de l'office indiquaient clairement qu'on croyait venu au Ier siècle l'apôtre du pays. Ainsi la prose le faisait disciple de saint

(1) *Afforty*, p. 5713, X.

Jean, compagnon de saint Denys, évêque d'Arles (1); l'hymne des vêpres marquait très nettement qu'il reçut sa mission de saint Clément (2). Les leçons d'un ancien bréviaire de Senlis, citées par Doublet, *Histoire de l'abbaye de Saint-Denys*, 1625, in-4°, page 62, n'étaient pas moins explicites sur ce point.

Le même auteur nous a conservé les leçons de l'ancienne égli se archiépiscopale d'Arles. Elles ressemblaient complètement à celles de Senlis, et portaient aussi que saint Rieul fut avec saint Denys et ses compagnons destiné par saint Clément à porter l'Évangile dans les Gaules. Les légendaires et bréviaires manuscrits de l'abbaye royale de Saint-Denys présentaient une rédaction presque identique à celle des bréviaires d'Arles et de Senlis, et sur un des vitraux de la célèbre abbaye était représentée l'apparition miraculeuse qui fit connaître à saint Rieul le martyre de

(1) Hic est ille Regulus,
Cui dedit *Discipulus*
Fidei primordia.
. . . . . .
Romam, caput urbium,
Quærens Dionysium,
A Mycena venerat.

Cum quo vel cum cæteris,
Socius itineris,
Arelatam properat.

Ubi pastor residens
Signum videt evidens
De sanctorum gloria.
. . . . . .

Jaulnay, *le Parfaict Prélat*, p. 128.

(2) Petri successor clara mente Clemens
Hunc velut Dei angelum suscepit,
Gratias Christo offerens devotas
Poplite curvo.
Cum cœtu statim Patrum beatorum
Ad Galliarum horrida spineta
(Ritu gentili quæ nimis infecta)
Miserat illum.... *Ibid*, p. 130.

l'apôtre de Paris (1), détail qui, par son accord avec les leçons du bréviaire, confirmait leur assertion sur l'époque du Saint.

Ainsi, sur la question qui nous occupe, les anciennes liturgies rendaient le même témoignage que les *Vies* de saint Rieul.

V.

Diptyques d'Arles.

Mais ce n'était pas seulement par l'ancien bréviaire d'Arles, que se trouvait confirmée la tradition de Senlis, elle l'était aussi par les diptyques de cette illustre Église. Ces diptyques, soit ceux qu'a édités Mabillon, soit ceux qu'on trouve à la suite du recueil de Vies de Saints de l'Église d'Arles, et qui furent peints à la fin du XIIe siècle, s'accordent à mettre saint Rieul parmi les évêques d'Arles, et à la suite de saint

(1) La légende rapporte que, le jour même du martyre de Saint-Denys et de ses compagnons, il échappa à saint Rieul, qui célébrait la messe à Arles, de joindre inopinément leur nom à celui des martyrs dont l'Église fait mémoire au canon. Etonné de cette méprise singulière, saint Rieul en cherchait l'explication, quand lui apparurent trois colombes posées sur la croix de l'autel, et portant les noms des trois martyrs de Paris. Il conclut que c'était un avertissement du ciel, et c'est alors qu'il prit le parti de quitter Arles pour venir fortifier l'Église persécutée de Paris, et puis fonder celle de Senlis. — Le même prodige va être de nouveau reproduit à Notre-Dame de Senlis. Un habile peintre sur verre, très-connu par ses œuvres et ses critiques d'art religieux, M. Claudius Lavergne, vient de composer pour cette cathédrale un vitrail dont les neuf médaillons résumeront l'histoire de Saint Rieul. L'artiste chrétien se range pleinement du côté de la tradition, car il a pris les sujets suivants : Ordination par saint Jean ; — Mission donnée par saint Clément à saint Denys, à saint Rieul, etc.; — L'idole de Mercure renversée à Arles ; — La messe miraculeuse ; — La visite au tombeau de saint Denys ; — L'entrée à Senlis ; — Construction de l'église ; — Miracle de Rully ; — Couronnement du Saint. — Tous ceux qui ont vu les cartons de cette nouvelle composition s'accordent à la placer encore au dessus de son aînée, l'histoire de saint Louis, qu'on regardait déjà comme un chef-d'œuvre.

Trophime. Or, puisqu'il est constant, par une lettre de saint Cyprien (1), que vers 250 l'évêque d'Arles était un hérétique nommé Marcien, dont on demandait la déposition au pape saint Étienne, il faut nécessairement que le premier et le second évêques d'Arles, saint Trophime et saint Rieul, aient été bien antérieurs au milieu du IIIe siècle.

C'est donc un fait clair et constant qu'il y avait sur cette question d'histoire uniformité de croyances entre les deux Églises d'Arles et de Senlis.

Sans doute la science des XVIIe et XVIIIe siècles a voulu rompre cet accord, et accumuler les nuages devant ce point lumineux. On a argué d'un procès entre les deux Églises, relativement aux reliques de saint Rieul, pour conclure qu'il pouvait y avoir eu deux saints de ce nom. Mais il est étonnant qu'une pareille supposition, si facilement admise par la critique janséniste, ne soit pas même venue à l'idée de ceux qui étaient intéressés dans la question. Nous regrettons de n'avoir pu jusqu'à présent rien retrouver de ce procès. Tillemont et Baillet se sont prononcés pour la séparation des deux saints, entraînant après eux les auteurs du nouveau *Gallia Christiana*. Ceux-ci, en effet, dans l'histoire du diocèse d'Arles, ne reconnaissaient qu'un saint Rieul; plus tard, dans leur étude sur celui de Senlis, ils acceptèrent la séparation: mais dans cette question ils paraissent, et ils l'avouent même, avoir moins recherché et travaillé personnellement, qu'accepté des notes toutes faites. La preuve en est que se moquant, eux aussi, et évidemment d'après Deslions, de l'œuvre de Jaulnay, ils disent que c'est en 1648 que son livre parut et excita la risée des contemporains, comme s'ils ignoraient que la première édition parut en 1642, et que la lutte à laquelle ils font allusion et que nous avons rappelée, avait éclaté bien avant la réimpression de

(1) *Epist.* 68 *ad Stephanum.*

1648. Quant à Tillemont et à Baillet, nous avons voulu savoir quelles raisons avaient pu décider ces auteurs de renom. En les lisant, nous avons été étonné qu'on ait osé invoquer sur ce point leur autorité. « On aura sans doute confondu ensemble deux saints du même nom (1). » Voilà toutes les raisons de Tillemont : pas un mot de plus. Pour ce qui est de Baillet, lui qui affectait de n'admettre rien que de très-prouvé, fabrique à son tour, ici comme ailleurs, des hypothèses. Voici ce qu'il dit : « Il est moins aisé de le croire (que le même saint ait été évêque d'Arles et de Senlis), que de *se persuader* que ce *seraient* deux saints qu'un même nom *aurait* fait confondre, ou que notre saint *aurait été* citoyen d'Arles avant sa conversion (pure hypothèse!). Car ceux qui cherchent de la vraisemblance dans ces Actes *supposent*, — il ne cache pas son procédé, — *supposent* que quand les sept évêques missionnaires vinrent de Rome dans les Gaules, avant le milieu du IIIe siècle, ils s'arrêtèrent à Arles, où saint Trophime, l'un d'eux, fut établi évêque; que saint Rieul y fut converti (pure hypothèse encore que rien absolument n'autorise!) puis ordonné évêque, etc. (2). » Tout le passage est un échantillon parfait de la méthode de Baillet : accumuler les doutes autour d'une question; ajouter de son fonds quelques hypothèses inadmissibles aux difficultés, réelles ou non, déjà soulevées, et puis conclure... qu'il est impossible de conclure, non toutefois sans insinuer, ou du moins laisser penser, que le mieux sera de ne rien croire du tout! Mais ce passage ne nous donne réellement pas *une seule raison* qui combatte l'identité des deux saint Rieul. Il n'y en a pas davantage dans l'article de Godescard, fait à l'imitation du précédent (3). Nous

(1) Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, tome IV, note XIII, sur saint Denys de Paris; page 75 de l'édition in 4° de Bruxelles, 1732.

(2) Baillet, *Vies des Saints*, au 30 mars.

(3) *Vies des Saints*, au 30 mars.

ne voyons donc nullement qu'il faille renoncer à l'antique croyance des deux Églises. Si l'on veut que nous la rejetions, nous demandons des raisons positives. En l'absence de raisons et de preuves, nous nous emparons de l'aveu que l'histoire arrache à Baillet : « S'il avait été véritablement évêque de cette ville (Arles), avant que de passer à Senlis, et s'il avait succédé immédiatement à saint Trophime, *on serait obligé de le placer avant le milieu du IIIe siècle.* » Seulement de cet aveu nous tirons plus encore que ne voudrait l'auteur. Car, pour lui, forcé par l'évidence à placer saint Trophime avant la date donnée par saint Grégoire de Tours, et tenant toutefois à ne pas abandonner le fameux texte de cet historien, il *suppose*, — c'est toujours le même procédé (1), — que saint Trophime sera venu seulement quelque peu avant la moitié du IIIe siècle. Mais pour notre époque, il n'y a plus de doute possible; saint Trophime est très-certainement du Ier siècle, et fut envoyé par saint Pierre; donc saint Rieul, successeur de Trophime, est aussi de la fin de ce siècle, ou tout au plus tard des premières années du suivant.

Tel est, jusqu'à preuve du contraire, ce qui nous semble la vérité.

Nous ne pouvions songer, dans ce premier travail et en l'absence de sources importantes, à faire une démonstration définitive. Qu'il nous suffise actuellement d'avoir montré que l'esprit de parti, ou, si l'on veut, la précipitation et l'absence de critique, ont eu plus de part que la vérité au changement survenu dans l'opinion; et que l'antique tradition était *pour le moins aussi fondée* que la croyance qui prétend s'appuyer sur le texte boiteux de saint Grégoire de Tours.

L'abbé H. Blond.

(1) Au 30 mars.

LA BIBLE

ET LA SCIENCE DE LA NATURE.

BIBEL UND NATUR. Vorlesungen über die mosaiche Urgeschichte und ihr Verhæltniss zu den Ergebnissen der Naturforschung. Von Dr F. H. REUSCH. Freiburg, Herder, 1862.—COSMOGONIA NATURALE comparata col Genesi, del P. G. B. PIANCIANI, D. C. D. G. Roma, coi tipi della *Civiltà cattolica*, 1862. — ETUDES GÉOLOGIQUES, philologiques et scripturales sur la Cosmogonie de Moïse, par le P. LAURENT, prov. des FF. Min. Capucins. Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand, 1863.

Cinquième et dernier article

VIII.

Nous avons expliqué avec un certain détail le récit de la création, parce que la partie exégétique nous a satisfait moins que le reste, dans les livres que le lecteur français peut avoir communément à sa disposition. Pour ne pas prolonger cette étude au-delà des limites raisonnables, nous allons jeter un simple coup d'œil sur les résultats de la science profane, généralement d'après les auteurs cités en tête de cet article (1), et nous les comparerons avec les

(1) On pourra consulter également avec fruit *la Cosmogonie de la Bible devant les sciences perfectionnées*, par M. l'abbé Sorignet (Paris, 1854), où l'histoire et la critique des systèmes géologiques est faite d'une manière très-détaillée. Nous citerons encore un opuscule qui a pour auteur un ancien magistrat, M. Grevin (*Une nouvelle étude sur le chapitre premier de la Genèse*, Paris 1859). Ce travail, conçu à un point de vue tout différent de celui qui précède (il admet les jours-époques, rejetés par M. Sorignet), ce travail, dis-je, contient de très-bonnes observations. Il a le tort, selon nous, de vouloir trop prouver, en cherchant dans la Genèse les théories de la science moderne.

données de la Bible. Cela suffira pour notre but. Ceux qui voudront aller plus avant dans l'examen des questions pourront recourir aux livres spéciaux.

Le fait primordial de la création, nous l'avons fait remarquer déjà, est placé en dehors de toute expérience et, par conséquent, il n'est point du ressort des sciences expérimentales (1). C'est un fait attesté par l'histoire la plus ancienne et la plus autorisée, non moins que par les données les plus incontestables de la philosophie et de la théologie. Les autres sciences, comme telles, n'ont point à s'en occuper. En se renfermant dans leurs procédés et leur méthode, il est impossible qu'elles arrivent à le contredire. Elles n'y arriveront que par la discussion philosophique et théologique, ou plutôt par des hypothèses sans base, comme celle qui a été ressuscitée par M. Darwin, et dont l'illustre secrétaire de l'Académie des sciences a fait une si bonne et si prompte justice (2). Après avoir établi le caractère fixe des espèces par des arguments péremptoires, établis sur des expériences décisives, il aborde la question de leur *origine*. Nos lecteurs nous sauront gré de leur citer ce passage où ils verront comment la science, la science vraie, et non la science de fantaisie et d'hypothèses, trouve dans le livre de la nature l'*In principio creavit* de la Genèse.

« Je l'ai déjà dit, pour les êtres organisés, il n'y a que deux origines possibles : la *génération spontanée* ou la main de Dieu.

« La *génération spontanée!* mais comment l'admettre ? Tout la repousse.

« Ce n'est que dans les siècles de la plus affreuse ignorance qu'on a pu l'admettre pour les animaux supérieurs, pour l'homme. Aristote ne l'a jamais admise qu'à son corps

(1) V. t. VIII de cette *Revue*, p. 202 s.

(2) *Examen du livre de M. Darwin sur l'origine des espèces*, par P. Flourens. Paris, 1864.

défendant, même pour les animaux inférieurs, même pour les insectes.

« Il reconnaît que la plupart des insectes : les araignées, les sauterelles, les criquets, les cigales, les scorpions, etc., naissent d'un œuf et viennent de parents de la même espèce. C'est qu'il avait étudié la génération de ceux-là. Pour les autres, l'observation lui manque, et ici ce n'est que par l'observation seule qu'on arrive à la vérité.

« La question de la *génération spontanée* est une question expérimentale, et ce n'est que lorsqu'on a su faire des expériences, que les tentatives faites pour la résoudre ont eu une valeur réelle.

« Redi a commencé. Le XVIIe siècle n'a rien, en ce genre, de plus beau que les admirables expériences de Redi sur la génération des insectes. Personne n'ose dire, depuis Redi, que les insectes viennent de *génération spontanée* (1).

« On le disait encore, il y a quelques années, des vers *parasites;* depuis M. Van Beneden, on ne le dit plus (2).

« On le disait, il y a quelques jours à peine, des *infusoires;* depuis M. Balbiani, on ne le dit plus (3).

« On ne le dit plus du tout, et pour aucun animal, depuis M. Pasteur.

« M. Pasteur a vidé la question.

« En effet, d'où les animalcules, prétendu produit de la *génération spontanée*, peuvent-ils venir ?

« De l'air? Mais, de l'air pur, on ne tire rien. Des liqueurs putrescibles qu'on y expose? Mais (et c'est là l'expérience propre de M. Pasteur) M. Pasteur a prouvé « qu'il « est toujours possible de prélever, en un lieu déterminé,

(1) *Esperienze intorno alla generazione degl'insetti.* 1668.

(2) *Du Mode et du développement des vers intestinaux et de leur transmission d'un animal à l'autre.* 1853.

(3) *Mémoire sur les phénomènes sexuels des infusoires.* 1862.

« un volume notable, mais limité, d'air ordinaire n'ayant « subi aucune espèce de modification physique ou chimique, « et tout-à-fait impropre néanmoins à provoquer une altération quelconque dans une liqueur éminemment putrescible (1). »

« Évidemment, ou il n'y a point de *génération spontanée*, ou il doit y avoir des animaux *générés*, des animaux *produits*, partout où se trouvent à la fois de l'air et des liqueurs putrescibles.

« La *génération spontanée* n'est donc pas.

« Des deux origines que j'ai posées pour tout être organisé, il n'en reste donc qu'une : la main de Dieu.

« Mais dès qu'on remonte à la main de Dieu, tout change. Ce n'est plus une vaine nature, une nature *personnifiée*, et que chacun *personnifie* comme il lui plaît, que l'on a en face, mais un art et un grand art. On passe des systèmes puérils des hommes à la réalité des choses; et, dès qu'on en est là, on voit bien vite ce que l'on sait, ce qu'on peut savoir, ce qu'on ignore : il n'y a plus d'illusion possible (2). »

Voilà le langage de la science appuyée sur les faits, de la véritable science expérimentale. Il résout la grande question des origines dans le même sens que la Révélation. Et cet accord se retrouve partout où l'on est en présence de résultats certains, constatés, et non pas de constructions arbitraires et de systèmes.

IX.

Une opinion fort répandue parmi les astronomes admet que la matière a existé primitivement à l'état gazeux, et

(1) *Comptes-rendus*, t. LVII, p. 724.
(2) Flourens, *Examen du livre de M. Darwin*, p. 65 ss.

sous une température très-élevée ; que, par suite du refroidissement graduel de la température, cette masse s'est condensée, puis divisée de manière à former les étoiles et les planètes. Laplace est l'auteur de cette théorie. Voici comment un membre de l'Institut, M. Babinet, la résume en quelques mots :

« La matière des soleils, et spécialement celle du nôtre, s'est agglomérée en vertu d'une moindre chaleur ou refroidissement qui a permis aux particules disséminées de se réunir en une vaste masse enveloppée d'une atmosphère qui était d'autant plus étendue que la chaleur primitive était plus grande. La condition de la formation du soleil semble ainsi être identique avec l'idée de refroidissement de l'espace céleste ; puisque si la chaleur, force essentiellement opposée à la condensation d'une masse gazeuse, n'eût pas été en faiblissant, on ne voit pas de raison d'admettre la condensation de la matière chaotique en soleil. Nous partirons donc avec Laplace d'un refroidissement graduel.

« En plaçant l'origine de nos déductions au moment où le soleil formait une vaste masse tournante, enveloppée d'une atmosphère que sa chaleur primitive maintenait très-compacte, on voit qu'à mesure que le refroidissement s'opèrera, cette atmosphère diminuera de hauteur et se rapprochera de la masse centrale.

« Tournant alors dans un cercle plus petit, elle devra aller plus vite, ainsi que l'exige la loi infaillible de la conservation du mouvement ; enfin il arrivera un moment où ce mouvement sera tellement rapide, qu'il contrebalancera la pesanteur dans l'équateur de la masse tournante, et qu'alors toutes les parties qui forment un anneau dans cet équateur, resteront suspendues et ne suivront pas le mouvement du reste de la masse.

« C'est ainsi, qu'aux distances où sont maintenant Saturne, Jupiter, la Terre, etc., le soleil, en se refroidissant,

a abandonné des bandes annulaires de vapeurs, lesquelles ont toutes gardé, dans le sens du zodiaque, le sens du mouvement primitif dirigé suivant l'équateur solaire, de l'occident à l'orient ; ce qui explique admirablement ce fait, si merveilleux, que toutes les planètes tournent dans le même sens autour du soleil, et à peu près dans le même plan, suivant la route que l'on appelle zodiaque, et qui traverse le ciel d'occident en orient.

« Une fois ces bandes circulaires abandonnées et suspendues par leur mouvement même, à diverses distances du soleil, la matière de chacune s'est, en vertu de l'attraction, réunie en une seule masse arrondie, et la planète a commencé d'exister sous une forme isolée à peu près semblable à ce qu'elle est maintenant.

« Il serait un peu long et assez difficile, sans l'aide de figures, de suivre Laplace dans ses déductions ultérieures ; il explique très-heureusement comment les planètes, ainsi formées, se sont mises à tourner sur elles-mêmes dans le sens de leur rotation autour du soleil, ce qui, après leur avoir donné leurs années, a fait leurs jours, et des jours d'autant plus courts, que la planète est plus grosse. De plus, et ceci est capital, à mesure que les planètes se sont refroidies, leur atmosphère a fait autour d'elles ce que celle du soleil a fait autour de cet astre, en donnant naissance aux planètes.

« L'atmosphère des planètes, en se contractant, est restée suspendue en anneaux circulaires qui, plus tard, ont produit leurs lunes ou satellites, qu'on voit tourner autour de la terre, de Jupiter, de Saturne, d'Uranus et de Neptune. Enfin le système solaire nous offre un exemple de ces anneaux qui se formaient autour des planètes ; car Saturne, indépendamment de huit lunes, ou satellites, possède toujours un anneau ou plutôt un ensemble de trois anneaux

qui ne se sont point encore brisés pour former d'autres satellites à la planète (1). »

Ce système est assurément très-beau, très-régulier, il a l'avantage d'expliquer beaucoup de faits, mais ce n'est après tout qu'une hypothèse, et une hypothèse qui est loin d'être sans difficultés (2). Au surplus, rien n'est plus facile que de renvoyer toute cette formation, supposé qu'on l'admette, dans la période antéhistorique. Entre la création de la matière et l'œuvre des six jours, il y a un intervalle que l'on peut supposer aussi long que l'on voudra, puisque la lettre du récit ne détermine rien à cet égard (3). Que Messieurs les astronomes prennent là, s'ils le veulent, les siècles dont ils ont besoin pour leurs savantes constructions.

Ils nous permettront toutefois de penser que l'auteur de la nature a pu agir d'une manière plus simple, nous serions presque tenté de dire plus digne de sa puissance et de sa majesté. Dès lors que l'on admet l'acte créateur, pourquoi l'amoindrir? Sans doute, Dieu aurait-pu créer les éléments des choses, puis les abandonner à l'action des lois établies par sa sagesse et qui auraient déterminé leur développement progressif, en dehors de toute intervention nouvelle et spéciale de la cause première. Mais il a pu agir aussi autrement. Et de fait, l'homme n'a pas été créé à l'état d'embryon : il s'est trouvé de suite à l'âge adulte, capable de se suffire à lui-même et de se reproduire. Il faut en dire autant des animaux et des plantes. Par conséquent, dans le règne animal et dans le règne végétal, le développement qui résulte d'ordinaire de l'action lente et continue des causes naturelles, a été produit pour la première fois en un instant et d'une manière immédiate par l'action créatrice.

(1) *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1855.
(2) V. Reusch, *Bibel und Natur*, p. 153 ss.
(3) V. *Revue*, t. VIII, p. 408 ss.

Pourquoi ne dirait-on pas la même chose du soleil, des étoiles, des planètes? Les théories ingénieuses des astronomes établissent tout au plus comment les choses ont pu, ou auraient pu se passer à l'origine. Leur nature purement hypothétique permet de leur opposer d'autres hypothèses et d'autres conjectures : à plus forte raison ne peuvent-elles prévaloir contre des données historiques, telles que celles de la Genèse, si tant est qu'elles leur soient contraires.

Il n'y a pas plus à s'embarrasser d'une autre difficulté tirée du temps que la lumière met à parcourir l'espace. D'après les lois ordinaires (1), les étoiles les plus rapprochées de la terre n'y seraient devenues visibles qu'au bout de huit à douze ans, les étoiles de douzième grandeur après des milliers d'années, les nébuleuses enfin et celles qui composent la voie lactée après des millions d'années.

Ces calculs, dont il serait possible de contester la justesse, puisque nous manquons de données pour apprécier la vitesse de la lumière en dehors de notre sphère immédiate d'observation (2), ces calculs, dis-je, n'ont rien qui implique une opposition réelle avec le récit génésiaque. Car, dit un savant anglais (3), pourquoi Dieu n'aurait-il point pu créer les étoiles avec leurs rayons lumineux prolongés jusqu'au point le plus extrême? Pour quiconque croit à la création, il n'y a rien là que de naturel et de probable. De cette manière, tous les corps célestes auront été immédiatement visibles sur notre globe. Si l'on admet la théorie de Laplace, et qu'on renvoie à la période antéhistorique le procès qu'elle implique, la chose est tout aussi simple : on peut

(1) On sait que la vitesse de la lumière est de 310,200 kilomètres par seconde.

(2) V. dans l'abbé Sorignet, p. 171 ss. le résumé des travaux de MM. Auguste Comte et Aubé sur les données de ce problème.

(3) C. B. *Geology, etc.* p. III, cité par Reusch, p. 153.

prendre, non-seulement le temps nécessaire à la formation des astres, mais encore celui qui s'est écoulé avant que leurs rayons lumineux eussent traversé l'espace.

Les autres difficultés astronomiques, création de la lumière placée avant celle des astres, primauté du soleil et de la lune entre tous les corps célestes, ont été suffisamment résolues dans les articles précédents (1) pour que nous n'ayons pas à y revenir.

X.

Aucune science n'a été plus fertile en hypothèses que la géologie (2). Le temps a fait justice d'un bon nombre d'entre elles, mais la science est encore loin d'être constituée sur des bases solides et définitives. Quoi qu'il en soit, rien dans son état présent ne peut nous créer des difficultés réelles, et l'on peut affirmer qu'il en sera de même par la suite, du moins pour ce qui concerne les résultats bien et dûment acquis par la méthode expérimentale.

Les géologues s'accordent à reconnaître dans l'écorce de notre globe des formations ignées et des formations aqueuses : ils discutent seulement sur l'action plus ou moins étendue de ces deux ordres de causes (3). C'est là un débat qui n'intéresse en rien la théologie. Laissons Pluto-

(1) V. *Revue*, t. VIII, p. 204 ss., 516 s. ; t. IX, p. 141 s.

(2) Cuvier disait déjà, en 1806, dans un rapport à l'Institut de France : « Faute de poser la première base de la géologie dans la recherche exacte des faits, on a changé cette science en un tissu d'hypothèses et de conjectures tellement vaines, et qui se sont tellement combattues les unes les autres, qu'il est devenu presque impossible de prononcer son nom sans exciter le rire. Le nombre de systèmes s'est tellement augmenté, qu'il y en a aujourd'hui plus de quatre-vingts. Ces châteaux aériens disparaissent comme de vaines apparences. » (Cité par le R. P. Laurent, *Études*, p. 20.) On peut voir, dans l'estimable ouvrage de M. l'abbé Sorignet, une histoire complète et une appréciation de tous ces systèmes. (Sorignet, *Cosmogonie*, p. 1-216.)

(3) Reusch, 169 ss.

niens et Neptuniens discuter en paix leurs hypothèses, et gardons-nous d'intervenir, au nom de la Bible, dans une question où elle est étrangère. En effet, la Bible ne dit qu'une seule chose : au moment où commencent les six jours génésiaques, notre globe était enseveli sous les eaux. Or cette donnée unique, encore une fois, est compatible avec tous les systèmes géologiques, puisque tous reconnaissent des terrains d'origine neptunienne. Si l'on prétend après cela que le feu a joué un rôle plus ou moins considérable et plus ou moins long, si l'on veut que les deux causes aient alterné ou agi simultanément pendant des centaines ou des milliers de siècles, cela n'est en rien contraire au récit de la création. Il y a place pour tout dans la période antéhistorique.

Nous sommes donc ici complètement désintéressés. Nous pouvons assister d'une manière indifférente à des discussions qui ne nous touchent pas : nous pouvons et nous devons laisser la science achever en paix son œuvre, d'après ses procédés et sa méthode, sans limiter en rien sa liberté.

Cependant, il y a une observation à faire. C'est qu'ici les inductions de la science ne dépassent point les limites d'une simple possibilité. Elles établissent comment les choses ont pu se passer, en supposant que Dieu ait simplement créé la matière, fixé les lois qui la régissent, et abandonné à l'action lente et continue de ces mêmes lois tout le développement ultérieur. Mais on voudra bien convenir du moins que Dieu a pu créer la terre tout d'un coup avec sa configuration actuelle, sauf les détails qui manifestent une origine particulière, comme les fossiles, et peut-être aussi certaines autres formations que la géologie déterminera par des indices certains. Pour le reste, encore une fois, l'acte créateur explique tout : l'idée de création étant reçue, il n'y a pas de raison pour admettre un long procès où les forces de la nature sont seules en jeu ; du moins cela n'est

en aucune façon nécessaire, et dès lors il ne peut résulter de là une difficulté quelconque contre le récit mosaïque. Nous nous associons volontiers ici aux réflexions d'un auteur dont nous avons le regret de ne point approuver toujours la méthode et les idées. « La nature n'a point agi par elle-même, dit-il, elle a obéi à la voix de son Créateur. Les actes de chaque jour, à partir de la création du ciel et de la terre, jusqu'à celle de l'homme, ont tous été accomplis en dehors des lois qui régissent aujourd'hui le monde physique. Ainsi, tous les êtres du règne végétal et du règne animal ont été créés à l'état de développement parfait; les végétaux, les plantes, les arbres n'ont pas été créés à l'état de graine, ou de germe, ou de rejeton, mais dans leur développement complet, propre à produire des semences et à porter des fruits. Les animaux de chaque espèce, quadrupèdes, reptiles, poissons, oiseaux, tous ont été créés dans un état de formation et de croissance assez avancée pour qu'ils pussent se reproduire immédiatement. L'homme lui-même, Dieu l'a créé dans la plénitude de l'âge, dans l'entier exercice de ses facultés physiques, intellectuelles et morales. Mais s'il en est ainsi des végétaux, des animaux, et enfin de l'homme, ce prototype du monde créé, pourquoi en serait-il autrement de la terre, du ciel, des astres, de la mer, des montagnes, etc.? Pourquoi Dieu aurait-il eu besoin d'un temps plus long, de siècles indéfinis pour les former? Assurément, dès lors que tout ici est miraculeux, le prodige ne sera pas plus grand d'un côté que de l'autre (1). »

La paléontologie semble fournir des indices plus positifs pour déterminer l'antiquité des couches diverses qui composent l'enveloppe extérieure de notre globe. Il y a là

(1) Le R. P. Laurent, *la Cosmogonie de Moïse*, p. 314. V. aussi ces considérations parfaitement développées dans Reusch, p. 205 ss.

des végétaux dont l'espèce est aujourd'hui perdue, il y a tout un monde d'animaux aux formes étranges, fantastiques, débris d'une Flore et d'une Faune très-différentes de la Flore et de la Faune actuelles. Si l'on veut se faire une idée de ce monde antédiluvien, comme on l'appelle, on peut parcourir le livre de M. Louis Figuier qui a pour titre : *La Terre avant le déluge* (1). Étrange énigme qui longtemps encore servira d'exercice aux naturalistes ! Mais que feront pendant ce temps les théologiens ? Iront-ils s'évertuer à établir que toutes ces espèces, animales et végétales, appartiennent à la création des six jours ? C'est une thèse qui a été soutenue par un géologue anglais (2), par l'abbé Sorignet (3), et plus récemment par le R. P. Laurent (4). Si elle parvient à s'accréditer dans la science, l'accord de la paléontologie avec la Bible sera on ne peut plus facile à établir. Si les hommes spéciaux continuent à la repousser comme ils l'ont fait jusqu'à présent, laissons-les vider ensemble leur querelle et terminer une question qui est exclusivement de leur compétence. Notre tort est souvent dans ces occasions de faire du zèle apologétique, et de compromettre ainsi la cause que nous voulons défendre.

Que dirons-nous donc à ceux qui voient dans les fossiles les restes de vingt ou trente créations successives accumulées pendant une longue suite de siècles, dans un ordre tout différent de celui qu'indique Moïse (5) ? Ce sont là les prétentions de ceux qui n'admettent point l'opinion concordiste, assez peu accréditée jusqu'ici, comme nous venons

(1) Paris, Hachette, 1863. Le texte est accompagné d'un grand nombre de gravures.

(2) C. B., *Geology in its relation to revealed religion.* Dublin 1854.

(3) Op. cit.

(4) Op. cit.

(5) Reusch, p. 227. Cet auteur a traité la matière avec beaucoup de soin et d'une manière très-complète dans sa 22e et 23e leçons, p. 258-281.

de le dire. Nous ignorons ce que valent au juste ces prétentions, et comme théologiens nous n'avons pas à nous en occuper. Si réellement elles viennent à être justifiées par les progrès de la science, s'il est démontré qu'elles reposent sur des arguments positifs, alors nous aurons à établir leur accord avec le récit biblique de l'œuvre des six jours. Ce ne sera pas bien difficile. En effet, les termes si larges dans lesquels il est conçu permettent de sous-entendre bien des choses. Il y a une période antéhistorique indiquée sans aucun détail dans les deux premiers versets de la Genèse, où nous trouvons place pour toutes ces créations primitives, supposé que leur réalité soit établie.

Au point de vue théologique, il n'y a point de difficulté à faire valoir contre cette manière d'envisager les choses ; nous l'avons fait voir dans nos articles précédents. Il n'y en a pas non plus au point de vue paléontologique : la science trouve ainsi un cadre aussi vaste qu'elle le jugera nécessaire, et elle peut s'y mouvoir à l'aise.

Il y a cependant un fait qui viendrait déranger cette théorie, s'il était démontré : c'est la présence de fossiles humains, ou d'objets qui attestent l'industrie de l'homme, tels que les haches de silex ou de pierre, dans les terrains où se trouvent ensevelis les restes de cette Flore et de cette Faune appartenant à l'époque antéhistorique.

Mais toutes les découvertes de ce genre ont été jusqu'ici contestées, ou du moins on a prétendu que ce mélange, dû à des causes accidentelles, à un ébranlement de terrain, à une inondation, etc., ne démontre en aucune façon que l'homme ait été contemporain des espèces perdues (1).

(1) On s'est beaucoup occupé l'an dernier de la mâchoire humaine et des haches de silex trouvées par M. Boucher de Perthes, à Moulin-Quignon, près d'Abbeville. Plusieurs membres de l'Académie des sciences (séance du 18 mai 1863), M. de Quatrefages entre autres, soutenaient avec ardeur et non sans succès, à la suite d'un examen et d'une discussion sérieuse, que cette mâchoire et ces haches de silex étaient contem-

Après tant d'explorations, il n'est pas probable que l'on fasse des découvertes plus décisives. Mais si la science, appuyée sur des faits, se prononçait enfin d'une manière positive, nous aurions évidemment à tenir compte de son arrêt. En attendant, rien ne nous oblige à sortir de la position que j'ai essayé d'indiquer dans les pages précédentes. Laissons les géologues et les paléontologistes continuer leurs recherches sans nous en émouvoir, certains d'avance qu'elles tourneront au profit de la vérité.

poraines de la formation des terrains où elles avaient été trouvées. Mais un homme d'une grande autorité dans ces matières, M. Élie de Beaumont, détruisit en quelques mots toute leur argumentation. Voici comment M. l'abbé Moigno, dans son journal intitulé *les Mondes* (t. I, 21 mai 1863, p. 414), résume l'avis motivé de l'illustre géologue :

« Vous avez appelé diluvium le terrain de Moulin-Quignon, et cependant, dans ma conviction, ce terrain n'est pas un diluvium, ce n'est pas même un terrain d'alluvion résultant de l'atterrissement des fleuves ; c'est simplement un terrain meuble des pentes entraîné par les pluies torrentielles d'un de ces orages extraordinaires qui se produisent à époques très-distantes, de mille ans en mille ans, et dont l'histoire garde un vague souvenir. L'état de conservation de la mâchoire trouvée par M. Boucher de Perthes, et qui contraste avec l'état des os vraiment fossiles d'éléphants, de rhinocéros, d'ours mêlés aux haches ou autres animaux disparus, s'accorde parfaitement avec la nature de ces terrains meubles. La grande inondation, en renversant et entraînant un atelier de fabrication de haches en pierre ; en enlevant à quelque tombe les os d'un des aborigènes ; en creusant plus profondément et mettant à nu pour les emporter à leur tour des os fossiles d'animaux antédiluviens, rend parfaitement compte de tous les faits observés, sans qu'il soit nullement nécessaire de recourir à une prétendue contemporanéité des êtres humains et non humains trouvés ensemble dans ces terrains de transport. L'homme dont la mâchoire est apparue à Abbeville, n'est donc pas un homme antédiluvien ou fossile, c'est tout au plus un homme appartenant à l'âge de pierre et ne remontant pas au delà de la période actuelle. Ce n'est pas d'aujourd'hui, ajoute M. Élie de Beaumont, que datent les convictions que j'exprime sur la nature des terrains de Moulin-Quignon. Dans la grande carte géologique que nous avons rédigée, Dufrénoy et moi, et qui figurait à l'exposition universelle de 1855, ces terrains sont figurés comme terrains meubles; on les retrouve sous la même rubrique dans la carte géologique du Pas-de-Calais. » Dire la sensation produite par le langage si convaincu de M. Élie de Beaumont, la plus grande autorité géologique de France, ajoute M. Moigno, serait impossible.

XI.

Reste un dernier point de contact avec la science de la nature : l'unité de l'espèce humaine, si clairement affirmée dans la Genèse. Eh bien ! cette unité, non-seulement le sentiment du genre humain la proclame, mais la science, appuyée sur l'observation, la constate d'une manière irréfragable.

Buffon définissait déjà l'espèce *une succession constante d'individus semblables et qui se reproduisent* (1). C'est l'idée qu'en donnent Linné, Laurent de Jussieu, de Candolle, de Blainville (2).

M. Flourens s'est livré, sur ce point de physiologie, à des expériences décisives, qu'il résume ainsi lui-même dans son dernier ouvrage :

« Mes expériences sur les *métis,* persévéramment poursuivies, nous donnent les caractères précis de l'*espèce* et du *genre.*

« Le caractère de l'*espèce* est la *fécondité continue.*

« Le caractère du *genre* est la *fécondité bornée.*

« On a déjà des *métis* de plusieurs espèces. On sait que les espèces du cheval, de l'âne, du zèbre, de l'hémione, peuvent se mêler et produire ensemble ; celles du loup, du chien, du chacal, se mêlent et produisent aussi, comme on vient de voir ; il en est de même de celles de la chèvre et de la brebis, de la vache et du bison, du bouc et du bélier. Le tigre et le lion ont produit à Londres, fait remarquable et qui renverse ce principe que l'on s'était trop hâté de poser, savoir, que pour que le croisement de deux espèces

(1) Ant. *Espèce*, dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.

(2) V. les citations dans le remarquable *Traité d'Anthropologie physiologique et philosophique* du docteur Frédault (Paris 1863), p. 29-32.

fût fécond, il fallait au moins que l'une d'elles fût domestique.

« Rien de ce qu'on a dit sur les prétendus *métis* de chien et de renard, de chien et d'hyène, de lièvre et de lapin, à plus forte raison, de taureau et de jument ou de cheval et de vache, n'est prouvé. J'ai souvent tenté, et quelquefois obtenu l'union de ces animaux; jamais elle n'a été féconde.

« On connaît, dans la classe des oiseaux, les unions croisées de plusieurs espèces: du serin avec le chardonneret, avec la linotte, avec le verdier, etc., des faisans dorés, argentés et communs, soit entre eux, soit avec la poule, etc., etc.

« Je donne au produit des unions croisées le nom de *métis*, parce que le *métis* me paraît fait, par moitié, de chacune des deux espèces productrices.

« Le *métis* du chacal et du chien tient à peu près également du chacal et du chien. Il a les oreilles droites, la queue pendante; il n'aboie pas : il est aussi chacal que chien.

« Voilà pour la première génération. Je continue à unir, de génération en génération, les produits successifs avec l'une des deux espèces productrices, avec celle du chien, par exemple.

« Le *métis* de seconde génération n'aboie pas encore; mais il a déjà les oreilles pendantes par le bout; il est moins sauvage.

« Le *métis* de la troisième génération aboie; il a les oreilles pendantes, la queue relevée; il n'est plus sauvage.

« Le *métis* de la quatrième génération est tout-à-fait chien.

« Quatre générations m'ont donc suffi pour ramener l'un des deux types primitifs, le type chien; et quatre généra-

tions me suffisent de même pour ramener l'autre type, le type chacal.

« Linné disait avec une sagacité profonde : *Naturæ opus est semper species et genus ; culturæ sæpius varietas; artis et naturæ classis et ordo.*

« En effet, l'*espèce* et le *genre* sont toujours l'œuvre de la nature ; la *variété* est souvent l'œuvre de la culture ; et la *classe* et l'*ordre* sont à la fois l'œuvre de l'art et de la nature : de la *nature* qui donne aux espèces les ressemblances et les apparences, et de l'*art* qui les juge et les apprécie.

« Au milieu de tous les autres *groupes* de la méthode, l'*espèce* et le *genre* se distinguent en ce qu'ils ne se fondent pas seulement sur la *comparaison des ressemblances*, mais sur des rapports directs et effectifs de *génération* et de *fécondité*...

« Il y a deux sortes de fécondité : une *fécondité continue;* c'est le caractère de l'*espèce*. Toutes les variétés de chevaux, de brebis, de chèvres, etc., se mêlent et produisent ensemble avec une fécondité continue.

« Et il y a une *fécondité bornée ;* c'est le caractère du *genre*. Si deux espèces distinctes, le chien et le chacal, le loup et le chien, le bélier et le bouc, l'âne et le cheval, etc., se mêlent ensemble, ils produisent des individus bientôt inféconds, ce qui fait qu'il ne s'établit jamais d'espèce *intermédiaire* durable. On unit le cheval et l'âne depuis des siècles, mais le mulet et la mule ne donnent point d'espèce *intermédiaire;* on unit depuis des siècles les espèces du bouc et du bélier ; ils produisent des métis, mais ces métis n'ont pas donné d'espèce intermédiaire.

« On cherchait le caractère du *genre;* où le trouver? Il est dans les deux fécondités distinctes.

« La fécondité *continue* donne l'espèce ; la fécondité *bornée* donne le genre (1). »

(1) Flourens, *Examen du livre de M. Darwin*, p. 108 ss.

La conclusion de tout ceci, c'est que les races humaines répandues dans le monde entier, quelque diversifiées qu'elles puissent être sous le rapport des caractères extérieurs et accidentels, ne constituent cependant qu'une seule et même espèce. En effet, elles peuvent s'unir entre elles, et leur union est toujours féconde, et elle l'est d'une manière continue. C'est un fait trop patent pour qu'il soit possible de le révoquer en doute; il se reproduit en Amérique, depuis trois siècles et plus, dans des proportions immenses. Quant aux variétés dans l'espèce humaine et aux causes génératrices de ces variétés, la question a été très-bien résumée, au point de vue physiologique et philosophique, par le Dr Frédault (1). Nous devons nous contenter de renvoyer à son livre et à quelques autres où l'on trouvera, si on le veut, des développements plus considérables (2).

Terminons par une remarque empruntée à un homme spécial, et qui est applicable à tous les cas du même genre : c'est que, parmi les savants qui ont nié l'unité de l'espèce humaine, aucun ne s'est occupé sérieusement de l'étude des espèces soit animales, soit végétales, considérées comme types primitifs.

M. Godron (c'est lui qui nous fournit cette observation) leur oppose des noms tels que ceux de Buffon, Camper, J. Hünter, Blumenbach, Forster, G. Cuvier, Weber, Tiedemann, Prichard, Al. de Humboldt, J. Müller, Flourens, Serres, de Quatrefages, etc.

Puis il ajoute : « Il est remarquable que dans une question scientifique difficile et chaudement controversée, un ensemble d'hommes aussi illustres et aussi spéciaux par la nature de leurs études, se prononcent unanimement en fa-

(1) *Traité d'Anthropologie*, p. 65-102.

(2) *Unité de l'espèce humaine*, par M. de Quatrefages. Paris, 1861. — *De l'unité des races humaines d'après les données de la psychologie et de la physiologie*, par M. Ladevi-Roche. Paris, 1862.

veur de la doctrine de l'unité primitive du genre humain ; et si nous n'en sommes plus aujourd'hui à considérer une question comme définitivement résolue lorsqu'elle est tranchée par les maîtres de la science, il nous semble toutefois que leur accord constitue déjà une présomption grave en faveur de leur doctrine, et qu'il y aurait une témérité presque juvénile à les accuser d'erreur, sans avoir étudié à fond cette question difficile (1). »

C'est un avis dont les demi-savants et les *dilettanti* feraient bien de profiter. La science profane y gagnerait, et la théologie rencontrerait sur sa route beaucoup moins de ces tentatives qui ont pour but d'établir une contradiction entre l'enseignement de nos Livres saints et les investigations de la science.

E. Hautcœur.

(1) M. Godron, *de l'Espèce et des races dans les êtres organisés, et spécialement de l'unité de l'espèce humaine* (Paris, 1859, 2 vol. in-8°), t. II, p. 370, cité par le docteur Frédault, *op. cit.* p. 73 s.

DE L'ÉLECTION DU SOUVERAIN-PONTIFE

et des conditions requises

POUR QU'ELLE SOIT LÉGITIME.

—

Premier article.

—

Dans la prévision d'une vacance du Saint-Siége, qui sera, nous l'espérons, bien éloignée, quelques esprits ont émis récemment des idées plus qu'étranges, et qui pourraient devenir un danger, si elles étaient prises au sérieux. On ne concevrait pas que de telles aberrations aient pu se produire, si l'on ne savait à quel point certains hommes de notre époque, distingués d'ailleurs à bien des titres, se trouvent arriérés dans l'étude qui importe le plus à l'humanité, celle de la science sacrée. Heureusement qu'il suffit ici du plus simple exposé de l'enseignement catholique, pour démasquer l'erreur et déjouer toute sinistre tentative. Portons la lumière de cet enseignement sur les points qui résument l'essentiel de la question, savoir: 1° pouvoir du Souverain-Pontife de déterminer par qui et avec quelles formalités doit se faire l'élection de ses successeurs; 2° en vertu de quel droit et depuis quelle époque cette élection appartient-elle exclusivement aux Cardinaux; 3° quelle est, pendant la vacance du Siége, l'étendue de leur juridiction; 4° forme prescrite pour le Conclave.

§ I.

Au Souverain-Pontife appartient le pouvoir de déterminer par qui, et dans quelle forme, doit être faite l'élection de ses successeurs.

1° Il est certain et hors de controverse, que le mode de cette élection n'a pas été déterminé par Jésus-Christ lui-même. Ni les saintes Écritures, ni la tradition ne renferment aucune trace du divin décret qui aurait statué en cette matière. D'autre part, la forme de cette élection a varié : c'est un fait attesté par l'histoire, et ce fait n'aurait pu se produire si le divin Sauveur lui-même avait révélé et commandé une règle à suivre sous peine de nullité. De là, ce point de départ unanime de tous les théologiens orthodoxes, que Jésus-Christ a laissé à son Église le soin et le pouvoir de dresser la charte de cette importante élection. « Le mode d'élire le Pape, dit Suarez, n'a pas été prescrit par le Christ Notre Seigneur ; il l'a confié à l'Église. Il est certain que ce mode a varié : or, s'il eût été prescrit par Jésus-Christ, il n'y en aurait jamais eu qu'un seul dans l'Église, et toujours le même. » (*De Fide*, disput. 10, sect. 4, n. 6, page 309, tome XII, édition Vivès, Paris 1858.) On peut voir, sur le même sujet, le cardinal Petra (tome IV, *Commentaire sur la cinquième Constitution de Clément VI*, n. 35).

2° *En laissant ce pouvoir à son Église, sans désigner par qui il devait être exercé, Jésus-Christ l'a par cela même confié au Souverain-Pontife.* — Que Jésus-Christ ait investi le Pontife romain, dans la personne de saint Pierre, du *plein pouvoir de gouverner l'Église universelle*, c'est un article de foi, expressément défini par le concile œcuménique de Florence. Cette plénitude de pouvoir est proclamée aussi par le concile œcuménique de Trente, qui l'appelle *autorité souveraine* ou *suprême* (supremam potestatem) *sur toute l'Église*. Un tel

pouvoir du Pape renferme évidemment celui de prescrire la manière d'élire ses successeurs, et de frapper de nullité toute élection dépourvue des conditions par lui exigées. Car la forme requise pour la validité de l'élection des Papes n'ayant pas été réglée et révélée par le divin Sauveur, il est nécessaire au bon gouvernement de l'Église que quelqu'un puisse la déterminer, sans quoi on ne saurait jamais si le Pape est légitime. Contester au Souverain-Pontife ce pouvoir, serait par là même lui dénier le pouvoir *plein*, *souverain*, *suprême*, de gouverner l'Église universelle ; il lui manquerait une portion importante de ce pouvoir; cette portion aurait été confiée à d'autres. Donc, point de milieu : ou il faut dire que le Pontife romain n'a pas le *plein pouvoir de gouverner l'Église*, ce qui est hérétique : ou il faut confesser qu'il a aussi le pouvoir de statuer par qui et avec quelles formalités ses successeurs doivent être élus, et de rendre nulles les élections accomplies contrairement à ses décrets.

Autre preuve. Si le Pape n'était pas réellement investi de ce pouvoir, à qui appartiendrait-il? On ne peut pas supposer que Jésus-Christ l'ait confié à tous les membres de l'Église, y compris les laïques ; en d'autres termes qu'il l'ait subordonné au suffrage universel. S'il en était ainsi, le suffrage universel n'ayant jamais été pratiqué, il faudrait dire que l'Église n'a plus eu de chef légitime à partir de saint Pierre, qu'elle n'a plus été la véritable Église de Jésus-Christ, que les portes de l'enfer ont prévalu contre elle dès le commencement, et que les promesses immortelles du divin Sauveur ne se sont point réalisées. D'ailleurs, en requérant le suffrage universel pour régler la manière d'élire les Papes, le divin Sauveur aurait imposé une condition moralement impossible, inconciliable par conséquent avec la sagesse divine. Le pouvoir de statuer sur cette élection n'appartient donc pas aux laïques, ni même aux clercs non préposés au

gouvernement de l'Église. Reste l'hypothèse que Jésus-Christ l'ait confiée aux évêques pris collectivement, en d'autres termes au concile œcuménique ; mais elle n'est pas plus admissible. Aucun décret des conciles généraux ne peut avoir force de loi, si le Pape ne le confirme. C'est encore là un dogme catholique. Il est donc certain que le Concile ne peut rien en cette matière que dépendamment du Pape. D'autre part, la pratique de l'Église prouve que le Pape peut statuer sans le concile œcuménique. De fait, pendant bien des siècles, les conciles généraux n'ont rien décrété sur ce point, et les Papes, au contraire, l'ont réglé et déterminé en dehors des conciles généraux. Si le Souverain-Pontife n'avait pas eu ce pouvoir, pendant de longs siècles la validité de l'élection des Papes serait restée incertaine; attendu que Jésus-Christ n'en aurait pas réglé lui-même les conditions, que le Pape n'aurait pas pu les régler seul, et que le concours nécessaire des conciles œcuméniques aurait fait défaut. La conséquence est inadmissible; donc, le principe l'est aussi. On peut resserrer ainsi l'argument : Jésus-Christ a confié à quelqu'un dans l'Église le pouvoir de régler la manière d'élire les Papes ; il ne l'a point confié à tous les membres de l'Église ; il ne l'a pas confié non plus à l'action collective des évêques. Donc, il l'a confié au Pontife romain, à celui-là même qu'il a établi chef suprême de son Église, avec une *pleine puissance* de la gouverner.

Autre preuve : la pratique de l'Église. En fait, l'Église a procédé en cette matière d'après les décrets des Papes. Avant que des conciles œcuméniques aient confirmé ces décrets, ils avaient déjà longtemps servi de règle ; et d'autres décrets pontificaux, postérieurs aux dernières lois des conciles œcuméniques, ont été reconnus et suivis en pratique comme également obligatoires, comme ayant la même autorité. Cette pratique de l'Église présuppose la croyance que le Pontife romain a réellement reçue de Jésus-Christ

l'autorité en cette matière, et la croyance de l'Église ne peut jamais être une erreur.

Autre preuve : le consentement commun des docteurs catholiques. — Suarez s'exprime ainsi : « Ad Sedem Apostolicam præcipue spectat præscribere et ordinare modum eligendi Summum Pontificem..... Probaturque *primo :* quia modus eligendi Pontificem qui nunc est in Ecclesia, præcipue fundatur in legibus et statutis ipsorum Pontificum ; ergo ipse usus Ecclesiæ docet hoc pertinere ad summum Pontificem. *Secundo*, cum Papa sit Ecclesiæ caput, in eo est suprema potestas gubernandi Ecclesiam. Ad eum ergo spectat providere in rebus maxime necessariis. Una vero ex his, et gravissima, est electio Summi Pontificis ; ergo, etc. *Tertio*, quia vix alia ratione potuisset continuari legitima successio Pontificum ab initio Ecclesiæ usque ad hoc tempus. Nam si solus Pontifex non potuisset modum electionis præscribere, pertinuisset hoc ad universam Ecclesiam, seu concilium generale. Nunquam autem per longam annorum seriem quidquam est de hac re statutum aut ordinatum in conciliis generalibus. Signum ergo est a principio Pontifices Summos auctoritate propria statuisse modum electionis, qui pro ratione aut necessitate temporum retentus fuerit, vel eadem auctoritate mutatus ; tandemque permanserit is qui nunc viget in Ecclesia, atque in conciliis generalibus est confirmatus, duobus videlicet Lateranensibus sub Nicolao I et Alexandro III, et in Lugdunensi uno, alteroque Viennensi. » (*De Fide*, disput. 10, sect. 4, n. XI.) Suarez se fait cette objection : « Si hæc potestas apud Pontificem resideret, posset utique nunc sua auctoritate hunc eligendi ritum abrogare, et novum introducere. » Et il la résout ainsi : « Respondeo, non videri dubium quin possit Papa modum eligendi, qui nunc viget in Ecclesia, mutare... Quia non est minor potestas hodie in Pontificibus quam fuerit in antiquioribus ; ergo, sicut illi mutarunt antiquam eli-

gendi formam, ita et hi mutare poterunt. Item forma hæc sive modus eligendi non est divini juris, ut ostensum est ; ergo positivi. Potest autem Papa mutare omne positivum jus. » (Ibidem, n. 12 et 13.)

Le dominicain Passerini, dans son *Traité de l'Élection du Souverain-Pontife*, enseigne la même doctrine : « Certum mihi est, dit-il, quod potestas dirigendi electionem Summi Pontificis est in eodem Summo Pontifice principaliter, et ita ut ad ipsum spectet, nedum præscribere locum, tempus et formam eligendi, sed determinare personas quibus hæc electio conveniat. Et ita quod, licet ex divina institutione jus eligendi Pontificem sit in Ecclesia, nihilominus determinatio modi et formæ exercendi hujus juris est Pontifici commissa, cui etiam competit decernere a quibus Pontifex sit eligendus, et secundum quod sibi bene visum fuerit dirigere per suas leges hujusmodi electionem. » Après avoir cité à l'appui Suarez et six autres auteurs, Passerini continue ainsi : « Quod evidens est, primo ex usu. Nam Symmachus, Nicolaus II, Alexander III, Gregorius X, Clemens V, Clemens VI, Julius II, Paulus IV, Pius IV, Gregorius XV, et Urbanus VIII pontifices, per suas constitutiones plura statuerunt in electione Summi Pontificis observanda. Tum quia Pontifex habet universalem totius Ecclesiæ curam, ad eumque spectat eidem Ecclesiæ in necessariis providere : unum vero ex necessariis est electio Summi Pontificis. Tum tertio quia aliter maxima inconvenientia sequerentur, et legitima Pontificum successio fuisset interrupta, et schismata superinundassent, nisi Pontifices suis legibus electionem hujusmodi direxissent. Tum quarto ; nam Christus qui Petro et suis successoribus totam Ecclesiam commendavit, hanc facultatem præcipue concessit, ut successionis legitimæ in officio pontificatus curam haberent, et invigilarent ad hoc ut secure et breviter Ecclesiæ viduatæ de legitimo sponso provideretur. Unde indubitatum est, quod Pontificis

Summi est, suorum successorum electionem dirigere, et prout Ecclesiæ bono videt esse necessarium, formam ab Ecclesia in successorum electionibus servandam præscribere, et vel antiquam formam tollere, vel mutare, vel illi superaddere. » (*Tractatus de Electione Summi Pontificis*, quæstione 4, n. 14, pag. 7, edit. Rom. 1670.)

On trouvera le même enseignement dans Camarda, évêque de Riéti, de l'ordre de Saint-Dominique. Son ouvrage est intitulé : *Constitutionum Apostolicarum una cum Cæremoniali Gregoriano, de pertinentibus ad electionem Papæ... Reate* 1737. (Voir en particulier *dissertatio quarta*, pag. 107.)

Le passage suivant, où le cardinal Petra dit expressément que c'est là le sentiment commun des docteurs catholiques, *receptissima sententia*, nous dispensera de multiplier les citations : « Non est autem cur dubitandum sit, an... Summi Ecclesiæ Præsules suam potestatem explicare valeant in hac constituenda forma Pontificiæ electionis, etiam cum decreto *irritanti*. Quippe cum Christus Dominus jus collativum Papalis dignitatis reliquerit in Ecclesia, nec certæ formæ, nec determinatis personis affixum, reliquum est quod ejusdem Vicarius in terris possit eam regulare et præscribere, et secundum temporum vicissitudines variare ; ita tamen quod ab Ecclesia eam non abstrahat, puta laicis committendo, vel in quemcumque modum qui in manifestum Ecclesiæ totius detrimentum et perniciem vergeret. Quapropter varie et pluries mutatus fuit mos eligendi Pontifices, Apostolica interveniente auctoritate... Atque tandem *est receptissima sententia*, etiam ab his qui Papam successorem eligere sibi non posse autumant. » (Tome 4, commentaire sur la 5e constitution de Clément VI, n. 35.)

3° *Le pouvoir papal en cette matière ne s'étend pas aux décrets qui seraient manifestement préjudiciables à l'Église ; mais à cause du privilége de l'infaillibilité, il ne peut pas arriver qu'aucun Pape publie jamais de pareils décrets.* — Il répugne

que le divin Sauveur ait conféré à son Vicaire en terre un pouvoir destructif de l'Église. Toute puissance papale est, selon l'adage des théologiens, *in ædificationem, non in destructionem*. Nous venons de voir que le cardinal Petra, tout en affirmant le pouvoir du Pape de régler le mode d'élection de ses successeurs, y met cette limite : *Néanmoins le Souverain-Pontife ne peut pas transporter hors de l'Église le droit de faire cette élection, en l'attribuant, par exemple, à des laïques, ou en décrétant un mode d'élection qui tourne manifestement au détriment et à la ruine de l'Église.* On trouvera la même restriction dans les autres théologiens qui ont traité cette matière. Mais s'ensuit-il que, quand un Pape a publié des décrets relatifs au mode d'élection de ses successeurs, il y ait lieu à examiner s'ils sont illégitimes et nuls, pour avoir dépassé la limite en question, et statué au préjudice de l'Église ? Non, parce que le cas de décrets nuisibles à l'Église, en cette matière, ne saurait arriver.

En effet, le Souverain-Pontife n'est pas seulement infaillible en définissant le dogme *ex cathedra*. Il l'est, en outre, dans la *discipline universelle*, en ce sens qu'il ne peut jamais sanctionner pour toute l'Église une loi disciplinaire moralement mauvaise, ou qui de sa nature, et dans des circonstances données, entraînerait la ruine des âmes, le dépérissement de l'Église. En portant une loi de discipline universelle, le Pape déclare par là même et définit implicitement, qu'elle est bonne en soi et utile à l'Église dans les circonstances présentes. Errer en cette déclaration, ce serait errer sur le dogme. En sorte que l'infaillibilité en matière dogmatique implique nécessairement l'infaillibilité dans la discipline générale dans le sens expliqué. Une fois ce principe admis, comment ne pas étendre l'infaillibilité aux décrets pontificaux qui règlent la manière d'élire les Papes ? Évidemment, ces décrets intéressent toute l'Église, puisqu'il s'agit de l'élection légitime de son chef. Ils sont incontestablement

des lois de *discipline générale*. Il est donc impossible qu'un Pape y formule jamais ce qui, relativement aux circonstances, serait moralement mauvais ou préjudiciable à l'Église.

4° *La controverse si le Pape peut nommer lui-même son successeur, est pratiquement sans utilité.*—On peut la voir assez longuement discutée dans Suarez (*De Fide*, disp. 10, sect. 4, n. 14 ss.) ; dans Passerini (*Tractatus de electione Summi Pontificis*, q. 4, p. 4-18), et dans l'ouvrage cité de Camarda (p. 93-99). Le cardinal Petra l'expose ainsi : « Descendus dans cette arène, les docteurs se partagent en trois camps, et se combattent chaleureusement. Les uns soutiennent que le Pape peut toujours se donner un successeur : d'autres prétendent qu'il ne le peut en aucun cas. Enfin il en est qui, tenant une ligne intermédiaire, enseignent qu'il le peut exceptionnellement pour cause d'urgente nécessité ou d'une notable utilité de l'Église, mais non ordinairement, *non vero per modum ordinarium.* » (Tome 4, commentaire sur la 5e constitution de Clément VI, n. 5.) Suarez est pour le dernier de ces trois sentiments. (*Loc. cit.*, n. 16.)

Nous disons que cette controverse est pratiquement sans utilité. Car, s'il est préjudiciable à l'Église que le Pape nomme son successeur, il ne peut pas arriver qu'un Pape s'arroge cette nomination. Dans cette hypothèse, le décret par lequel un Pape enjoindrait de reconnaître pour son successeur celui qu'il aurait désigné, serait mauvais, et par conséquent une erreur en matière de discipline générale ; erreur inconciliable avec le privilége de l'infaillibilité dont il est revêtu, comme nous l'avons dit plus haut. D'autre part, si le Pape venait à nommer son successeur, à cause de cette même infaillibilité en matière de discipline générale, on devrait conclure qu'il en a le droit et que ce pouvoir n'est pas *in destructionem*, mais *in ædificationem*. En d'autres termes, si le Pape n'a pas ce pouvoir, il ne peut pas arriver

qu'il se l'attribue. S'il se l'attribuait, ce serait une preuve qu'il l'a. Nous avons contre tout faux-pas du Saint-Siége en cette matière, la même garantie qui assure son infaillibilité dans les définitions *ex cathedra*, la promesse et l'action invisible de Notre divin Sauveur Jésus-Christ, auquel soit gloire et honneur dans tous les siècles, pour cette admirable constitution de son Église !

Concluons. La thèse fondamentale du pouvoir législatif du Saint-Siége en ce qui concerne la manière d'élire les Papes, n'est pas une simple opinion, mais un dogme certain. La proposition qui le nierait serait téméraire, erronée, tendant au schisme et à l'hérésie. Les lois qui règlent le mode de cette élection, soit celles que les Papes ont publiées seuls, soit celles qu'ils ont publiées avec le concours des conciles œcuméniques, sont et demeurent obligatoires, tant que le Saint-Siége ne les a point abrogées ou changées. Comme chacun de ses prédécesseurs, Pie IX a le pouvoir de les modifier. Après sa mort, elles obligeront selon la teneur où il les aura laissées. Dans l'élection qui suivra, si l'on procédait contrairement à un seul des points *prescrits sous peine de nullité*, l'élection serait nulle ; on n'aurait pas élu un Pape, mais un intrus. Nous spécifions à dessein la catégorie des formes *prescrites sous peine de nullité*. Car il en est d'autres dont l'omission ne rend pas l'élection nulle, quoiqu'elles soient imposées aussi par les décrets pontificaux, parce que la clause annulatoire ne s'y trouve point apposée. Si l'on viole les prescriptions de cette seconde catégorie, l'élection est illicite, mais valide : la violation des premières entraînerait la nullité.

Qu'on juge maintenant de l'effroyable écart des esprits qui rêveraient pour la prochaine vacance du Saint-Siége, et croiraient possible après la mort de Pie IX, un remaniement du code actuel de l'élection des Papes. Ils ne voient pas, qu'une fois le siége de Rome vacant, il n'y a personne

au monde qui ait le pouvoir de changer un iota aux lois de l'élection, telles que le dernier Pape les a laissées. Bon gré mal gré, elles restent obligatoires, et sous peine de nullité, quant aux points revêtus de cette clause. Si donc on désire des modifications dans cette charte de l'élection des Papes, si l'on croit utile, vu les temps modernes, qu'elle soit élargie dans un sens plus libéral (nous ne partageons pas ces idées, nous les mentionnons seulement), qu'on s'adresse au Pape vivant. Une fois qu'il aura expiré, toute modification sera impossible relativement à l'élection de son successeur.

Vainement on songerait ici à l'intervention d'un concile général, convoqué pendant la vacance du Saint-Siége. Un pareil concile ne pourrait être légitimement convoqué, que dans le cas où la canonicité de l'élection serait restée incertaine, et que la difficulté de discerner le vrai Pape entre plusieurs qui auraient été élus, aurait amené un désaccord dans les Églises de la catholicité. Et alors sa mission et son pouvoir serait uniquement de *pourvoir à ce que l'Église eût un Pape certain.*

Mais un concile général, avant l'élection, et à l'effet d'en modifier le code, serait anticanonique. Tout ce qu'il statuerait resterait frappé de nullité. A la mort du Pape, les électeurs sont déterminés. Leur droit est certain, et nulle puissance au monde ne peut les en dépouiller.

D. Bouix.

UNE ÉTUDE

SUR LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE (1).

On a souvent fait le reproche à notre siècle d'aimer peu la philosophie. La *Revue des Deux-Mondes* a elle-même confirmé cette accusation en disant : *L'histoire des faits a remplacé la science des principes. On ne s'élève plus comme autrefois au-dessus de la multiplicité des phénomènes pour chercher la loi qui les produit, on se plonge au contraire dans le courant des choses contingentes, et c'est à travers ce flot perpétuel, comme disait Héraclite, qu'on poursuit la vérité immuable* (2).

L'appréciation est sévère, et il convient d'ajouter que, depuis vingt ans, d'honorables efforts ont été tentés pour réhabiliter les études purement spéculatives. Les sciences naturelles, l'histoire, la médecine, la littérature, sont entrées sur plusieurs points dans une voie meilleure et font effort pour se rattacher à la philosophie comme à leur centre et à leur souveraine légitime. Mais la philosophie elle-même, la vraie et bonne philosophie, où est-elle et à qui faut-il la demander? Est-ce à l'antiquité, au moyen âge, ou aux temps modernes qu'il faut accorder la palme du vrai savoir philosophique? Hélas! l'orgueilleuse raison de l'homme n'a-t-elle pas, à toutes les époques de l'histoire, décoré du nom pompeux de philosophie les systèmes les plus extravagants et les plus absurdes théories? Et ce que l'on appelle quelquefois la philosophie chrétienne, est-ce vraiment un corps de doctrine à part

(1) *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt von* J. Kleutgen, *Priester der Gesellschaft Jesu*. Münster, Theissing. 1860-1863. 2 Bde, 912, 967 pp.

(2) *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1858, p. 721.

et clairement défini? On ne saurait le dire, car la philosophie n'est de sa nature ni chrétienne ni païenne ; elle est une science humaine, et comme telle, sujette à l'erreur aussi bien que susceptible de perfectionnement et de progrès. Cependant, il est vrai de dire qu'à l'apparition du christianisme la philosophie a rapidement grandi, sous la garde de la foi chrétienne et au contact des esprits puissants connus sous le nom de *philosophes chrétiens*, sans toutefois avoir cessé d'être elle-même, c'est-à-dire variable et faillible comme la pensée humaine qui lui donne la vie. Au surplus, les preuves sont faites. Platon et Aristote ont tour à tour régné dans les écoles chrétiennes avec des destinées diverses; puis, à un moment donné, on a rompu avec tout le passé sous prétexte de mieux servir la science divine en l'affranchissant de la philosophie, essai qui ne fut pas heureux, puisqu'un subjectivisme épais a aussitôt envahi la science positive au point de faire naître jusque parmi les philosophes chrétiens les mieux intentionnés de profondes et regrettables dissidences.

Ce fut dans le but louable d'apaiser ces éternels conflits et d'en prévenir le retour, qu'on imagina alors de revenir aux principes de cette philosophie qui fut autrefois en honneur dans l'Église, comme devant offrir plus de garantie à la foi et plus de satisfaction à la raison. Or, quand on interroge les divers essais qui furent successivement tentés, on découvre sans peine qu'une double tendance se manifeste aujourd'hui parmi les maîtres de la théologie. Les uns voudraient pouvoir, sans rompre avec la scolastique, donner à la philosophie moderne une part prépondérante ; les autres, rejetant les principes de la philosophie moderne, inclinent avec force vers la scolastique comme point de départ et comme base de leurs opérations. Parmi ces derniers, communément appelés les *néo-scolastiques*, figure avec éclat le R. P. Kleutgen, auteur de deux remarquables écrits, l'un sur la *théologie ancienne* (1), et l'autre que, nous nous proposons de faire maintenant connaître à nos lecteurs, sur la *philosophie du passé*.

Avant d'entrer en matière, l'auteur expose brièvement dans quel

(1) *Die Theologie der Vorzeit.*

but il a entrepris son second ouvrage, qui sert d'appendice au premier. C'est afin de justifier, dit-il, cette grande philosophie qui a généralement régné dans les écoles catholiques depuis l'origine du christianisme jusqu'au XVIIIe siècle, contre les reproches de certains philosophes chrétiens particulièrement dévoués à la philosophie inaugurée par Descartes. Il discute ensuite avec une profondeur de vues et une habileté de critique incontestable quelques-unes des questions les plus fondamentales et les plus agitées de la philosophie, celles de la connaissance intellectuelle, du réalisme et du nominalisme, de la certitude, des principes, de la méthode, de l'être, de la nature, etc.

La théorie des idées, cet éternel écueil de la philosophie, semble avoir été, de la part de l'auteur, l'objet d'une étude particulièrement approfondie. Mais avant d'aborder les graves questions de la nature et de l'origine de nos idées, il a voulu rappeler par une exacte et profonde analyse, les principes de la scolastique sur la connaissance en général, comme base de tout l'édifice, et comme réponse à toutes les difficultés que fait naître la question. On sait, en effet, combien les plus grands philosophes ont erré sur ce point. Malebranche a prétendu que la faculté de connaître est purement passive, et que l'acte de notre connaissance est directement l'œuvre de Dieu. Mais si Malebranche avait raison, ne faudrait-il pas dire aussi que nos idées sont immédiatement l'œuvre de Dieu, ou que Dieu lui-même est notre connaissance, notre idée? Il s'ensuivrait aussitôt, sans nul effort de logique, que l'homme n'a pas non plus une vie propre, une existence personnelle, ou qu'il est une simple modification de l'être divin. Dieu merci, les scolastiques ont évité cet effrayant écueil, en établissant comme fondement de leur doctrine que la connaissance a lieu selon la similitude de l'objet connu dans le sujet connaissant : *Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.* Ils entendaient par ce principe une double activité, l'une de la part de notre esprit, l'autre du côté de l'objet lui-même, concourant l'une et l'autre à reproduire l'image de l'objet

(1) S. Thom., *Contra Gent.*, l. II, c. 77.

connu dans le sujet connaissant : *Ab utroque* notitia paritur, *a cognoscente et cognito* (1).

Mais comment, leur répliqua-t-on, une intelligence toute spirituelle peut-elle connaître les objets sensibles ? Ou comment une faculté sensible peut-elle conduire à la connaissance des choses spirituelles ? Autre problème ardu qui a beaucoup exercé la patience des philosophes, estimant tous que l'acte doit être conforme à la nature de l'être qui le produit et que le semblable ne peut être connu que par le semblable (2). Platon, parti du fait que les objets pensés sont matériels et variables, tandis que les idées sont immatérielles et immuables, accorda à ces dernières une existence séparée, en dehors de notre intelligence. D'autres philosophes ont enseigné, en s'appuyant sur les mêmes raisons, que l'âme est matérielle : c'est précisément parce que, de part et d'autre, on se trompait sur le vrai caractère de la similitude que l'image doit avoir avec l'objet qu'elle représente. Les scolastiques, sans répudier le principe admis par toutes les écoles, que l'acte doit être conforme à l'être qui le produit, et que le semblable n'est connu que par le semblable, ont prudemment passé entre ces deux conclusions extrêmes, également condamnables, et ils ont dit que l'objet connu se retrouve dans le sujet connaissant, non pas tel qu'il est en lui-même, mais selon le mode du connaissant : *cognitum est in cognoscente, secundum modum cognoscentis* (3). Ce principe fécond de leur philosophie se déroule dans l'acte de la connaissance avec une rigueur constante et invariable. L'activité suppose, en effet, de la part du sujet, une raison quelconque qui le détermine à passer de la puissance en acte, et cette raison, c'est la disposition inhérente à la faculté de connaître, de reproduire l'image de l'objet connu. C'est pourquoi elle est elle-même appelée image ou *species : species impressa*, en tant que simple disposition à l'acte de connaître, et *species expressa*, considérée dans l'acte même de la connaissance. Or cette disposition, ou cette forme de notre faculté de connaître, peut être envisagée par rapport à l'âme, ou relativement à

(1) S. Aug., *de Trinit.*, l. IX, c. 12.
(2) S. Thom., *de Verit.*, q. II, a. 5.
(3) S. Thom., *ibid.*, q. X, a. 4.

l'objet. Dans le premier cas, elle est le principe d'activité de notre *faculté intellectuelle, et dans le second, elle* incline cette faculté active à connaître tel objet déterminé, à l'exclusion de tout autre, en vertu de l'affinité de ressemblance qu'elle a avec lui (1). Et voilà comment la science simple et correcte de l'école, dont on a quelquefois essayé de rire en la qualifiant de *docte enfantillage* et dont M. Cousin a entendu le *bruit sourd et confus* entrecoupé de *subtilités monastiques* (2), servirait un peu mieux la sagesse moderne dans ses luttes contre l'incrédulité que toutes les théories nouvelles plus propres à élargir l'abîme qu'à le combler.

On a aussi accusé la scolastique de n'avoir jamais su opposer qu'une faible barrière au panthéisme et d'aboutir elle-même à de dangereux résultats. Le P. Kleutgen démontre sans peine que ce reproche n'est point fondé et analyse un autre principe des scolastiques en vertu duquel la connaissance serait d'autant plus parfaite que le sujet est plus éloigné de l'imperfection de la matière : *Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis* (3). Et en vérité, si la connaissance est un acte, elle ne peut avoir lieu sans que l'objet connu passe d'une façon quelconque dans le sujet connaissant. Or l'acte le plus imparfait est sans contredit celui qui s'exerce sur les objets extérieurs qu'il modifie, comme le feu qui communique la chaleur, l'eau qui féconde, etc..... Moins imparfait, au contraire, est l'acte immanent par lequel le sujet agit sur lui-même, car un tel acte c'est la vie : *vie végétative*, si le sujet vivant s'assimile les objets hétérogènes d'une manière matérielle, et *connaissance sensible*, lorsque le sujet ne s'unit aux objets que par leur image ou forme idéale. Une telle connaissance, quoique par elle-même plus parfaite que l'activité végétative, reste cependant toujours imparfaite, comme ne cessant point d'être enchaînée à la matière. Or il n'en est pas ainsi de l'activité intellectuelle. Au moyen de celle-ci, le sujet pensant reproduit en soi des images qui n'ont rien de matériel. C'est un acte plus immanent et plus parfait que les premiers, qui n'acquiert

(1) Les modernes, en disant simplement idée, ne distinguent pas assez ces deux choses, et l'on ne sait s'ils entendent par là l'acte cognitif lui-même ou ce qui le détermine.

(2) *Fragments philosophiques.*

(3) S. Thom., p. 1, q. 84, a. 2.

cependant la plénitude de sa liberté que dans les purs esprits complètement affranchis des liens de la matière.

Cette vaste théorie, on le voit, n'a besoin que d'être comprise pour être acceptée avec confiance. Loin de favoriser le panthéisme, elle en est, au contraire, la réfutation la plus péremptoire : elle est le dissolvant le plus actif de toutes les théories malsaines, car elle creuse un abîme profond entre l'erreur et la vérité, entre le système des émanations et la doctrine de ceux qui ne proclament la faculté de connaître universelle que parce qu'elle embrasse les idées de tous les objets connaissables.

Après avoir ainsi rétabli et vengé les grands principes de la philosophie scolastique, l'auteur explique la nature de la connaissance intellectuelle, et insiste en particulier sur la valeur des idées universelles pour la science. Il s'applique aussi à faire remarquer que les scolastiques distinguaient avec soin la faculté naturelle de connaître, de la connaissance habituelle et de la connaissance actuelle. En soi, dit-il avec Aristote (1), la faculté de connaître n'est jamais qu'en puissance, tandis que la connaissance habituelle est en acte par rapport à la faculté, et en puissance par rapport à la connaissance actuelle ; d'où il faut conclure qu'au sens de la philosophie scolastique, la connaissance habituelle est tout à la fois en puissance et en acte, selon la manière diverse dont on l'envisage.

Cela posé, la question de l'origine des idées s'agite tout entière autour de la connaissance habituelle, et l'auteur se trouve ainsi tout naturellement amené à rechercher de quelle manière notre intelligence parvient à réaliser la connaissance actuelle, si c'est par l'essence même de notre esprit, ou par quelque forme extérieure, telle que les idées innées, le langage, les idées éternelles. La première hypothèse ne paraît point vraisemblable, puisque l'objet propre de la faculté intellectuelle est l'être connaissable tout entier, et dépasse par conséquent les bornes de tout esprit fini. A son tour l'expérience s'élève contre les idées innées, et la parole extérieure suppose nécessairement la préexistence de la parole intérieure en nous (2). Restent les idées éternelles que Dieu produirait selon quelques-uns en notre esprit toutes les fois que nous pensons. Or

(1) *De Anima*, l. III, l. II.
(2) S. Aug., *in Dan.*, III, q. 4 ; S. Thom. *Quest. disput. de Verbo*, a. 1.

c'est là une hypothèse toute gratuite qui ne s'accorde ni avec la nature de l'homme composé d'une âme et d'un corps, ni avec les lois de la création, d'après lesquelles les créatures reçoivent comme apanage de l'essence qui les constitue des propriétés conformes à leur nature. On ne peut prétendre que Dieu seul agisse en nous dans l'acte de notre connaissance, sans amoindrir les créatures en même temps que le Créateur, et rendre toute science humaine impossible Cet écueil fatal, la philosophie ancienne l'a encore soigneusement évité (1), et quand saint Augustin lui-même parle de la connaissance de l'immuable Vérité, il a seulement voulu dire, au jugement de saint Thomas, que nous pouvons connaître la vérité parce que notre esprit est fait à l'image de Dieu, qui est la Vérité immuable (2). L'auteur en conclut que la connaissance sensible nous conduit, comme cause instrumentale, à la connaissance intellectuelle, par le moyen de l'abstraction dont il analyse le procédé et la valeur philosophique souvent mal comprise et injustement calomniée. Il répond ensuite à toutes les difficultés qui furent, depuis Descartes jusqu'à nos jours, accumulées contre cette théorie, et fait voir par quel lien intime cette doctrine de la connaissance intellectuelle se rattache à la question importante de la réalité de nos connaissances, qui a soulevé ces grands débats connus dans l'histoire de la philosophie sous le nom de nominalisme et de réalisme. Il résulte clairement des démonstrations de l'auteur, que le réalisme a toujours été défendu dans l'école, et que certaines erreurs modernes bien connues doivent précisément leur origine à ce nominalisme du moyen âge que les scolastiques n'avaient cessé de condamner et de flétrir.

Il serait intéressant de suivre l'auteur dans ses savantes discussions sur la certitude, les principes, la méthode, où il touche successivement à toutes les grandes controverses de la philosophie; mais ce livre n'est point de ceux que l'on analyse en quelques pages. Ce serait une véritable étude à entreprendre, et nous avons l'espoir de voir bientôt se réaliser pour la France, ce que l'on fait déjà pour l'Espagne et pour l'Italie : une bonne et fidèle traduction qui reproduise toute la beauté énergique de l'original. P. P. ARMAND.

(1) S. Thom. p. I. q. 79, a. 4. *Quæst. disput. de Spirit. creat.*, a. x.

(2) S. Thom., *Contra Gent.*, l. III, c. 47. *De Verit.*, q. x, a. 11. *Opusc.* 70. Boet. *de Trinit.*

QUESTIONS LITURGIQUES.

II. — Des cérémonies a observer au salut du très-saint sacrement.

1. *Doit-on s'incliner pendant qu'on chante* Tantum ergo sacramentum veneremur cernui, *ou bien seulement à ces deux derniers mots?* — II. *Quelles sont les cérémonies à observer par le diacre ou le prêtre assistant, s'il donne l'ostensoir à l'officiant avant la bénédiction, et le reçoit après, comme le permet un décret du 12 septembre 1854?* — III. *Est-il prohibé de sonner la clochette pendant la bénédiction?* — IV. *Le thuriféraire peut-il encenser le saint Sacrement pendant la bénédiction?* — V. *Peut-on conserver l'usage d'encenser le saint Sacrement après la bénédiction?* — VI. *L'assistant peut-il passer entre l'officiant et l'autel pour retourner à la sacristie?* — VII. *Quel est l'ordre à suivre pour les prières, versets et oraisons?*

I. — *Doit-on s'incliner pendant qu'on chante* Tantum ergo sacramentum veneremur cernui, *ou seulement à ces deux derniers mots?*

Il est hors de doute que l'inclination doit se faire pendant le chant de *Tantum ergo sacramentum Veneremur cernui*, et si l'usage de le faire seulement à *veneremur cernui* a prévalu en quelques églises, la raison en est que si l'officiant entonne *Tantum ergo sacramentum*, il s'incline seulement après l'intonation. Les ministres qui l'entourent ont pris, mais à tort, l'habitude de faire comme l'officiant. « Tum in officio di-« vino, dit Cavalieri, t. IV, c. VIII, *Inst. Clem.*, § 35, n. 19, quam « in precibus omnibus coram SS. Sacramento, dum prædictus versus « *Tantum ergo* dicitur, ab omnibus omnino persistendum erit in « inclinatione usque ad *cernui*. Hæc est, dit Gardellini (*Inst. cl. ibid.* « n. 19), praxis quæ obtinet in majoribus Urbis basilicis. » Cette doctrine est suivie par les auteurs modernes.

A cette question s'en rattache une autre. Il paraît facultatif de mettre l'encens dans l'encensoir à *Et antiquum documentum*, ou à *Genitori*, et d'après plusieurs auteurs, cette dernière pratique est préférable. Les anciens auteurs discutent, en effet, la question de savoir si pendant le chant de l'hymne *Pange lingua*, aux vêpres, en présence du très-saint Sacrement, on doit demeurer à genoux pendant le chant de la strophe *Tantum ergo* tout entière, ou seulement jusqu'à *cernui*. On peut *voir*

toute cette discussion dans Merati, t. II, sect. X, c. I. Malgré le désir qui nous a été plusieurs fois exprimé de voir relatés en entier certains textes qu'on ne pourrait se procurer autrement, nous pensons qu'il serait trop long de reproduire celui-ci. Nous nous contentons de dire avec Gardellini (*ibid.*, § XXIV, *n.* 11) : « Standum videtur universali « praxi, quæ genuflexionem protrahit ad integram stropham. » S'il n'est pas obligatoire de rester à genoux pendant la strophe entière, il ne le sera pas non plus d'en attendre la fin pour mettre l'encens dans l'encensoir.

2. — *Cérémonies à observer par le diacre ou le prêtre assistant, s'il donne l'ostensoir à l'officiant avant la bénédiction et le reçoit après.* — 1° Avant de résoudre cette question, nous croyons utile de faire d'abord deux remarques.

La première est relative à la distinction du ministère du diacre de celui de l'assistant. Si le prêtre officiant est accompagné d'un diacre et d'un sous-diacre, la fonction de l'assistant paraît se réduire à mettre l'ostensoir au lieu de l'exposition et à le descendre avant la bénédiction. Il pourrait aussi tirer le saint Sacrement du tabernacle avant l'exposition, et le renfermer après la bénédiction. Ce ministère d'un prêtre ou d'un diacre assistant est, ce semble, une mesure de précaution : les lumières qui entourent le lieu de l'exposition pourraient atteindre les vêtements du diacre, s'il devait y mettre l'ostensoir ou aller le prendre ; le diacre peut aussi n'avoir pas l'usage de faire cette fonction, et être exposé à un accident. Il peut aussi, en certains cas, pour tirer le saint Sacrement du tabernacle et le renfermer, avoir quelques difficultés que n'éprouvera pas un prêtre habitué à le faire. Quant à présenter l'ostensoir à l'officiant, on ne voit pas que cet office puisse appartenir à l'assistant, s'il y a des ministres sacrés.

Observons, en outre, que si l'on s'en tient au texte du Cérémonial des évêques et de l'Instruction clémentine, le prêtre, ayant reçu le voile pour donner la bénédiction, monte seul à l'autel et prend lui-même le saint Sacrement. D'après les auteurs, le diacre et le sous-diacre, s'il y en a, se mettent à genoux sur le plus haut degré pour recevoir la bénédiction, et pendant ce temps soutiennent la chape du prêtre. S'il n'y avait pas de ministres sacrés, l'assistant et le cérémoniaire ou deux clercs rempliraient cet office. Après la bénédiction, le prêtre, s'étant tourné en achevant le cercle, remet lui-même le saint Sacrement sur le corporal, fait la génuflexion, descend en bas des degrés avec le sous-diacre, et le diacre va renfermer le très-saint Sacrement ; pendant ce temps, le sous diacre ou le cérémoniaire ôte le voile au prêtre, ou si

l'assistant renferme le saint Sacrement, le diacre descend avec le prêtre et le sous-diacre. Suivant Baldeschi, le prêtre, ayant donné la bénédiction, se met à genoux sur le marchepied, et on lui ôte le voile. Il se lève ensuite et descend avec le sous-diacre, pendant que le diacre ou l'assistant renferme le saint Sacrement.

La rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. XXXIII, n. 27) ne fait aucune mention de l'assistant, suppose que le pontife prend lui-même l'ostensoir sur l'autel et dit expressément qu'il le remet lui-même sur le corporal : « Accedat ad altare et accepto tabernaculo seu ostensorio cum sanctissimo Sacramento, illud ambabus manibus velatis « elevatum tenens, vertens se ad populum, cum illo signum crucis « super populum ter faciet nihil dicens. Quo facto iterum deponet « sanctissimum Sacramentum super altare. »

Nous lisons dans l'Instruction clémentine (§ XXXI) : « Il celebrante... « genuflesso prenderà il velo umerale, ed ascendendo solo all'altare, « fatte le dovute riverenze, prenderà nelle mani ricoperte, come si « disse, con l'estremità del velo umerale l'ostensorio, e darà con esso la « benedizione al popolo ; e riposto il Sagramento sopra il corporale, di- « scenderà, e starà genuflesso al suo luogo. Il diacono immediatamente, « o un sacerdote con stola, fatte le dovute riverenze, chiuderà il Sagra- « mento nel tabernacolo. » L'Instruction clémentine, comme on le sait, a été commentée par Cavalieri, Tetamo et Gardellini. Ces trois auteurs s'expriment de la manière suivante : « Sacerdos, dit Cavalieri « (l. IV, c. IX), ascendit... ad altare, et ibi, facta genuflexione unico « genu accipit in manibus coopertis per ejusdem veli extremitates « ostensorium... Quando sacerdos ascendit ut supra altare, una cum « eo ascendunt itidem sacri ministri, sed hi genuflectunt postea in « ore suppedanei, ubi inclinati elevant pluvialis fimbrias dum sacerdos « benedicit populum. In defectu autem ministrorum sacrorum id « præstant sacerdos adjutor et cæremoniarius, vel alii clerici hinc « inde genuflexi... Celebrans data benedictione... super corporale « Sacramentum collocat... et deinde facta genuflexione unico genu, « descendit cum subdiacono ad infimum altaris gradum, ubi iterum « cum eodem genuflexus, per eumdem subdiaconum, vel cæremonia- « rium exuitur velo humerali. Diaconus interim accedit ad altare, et « facta genuflexione unico genu, tabernaculum aperit et in eo reponit « Sacramentum, cui genuflexione iterum facta, surgens ostiolum claudit « et postea descendit ad locum suum, ad quem cum accesserit, sur- « gunt omnes... Quod si ultra sacros ministros adsistat sacerdos al- « ter, hic imposita sibi stola Sacramentum ut supra recondet, et dia-

« conus cum celebrante pariter descendet, et ab eo removebit velum « humerale. » Tetamo (Append., c. III, n. 48 et 49) parle en ces termes : « Sacerdos ascendit ad altare, et ibi facta genuflexione unico « genu, ut expeditius surgat, accipit in manibus coopertis per ejusdem « veli extremitates, ostensorium... Benedicit... Quando sacerdos as- « cendit, ut supra, altare, una cum eo ascendunt itidem sacri ministri, « sed hi genuflectunt postea in ore suppedanei, ubi inclinati elevant « pluvialis fimbrias, dum sacerdos benedicit populum ; in defectu au- « tem ministrorum sacrorum, id præstant sacerdos adjutor et cæremo- « niarius, vel alii clerici hinc inde genuflexi. Celebrans, data benedi- « ctione .. super corporale Sacramentum collocat. » Gardellini, dans son commentaire sur le même texte (n. 12 et 13), s'exprime à peu près de la même manière : « Quando autem sacerdos ascendit ad altare, « cum eo ascendunt etiam sacri ministri, sed hi genuflectere « debent in ore suppedanei, ubi inclinati elevant pluvialis fimbrias, « dum sacerdos benedicit populum... Celebrans, data benedictione... « collocat super corporale Sacramentum...; et deinde, facta prius ge- « nuflexione, descendit cum subdiacono ad infimum altaris gradum, « ubi genuflexi ambo manent, amoto interim velo a celebrantis hu- « meris a subdiacono, vel ut alii malunt, a cæremoniario. Interea dia- « conus remanens in suppedaneo altaris, reponit Sacramentum in « tabernaculo, factis ante et post debitis genuflexionibus... Quamvis « vero deceat et congruat hoc munus per diaconum expleri, non est « tamen necessario per eum implendum : potest alter sacerdos cum « superpelliceo et stola hoc fungi munere, idcirco instructio ait : *Il* « *diacono, o un sacerdote con stola*, quemadmodum fieri debet in aliis « expositionibus, in quibus non parantur ministri sacri. » Tous les anciens auteurs enseignent la même chose. « Responso a choro *Amen*, « dit Bauldry (part. IV, art. III, n. 33, 35 et 37), celebrans, nihil « addens, ascendit ad altare, genuflectit, et sine alterius ministerio « accipit velatis manibus, ut prius, tabernaculum, vertens se ad popu- « lum... benedicit..., et gyrum perficiens, ostensorium collocat su- « per altare... Interim dum celebrans benedicit, ministri hinc inde « genuflexi, et inclinati facie versa ad sanctissimum Sacramentum, « elevant partes anteriores pluvialis illius, quod et faciunt assistentes « in pari casu... Deposito sanctissimo Sacramento a celebrante super « altare, ipse statim, genuflexione facta descendit ad secundum gra- « dum ut prius, ubi genuflexus manet. Tum ponitur, si opus sit, sca- « beldum... pro diacono qui statim amoto velo ab eo per subdiaconum « vel cæremoniarium ascendit ad altare, ubi, facta genuflexione, re-

« ponit sanctissimum Sacramentum in tabernaculo. » Catalani, parlant de la bénédiction donnée par l'évêque à la suite de la procession du très-saint Sacrement (Cér. des év., l. II, c. XXXIII, n. 27), dit : « Episcopus... accepto tabernaculo sive ostensorio cum sanctissimo « Sacramento, per se scilicet et sine alterius ministerio, illud amba- « bus manibus velatis elevatum tenens, vertens se ad populum, cum « illo signum crucis super populum ter faciet... Dataque benedictione, « Episcopus deponet sanctissimum Sacramentum super altare. » Ga- « vantus dit la même chose (sect. I, part. IV, tit. XII, n. 7) : « Ascen- « dit (celebrans) ad altare, genuflectit, et ipsemet nullo diaconi mini- « sterio accipit velatis manibus, ut prius, tabernaculum, benedicit « cum eo populum... nihil dicens, et gyrum perficiens reverenter re- « ponit. » Merati commente ainsi ce passage : « Celebrans... ascen- « dit ad altare... et absque alterius ministerio accipit velatis manibus « ostensorium. » Nous lisons dans l'*Esposizione delle sacre Cerimonie* de Baldeschi (Append. I, art. VII, n. 58) : « Prende (il celebrante) il « velo umerale, ed asceso sulla predella, fa genuflessione con un solo « ginocchio, prende con ambe le mani velate il santissimo Sagra- « mento... standogli i ministri genuflessi ai lati sull'orlo della pre- « della, sollevandogli alquanto inchinati le fimbrie del piviale, si vol- « terà verso il popolo... e lo benedice.. Perfezionerà il giro... Posato « l'ostensorio sul corporale, genuflette, nel quale tempo depone il velo « omerale, o torna coi ministri sull' infimo gradino... Il diacono im- « mediatamente, o un sacerdote con stola, fatte le dovute genuflessioni, « chiude id Sagramento nel tabernacolo. »

Malgré ces autorités, il est d'usage en certaines églises que le diacre monte à l'autel avec le prêtre, prenne l'ostensoir, le remette au prêtre, le reçoive après la bénédiction et le replace sur le corporal. Cet usage a été établi à Rome, et est confirmé par un décret du 12 août 1854, qui se trouve dans les *Analecta*. Le doute a été proposé en ces termes : « An liceat sacerdoti accipere ostensorium per manus diaconi istud ex « altari acceptum porrigentis, ut populo benedictio impertiatur, et « post benedictionem remittere ostensorium diacono, qui super altare « deponet, prout fit in nonnullis ecclesiis ? Vel ipsemet sacerdos debeat « accipere ostensorium ex altari, et data benedictione, super altare « deponere, sicut expresse docent Gavantus in rubrica Miss. part. VI, « tit. XIII, n. 7 ; Merati in Gavantum, etc.

La Sacrée Congrégation a répondu : « Quoad primam partem, « licere etiam ex praxi ecclesiarum Urbis ; quoad secundam partem, « provisum in primo. » Il semble donc que les anciens auteurs

avaient interprété d'une manière trop rigoureuse le texte du Cérémonial des évêques et celui de l'Instruction clémentine. On peut choisir entre les deux pratiques suivant la disposition de l'autel et la plus grande facilité pour l'exécution des cérémonies. Tel est l'enseignement des auteurs modernes, se fondant sur l'usage de Rome et sur la décision que nous venons de rapporter. De plus, ajoutent ils, si le diacre doit recevoir l'ostensoir des mains du prêtre, celui-ci n'est plus tenu à se retourner en achevant le cercle ; mais il se retourne par le côté de l'épître, où se tient le diacre, le décret du 21 mars 1676 permettant de ne rien ajouter à la disposition du Cérémonial des évêques. Ce décret est le suivant. *Question.* « An in benedicendo populum cum sanctissimo « Sacramento sit servandus modus infrascriptus : Cum sacerdos stat « ante populum, ostensorium ante pectus tenet, tum elevat illud decenti « mora non supra caput, sed tantum usque ad oculos, et eodem modo « illud demittit infra pectus, mox iterum recte illud attollit usque ad « pectus, et deinde ad sinistrum humerum ducit, et reducit ad dex- « terum, et rursus ante pectus reducit, ibique aliquantulum sistit quasi « peracta ad omnes mundi partes cruce, eam etiam venerandam omni- « bus præbet : tunc gyrum perficiens, collocat ostensorium super altare? *Réponse.* « Si placet, potest observare supradictum modum. . . Sin « minus, servandus est modus dispositus in Cær. Ep. l. II, c. XXXIII, « ubi requiritur tantummodo ut cum eodem SS. Sacramento celebrans « producat signum crucis super populum. » (Décret du 21 mars 1676, n°. 2776.)

Cela posé, il faut régler les cérémonies à observer si le diacre présente l'ostensoir au prêtre et le reçoit après la bénédiction. D'abord, le très-saint Sacrement se reçoit toujours à genoux, soit par le prêtre, soit par le diacre. Telle est toujours la prescription des règles liturgiques. Nous lisons dans la rubrique du missel, le jeudi saint : « Finita Missa... « fit processio. .. Celebrans indutus pluviali albo.... in medio genu- « flexus.... accepto calice cum Sacramento de manu diaconi stantis.. . « Cum autem ventum fuerit ad locum paratum, diaconus genuflexus a « sacerdote stante accipit calicem cum Sacramento. » Dans le Cérémonial des Évêques, il est dit pour le même jour (l. II, c. XXIII, n. 12 et 13) : « Diaconus assistens ... capit SS. Sacramentum de altari, et « illud, stans, offert episcopo genuflexo.... Cum pervenerit ad sacel- « lum ubi Sacramentum deponi debet.... Cum erit episcopus ante su- « premum gradum altaris, diaconus accipiet de manu ipsius stantis SS. « Sacramentum genuflexus. » On lit encore cette rubrique pour la procession de la fête du très-saint Sacrement (Ibid. c. XXXIII, n°s 20 et

24) : « Diaconus assistens a dexteris accedet ad altare, et cum debitis re-
« verentiis accipiet tabernaculum sive ostensorium cum SS. Sacramento
« de altari, et illud in manibus Episcopi genuflexi collocabit... Postquam
« Episcopus pervenerit ad supremum altaris gradum, diaconus a dextris
« cum debita reverentia et genuflexione... accipiet de manu ipsius Epi-
« scopi stantis SS Sacramentum. » Malgré cela, des auteurs très-recommandables tolèrent la pratique de recevoir le S. Sacrement debout. Tout en respectant leur autorité, nous ne voyons pas sur quoi ce sentiment peut être appuyé. Quant au détail des cérémonies à observer, il varie nécessairement un peu suivant la position et les dimensions de l'autel. Voici comment, ce semble, on pourrait le régler. Le prêtre, ayant reçu le voile, monte à l'autel avec ses ministres. Le prêtre et le sous-diacre s'arrêtent sur le plus haut degré et se mettent à genoux sur le bord du marchepied ; le diacre monte sur le marchepied, fait la génuflexion, prend l'ostensoir, le donne au prêtre et se met à genoux sur le marchepied du côté de l'épître. Le prêtre ayant reçu l'ostensoir, se lève, donne la bénédiction, rend l'ostensoir au diacre et se met de nouveau à genoux sur le bord du marchepied. Le diacre, ayant reçu l'ostensoir, se lève, met l'ostensoir sur le corporal et renferme le saint Sacrement. On enlève en même temps le voile au prêtre, et quand le saint Sacrement est renfermé, le prêtre descend au bas des degrés avec ses ministres.

3. *Est-il défendu de sonner la clochette pendant la bénédiction ?*

Aucun auteur ne parle de cet usage. Il ne paraît donc pas qu'il y ait lieu de l'introduire. Nous n'oserions pas dire qu'il doit nécessairement être supprimé. Cependant il paraît plus à propos de réserver l'usage de la clochette pour la Messe, et de sonner, pendant la bénédiction, les cloches de l'église, suivant l'usage de Rome. Cette pratique donne à la bénédiction du très-saint Sacrement une solennité bien autrement imposante que la bénédiction chantée qu'ont paru regretter les partisans des liturgies françaises, surtout si l'on a soin de donner cette bénédiction très-lentement, comme il se pratique à Rome.

4. *Le thuriféraire peut-il encenser le saint Sacrement pendant la bénédiction ?*

Pendant la bénédiction, le thuriféraire peut encenser le saint Sacrement à genoux, comme à la Messe solennelle ; mais il est mieux d'omettre cet encensement. Ces deux principes reposent, le premier sur plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation des Rites ; le deuxième sur le sentiment des auteurs et en particulier de Gardellini. Nous rapportons ici ces autorités.

1er DÉCRET. *Questions.* « Cum non una sit auctorum sententia, nec

« eadem Ecclesiæ praxis quoad incensationem SS. Sacramenti dum « populo cum ipso impertitur benedictio, R. P. Fr. Paschalis a Platea « Branculi sacerdos ordinis Minorum..... S. R. C. sequentia dubia « enodanda proposuit, nimirum : 1. Num utraque auctorum senten- « tia, videlicet eorum qui affirmant et eorum qui denegant talem thuri- « ficationem adhibendam, tuto teneri possit? 2.....3. Quatenus res- « pondeatur in sensu denegantium, an usus sive consuetudo incensandi, « ubi viget, sit de medio tollendus? » *Réponse*. « Servetur Rituale « Romanum. » (Décret du 11 septembre 1847, nº 5105, q. 1 et 3.)

2º DÉCRET. *Question*. « Utrum conveniens sit, quod cæremoniarius « vel thuriferarius incenset SS. Eucharistiæ Sacramentum cum populo « benedictio impertitur, uti fit in elevatione SS. Sacramenti in Missa « solemni? » *Réponse*. « Non præscribi. » (Décret du 11 septembre 1847, nº 5111, q. 9.)

La rubrique du Rituel, à laquelle renvoie le premier décret, ne parle pas de cet encensement. Dans le deuxième, on paraît le tolérer, mais il n'est pas prescrit. Cavalieri, sans le prescrire, paraît préférer l'usage de faire cet encensement. « Thurificationis omissio, dit-il (Ibid. Decr. VII, « nº 7), non leve fundamentum habet in silentio quod super illam « servat Cær. Ep., Rituale Romanum, et Instructio clementina, atque « auctores; sed cum Missalis, tit. XIII, in Missa solemni ad elevationem « triplici ductu Sacramentum incensandum esse mandet, idipsum sa- « tius præstari credimus dum datur populo benedictio. » Tetamo (ibid. n. 45) suit absolument Cavalieri et admet après lui la parité entre la bénédiction et l'élévation de la Messe solennelle. Laissons parler Gardellini (Ibid § XXXI, nº 23). « Hoc loci altera se offert « quæstio, num scilicet thuriferarius, dum sacerdos benedicit populum, « debeat incensare Sacramentum? Silentium, quod tenent Cæremo- « niale, Rituale, Instructio clementina, et auctores fere omnes, qui « cæteroquin nihil omiserunt de iis, quæ in sacra hac actione servanda « sunt, plane suadet hanc incensationem esse omittendam. Nihilominus « Cavalerius.... et Tetamus, qui eum sequitur.... innixi quodam de- « creto.... existimant faciendam esse, vel saltem in arbitrio relinqui. « Videtur tamen magis congruere contrariam sententiam consentaneam « silentio Cæremonialis, Ritualis, et Instructionis. Cur enim in his, « licet enumerentur ritus et cæremoniæ omnes servandæ, de hac una « ne verbum quidem fit? Non alia est ratio, nisi quia locum habere « nequit. Si quæris: cur? Dicam: quia dignior, id est sacerdos, jam « Sacramentum thurificavit, nec inferior debet postea thurificationem « iterare. Dum benedicitur populus, supplet vices incensi bonus adora-

« tionis odor. Nec me commovent assertum decretum et Missalis ru-
« brica. Nam ad illud quod attinet, jam supra notavi decretum illud
« non reperiri in regestis S. R. C. ac penitus ignorari a qua congre-
« gatione vel cujus auctoritate datum fuerit ; et forte nihil aliud est,
« nisi privatum responsum ad consultationem factam alicui Rubrica-
« rum perito, qui potius variam ecclesiarum consuetudinem attendens,
« quam rationum vim, respondit : Servari posse alterutram. Quod vero
« spectat rubricam Missalis, longe diversa militat ratio. Ideo enim ru-
« brica præscribit in Missa solemni : *Thuriferarius genuflexus in*
« *cornu epistolæ ter incensat Hostiam, cum elevatur, et similiter cali-*
« *cem, posito incenso in thuribulo absque benedictione*, tum quia unica
« hæc est incensatio, quæ ad Sacramentum adolendum fit in Missa so-
« lemni, tum quia alius non est thuriferario dignior, qui eo fungatur
« munere; nam sacerdos celebrat, diaconus ei assistit, subdiaconus
« impeditus est patena, cæremoniarius invigilat ut quisque suo fun-
« gatur officio. Id adeo verum est, ut in Missa defunctorum cum di-
« gnior thuriferario subdiaconus non sit impeditus, Sacramentum in-
« censat, jubente rubrica : *Subdiaconus non tenet patenam post cele-*
« *brantem, sed tempore elevationis Sacramenti in cornu epistolæ illud*
« *incensat*. Contra vero cum benedicendus est populus cum Sacra-
« mento, curnam iteranda erit thurificatio per acolythum, si jam ab
« omnium in ea actione ministrantium dignissimo, celebrante scilicet,
« peracta fuerat? Si has rationes parvi fieri oportere existimas, haud
« contemnendum censeas librorum ritualium silentium, qui certe hanc
« thurificationem demandassent, quemadmodum jusserunt fieri ad
« hymni cantum ante orationem. Hæc dixi, ne quid magis congruum
« mihi videtur, præterirem : cæterum absit ut velim turbas movere,
« ac damnare consuetudinem, quæ licet minus conveniat, ritus tamen
« substantiam non lædit. Cum autem eadem consuetudo in bene multis
« ecclesiis obtineat, difficillimum esset eamdem penitus eliminare. »

5. *Peut-on conserver l'usage d'encenser le saint Sacrement après la bénédiction ?*

Aucun auteur ne parle de ce rit, excepté M. de Herdt, qui s'exprime ainsi (t. II, part. II, n. 67) : « Si SS. Sacramentum denuo incensari « soleat, diaconus deposito ostensorio genuflectit, descendit lateraliter « et ministrat thuribulum. » Comme l'auteur ne donne aucune preuve de son assertion, nous croyons devoir répondre, en nous appuyant sur les textes cités, que cet usage ne peut être conservé. Tout au plus pourrait-on admettre un nouvel encensement, si le très-saint Sacrement devait rester exposé, car alors il y aurait en quelque sorte une nouvelle

exposition. Malgré cela, Bauldry n'admet pas cet encensement, même dans le cas présent. En parlant de la bénédiction qui suit la procession de la Fête-Dieu, il dit (part. IV, c. XVI, art. III, n° 37) : « Deposito SS. « Sacramento .. ponitur, si opus sit, scabellum... pro diacono... qui « statim.... reponit SS. Sacramentum in majori tabernaculo, vel in « loco eminenti.... Et amplius non incensatur : sufficit enim unica in- « censatio statim post reditum processionis ut supra, contra multos « qui multoties absque ratione valida illud incensant. »

6. *L'assistant peut-il passer entre l'officiant et l'autel, pour retourner à la sacristie ?*

Cette question demande à être généralisée. Si l'assistant vient à l'autel et retourne à la sacristie avec l'officiant, il doit observer les règles prescrites aux ministres de l'officiant. Or, il paraît peu convenable qu'un ministre passe entre l'officiant et l'autel. Nous disons toutefois, si l'assistant accompagne l'officiant, car l'assistant pourrait demeurer au chœur et venir à l'autel pour remplir ses fonctions ci-dessus indiquées.

7. *Quel est l'ordre à suivre pour les prières, versets et oraisons ?*

Le point spécial sur lequel on demande notre sentiment est de savoir s'il est convenable de chanter, après chaque antienne du salut, le verset correspondant, sans oraison, et de réunir toutes les oraisons à celle du très-saint Sacrement. Cette pratique n'est en opposition avec aucune règle liturgique ; mais elle ne nous paraît point avoir les avantages de celle que nous avons indiquée t. III, p. 279, et qui consiste à chanter à la suite les unes des autres, par ordre de dignité, toutes les prières du salut, sans versets ni oraisons ; on chanterait ensuite tous les versets, puis toutes les oraisons qui y correspondent, excepté le verset et l'oraison du très-saint Sacrement. Après ces oraisons, on ferait la réposition.

Cette méthode, comme nous l'avons dit, distingue parfaitement la réposition des prières qui la précèdent; elle n'a point avec les mémoires de l'office cette similitude que M. de Conny improuve ; elle se rapproche de celle qui est usitée dans les prières publiques ; elle ne présente point enfin l'inconvénient d'être insolite comme celle que l'on propose.

P. R.

ÉTUDES SUR LA PRÉDICATION.

De l'Étude des Pères, nécessaire aux Prédicateurs.

Deuxième article.

« Si l'on veut avoir la patience d'examiner les écrits des Pères, dit « Fénelon (1), on y verra des choses d'un grand prix. Saint Cyprien « a une magnanimité et une véhémence qui ressemble à la vigueur de « Démosthène. On trouve dans saint Chrysostôme un jugement exquis, « des images nobles, une morale sensible et aimable. Saint Augustin « est tout ensemble sublime et populaire... Saint Bernard a été un pro- « dige dans un siècle barbare... On est étonné de tout ce qu'il y a de « grand et de beau dans les Pères quand on connaît les siècles où ils « ont écrit... Pourquoi ne veut-on pas passer aux Pères l'enflure de « leur temps, sous laquelle on trouve des vérités précieuses, exprimées « par les traits les plus forts? »

« Quand on veut apprécier les mérites des Pères de l'Église, dit « Fleury (2), il ne faut pas oublier le temps et le pays où ils ont vécu ; « il faut les confronter avec les contemporains les plus célèbres, saint « Ambroise avec Symmaque, saint Basile avec Libanius; » et alors on voit combien ils ont été supérieurs à leur siècle.

Non-seulement, les Pères sont supérieurs à leur siècle, mais ils

(1) *Lettre sur les occupations de l'Académie,* édition de Lebel, tom. XXI, pag. 183.

(2) *Deuxième Discours sur l'histoire ecclésiastique.*

prennent place parmi les plus beaux génies des âges privilégiés, s'ils ne les surpassent pas ; les témoignages les plus compétents sont unanimes à cet égard. Voici comment s'exprime La Harpe (1). « Lorsque « Rome n'était déjà plus la seule capitale du monde, quand les bar- « bares menaçaient de tous côtés le peuple dominateur et corrompu, « une éloquence naquit avec une nouvelle religion, qui des prisons et « des échafauds venait de monter sur le trône des Césars. Cette voix « auguste et puissante était celle des orateurs du christianisme. L'his- « toire nous présente en eux les plus touchants modèles des plus pures « vertus, les lettres les réclament à leur tour ; elles aiment à se cou- « vrir de l'éclat qu'ils ont répandu sur leur siècle et se croiront toujours « en droit de dire qu'avant d'être des confesseurs et des martyrs, ils ont « été de grands hommes, qu'avant d'être des saints, ils ont été des « orateurs... Les zélateurs de l'ancienne religion n'étaient sous aucun « rapport à comparer aux zélateurs de la foi chrétienne. Il s'en fallait « beaucoup que Celse, Porphyre, Symmaque pussent balancer la dia- « lectique d'un Tertullien, la science d'un Origène, les talents d'un « Augustin et d'un Chrysostôme. Ce dernier dont le nom seul rappelle « la haute idée que les contemporains avaient de son éloquence, peut « être opposé à tout ce que l'antiquité avait de plus grand. »

M. Villemain (2), parlant de l'époque à laquelle vécurent le plus grand nombre et les plus célèbres des Pères, s'exprime en termes encore plus magnifiques que La Harpe. « Dans le quatrième siècle, dit-il, la subli- « mité de l'éloquence chrétienne semble croître et s'animer, en pro- « portion du dépérissement de tout le reste. C'est au milieu de « l'abaissement le plus honteux des esprits et des courages, c'est dans « un empire gouverné par des eunuques, envahi par les barbares, « qu'un Athanase, un Chrysostôme, un Ambroise, un Augustin font « entendre la plus pure morale et la plus haute éloquence. Leur génie « seul est debout dans la décadence de l'empire, ils ont l'air de fon- « dateurs au milieu des ruines ; c'est qu'en effet ils étaient les archi-

(1) *Cours de Littérature*, t. IV, p. 169.
(2) *Mélanges*, t. II, p. 141.

« tectes de ce grand édifice religieux qui devait succéder à l'empire « Romain. » — « Ces hommes dont la voix s'élève et entraîne les peuples, « étaient les premiers hommes de leur temps par le talent, par la vertu, « par la science. On cherche en vain qui leur comparer dans le domaine « désert du polythéisme. Ils sont les orateurs de la plus grande réforme « du monde, les interprètes de la sublime nouveauté qui transporte tous « les esprits. On croit leur parole, parce qu'on l'admire, et on l'admire « d'autant plus qu'on la croit. Ils ont eu tout ensemble plus de lumière « et de foi que leurs contemporains, et ils les dominent par ce double « empire (1). »

Mais nous ne pouvons mieux faire apprécier l'éloquence des Pères qu'en citant des extraits de leurs écrits. Obligé de faire un choix, nous nous bornerons à saint Basile, à saint Grégoire de Nazianze et à saint Jean Chrysostôme. Les citations seront accompagnées de quelques réflexions fort succinctes, destinées à donner une idée du caractère particulier de chacun de ces Pères. Nous ajouterons quelques notes sur saint Augustin et saint Bernard.

La langue grecque se soutint dans sa pureté beaucoup plus longtemps que la langue latine ; aussi la littérature des Pères grecs laisse peu de chose à désirer, sous le rapport du goût. On n'hésite pas à les classer parmi les orateurs les plus remarquables qui ont écrit dans cette langue.

Saint Basile et Grégoire de Nazianze sont sans contredit deux des grandes gloires de l'Église grecque ; on sait avec quelle ardeur les deux illustres amis étudièrent à Athènes les lettres sacrées et les lettres profanes, on sait aussi les espérances que firent concevoir aux fidèles leurs vertus, leurs travaux et leur génie précoce.

Érasme (2) appelle saint Basile l'orateur le plus accompli qui ait jamais paru ; il ajoute que son style doit servir de modèle à ceux qui aspirent à la véritable éloquence. Le jugement d'Érasme a été confirmé par celui des critiques modernes. Rollin dit qu'on doit au moins placer saint Basile dans la première classe des orateurs, et le regarder comme un des plus habiles maîtres de l'éloquence.

(1) *Mélanges*, t. II, p. 445.
(2) Dans la préface placée en tête de son édition de *S. Basile*.

Mais écoutons Photius (1), dont l'intelligence et les talents sont aussi célèbres que ses erreurs. « Quiconque, dit-il, veut devenir un panégy-« riste, ou un orateur accompli, n'aura besoin ni de Platon, ni de Dé-« mosthène, s'il prend Basile pour modèle ; il n'y a point d'écrivain « dont la diction soit plus pure, plus belle, plus énergique, ni qui pense « avec plus de force et de solidité. Il réunit tout ce qu'il faut pour per-« suader avec la douceur, la clarté et la précision. Son style toujours « naturel, coule avec la même facilité qu'un ruisseau qui sort de sa « source. »

D'après tous les critiques, la gravité, la clarté, la pureté, la noblesse forment le caractère distinctif des écrits de saint Basile. Le morceau suivant fera apprécier l'exactitude de ce jugement. Il sert comme d'introduction aux homélies sur l'ouvrage des six jours, dans lesquelles l'archevêque de Césarée élevait son peuple à Dieu par la contemplation de la nature.

« Il est des villes, dit l'éloquent orateur, qui, depuis le lever du jour « jusqu'au soir, repaissent leurs regards du spectacle de mille jeux « divers ; elles ne se lassent pas d'entendre les chants dissolus qui « font germer la volupté dans les âmes ; et souvent on nomme heureux « de tels hommes, parce que, laissant les soins du commerce et les « arts utiles à la vie, ils passent dans la mollesse et le plaisir le temps « qui leur est assigné sur la terre. Ils ne savent pas que le théâtre de « ces jeux impurs est une école de vice pour ceux qui s'y rassemblent. « Quelques autres qui sont passionnés pour les courses de chevaux « attellent leurs chars, changent leurs écuyers, et, dans le sommeil, « ils ne sont pas délivrés de la folie qui les tourmente le jour. Et nous « que le Seigneur, le grand artisan de l'univers, appelle à la contem-« plation de ses ouvrages, nous lasserons-nous de les regarder, ou « serons-nous paresseux pour entendre les paroles de l'Esprit-Saint ? « Ne nous presserons-nous pas plutôt autour de ce grand atelier de la « puissance divine, et reportés en esprit vers les temps passés, ne sau-« rons-nous pas embrasser d'un regard tout l'assemblage de la créa-

(1 Cod. CXLI.

« tion? » (1) Et puis, un peu plus bas, saint Basile, continuant sur le même sujet : « Si quelquefois dans la sérénité de la nuit, portant des « yeux attentifs sur l'inexprimable beauté des astres, vous avez pensé « au Créateur de toutes choses ; si vous vous êtes demandé quel est « celui qui a semé le ciel de telles fleurs ; si quelquefois dans le jour « vous avez étudié les merveilles de la lumière, et si vous vous êtes « élevé par les choses visibles à l'Être invisible, alors vous êtes un « auditeur bien préparé, et vous pouvez prendre place dans ce magni- « fique amphithéâtre. Venez ! De même que prenant par la main ceux « qui ne connaissent pas une ville, on la leur fait parcourir ; ainsi je « vais vous conduire comme des étrangers, à travers les merveilles de « cette grande cité de l'univers (2). »

Quelques rhéteurs ont donné saint Grégoire de Nazianze comme le plus grand des orateurs tant sacrés que profanes. Ce jugement ne s'est pas confirmé ; l'opinion la plus reçue le classe après saint Basile : saint Grégoire a moins de douceur et de facilité que son ami, il a quelque chose de moins persuasif, mais il est plus fleuri, plus majestueux. Ces deux qualités de son style dégénèrent quelquefois en défaut : on lui reproche de présenter à ses lecteurs trop de beautés, et de faire un usage excessif des fleurs et des figures. Le savoir et les vertus de saint Grégoire l'appelèrent sur le siége de Constantinople. Mais bientôt des factions se formèrent contre lui. Ami du repos et de la solitude, il n'essaya pas de lutter contre l'orage et donna sa démission ; rassemblant le peuple dans l'église dite d'*Anastasie*, où était la chaire pontificale, il annonça sa résolution et sa retraite par un dernier discours. Jamais le génie de l'orateur ne parut plus élevé, plus majestueux, plus touchant ; on lit toujours avec ravissement les adieux du saint Pontife, qui forment la péroraison de ce discours.

« Adieu, s'écrie Grégoire (3), adieu, église d'Anastasie ; adieu peuple « célèbre que le Christ remplit maintenant d'une foule si nombreuse ; « adieu à vous toutes, demeures saintes, les secondes en dignité, qui

(1) Saint Basile, *Hexaéméron.*, homélie IV.
(2) Saint Basile, *Hexaéméron.*, homélie VI.
(3) S. Grég., tom. I, p. 766, orat. XXXII.

« embrassez les diverses parties de cette ville et qui en êtes comme le « lien et la réunion : adieu, saints Apôtres, céleste colonie, qui m'avez « servi de modèle dans mes combats ; adieu, chaire pontificale, honneur « envié et plein de périls, conseil des pontifes orné par la vertu et par « l'âge des prêtres ; vous tous ministres du Seigneur à la table sainte, « qui approchez de Dieu quand il descend vers vous, adieu chœur des « Nazaréens, harmonie des psaumes, sainteté des vierges, modestie « des femmes, assemblée des orphelins et des veuves, regards des « pauvres tournés vers Dieu et vers moi ; adieu, maisons hospitalières, « amies du Christ et secourables à mon infirmité... Adieu, vous qui « aimiez mes discours, foule empressée où je voyait briller les poin- « çons furtifs qui gravaient mes paroles : adieu, barreaux de cette tri- « bune sainte tant de fois forcés par le nombre de ceux qui se préci- « pitaient pour entendre la parole. Adieu, ô rois de la terre, palais des « rois, serviteurs et courtisans des rois, fidèles à votre maître, je veux « le croire, mais certainement la plupart infidèles à Dieu. Applaudissez, « élevez jusqu'au ciel votre nouvel orateur : elle s'est tue la voix qui « vous incommodait ! Adieu, cité souveraine et amie du Christ, car je « lui rends ce témoignage quoique son zèle ne soit pas selon la science ; « et le moment de la séparation adoucit mes paroles. Approchez-vous « de la vérité, quoique bien tard. Adieu, Orient et Occident, pour les- « quels j'ai combattu et par qui je suis accablé... Mais je m'écrierai « surtout : Adieu, anges gardiens de cette église qui protégiez ma pré- « sence et protégerez mon exil ; et toi, Trinité sainte, ma pensée et ma « gloire ! Puissent-ils te conserver, et puisses-tu les sauver, sauver « mon peuple ! Que j'apprenne chaque jour qu'il s'est élevé en sagesse « et en vertus ! Enfants, gardez-moi le dépôt sacré ; souvenez-vous de « ma lapidation. Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit « avec vous tous (1) ! »

M. Villemain fait un bel éloge de saint Grégoire de Nazianze, quand il dit que ce grand Docteur « mêle toutes les grâces, toutes les déli- « catesses du langage à l'éclat irrégulier de l'imagination ; toute la

(1) S. Greg., t. II, p. 766, orat. XXXII.

« science d'un rhéteur à l'austérité d'un Apôtre, et quelquefois le luxe « affecté de l'élocution à l'émotion la plus naïve et la plus profonde. »

« Cependant, continue le judicieux critique, après avoir lu saint Gré- « goire, il est une sorte de grandeur, une paisible élévation de génie « que l'on peut chercher encore et qui est nécessaire à l'idée que l'on « se forme de l'orateur vraiment sublime. Ce sont ces qualités plus « hautes, ou plutôt c'est la réunion de tous les attributs oratoires, le « naturel, la richesse, l'ordonnance, le pathétique et la grandeur, qui « ont fait de saint Jean Chrysostôme le plus grand orateur de l'Église « primitive, le plus vivant témoin de cette mémorable époque. La pen- sée reste confondue devant les prodigieux travaux de cet homme, « devant l'ardeur et la facilité de son génie (1) ! »

BARCIET,

Chanoine, Archiprêtre d'Auch.

(1) Villemain. *Nouveaux Mélanges*, t. II, p. 228 et 229.

MINISTÈRE PASTORAL.

Quand un pénitent, par un motif de foi, déteste sincèrement ses péchés, au moins les mortels, et qu'il a le ferme propos de n'en plus commettre, au moins de tels, le confesseur doit-il se mettre en peine pour savoir si réellement ce pénitent commence à aimer Dieu comme source de toute justice, et si ce commencement d'amour est un commencement de charité véritable ?

Tout le monde convient que, pour recevoir l'absolution, le pénitent doit détester tous ses péchés mortels ; et, s'il n'en avait confessé que de véniels, en détester sincèrement au moins un, avec le ferme propos de n'y plus retomber et de ne plus pécher mortellement. Mais faut-il que cette détestation du péché, si elle n'est que l'attrition, soit accompagnée d'un commencement d'amour de Dieu, et quel doit être cet amour ?

Le saint Concile de Trente (sess. VI, c. 6), parlant en général des dispositions requises pour arriver à la justification, s'exprime de la sorte : « Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina « gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in « Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, « atque illud in primis, a Deo justificari impium per gratiam ejus, per « redemptionem, quæ est in Christo Jesu ; et dum, peccatores se esse « intelligentes, a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, ad « considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, « fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque « *tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt*, ac propterea « moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc

« est, per eam pœnitentiam quam ante baptismum agi oportet; denique « dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et ser- « vare divina mandata. »

Plus loin (sess. XIV, c. 4), le même Concile, traitant de la contrition, partie essentielle du sacrement de pénitence, dit : « Contritio, « quæ primum locum inter dictos pœnitentis actus habet, animi dolor « ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi « de cætero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam pec- « catorum hic contritionis motus necessarius, et in homine post bap- « tismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si « cum fiducia divinæ misericordiæ et voto præstandi reliqua con- « junctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum (pœnitentiæ) « requiruntur... Docet præterea (S. Synodus), etsi contritionem hanc « aliquando charitate perfectam esse contingat, hominemque Deo « reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam « nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, « quod in illa includitur, non esse adscribendam. Illam vero contri- « tionem imperfectam, quæ attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudi- « nis peccati consideratione, vel ex gehennæ et pœnarum metu com- « muniter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ, « declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis pec- « catorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, « non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens « adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento « pœnitentiæ per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, « tamen eum ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ impetrandam « disponit. »

D'après ces paroles il est manifeste que la contrition parfaite justifie immédiatement et avant que l'on ait reçu l'absolution, et que, par conséquent, cette contrition n'est pas nécessaire pour l'absolution. La contrition imparfaite est donc suffisante pour obtenir le pardon de ses péchés dans le sacrement de baptême et dans celui de pénitence ; mais, nous le répétons, cette contrition appelée communément attrition, doit-elle être accompagnée d'un commencement d'amour de Dieu? — Il

semble que si ce commencement d'amour de Dieu est entendu de tout autre amour que celui de charité proprement dite, l'affirmative n'est pas douteuse, même à l'égard du sacrement de pénitence. Car le saint Concile de Trente exigeant cette disposition pour le baptême, elle ne doit pas moins être requise dans le sacrement de pénitence, qui exige de plus grands efforts et par conséquent une pénitence au moins égale à celle exigée pour le baptême.

Mais en quoi consiste ce commencement d'amour de Dieu, et se trouve-t-il toujours dans un pénitent qui, par un motif de foi, par exemple, la crainte de l'enfer, la laideur surnaturelle du péché, le désir d'aller au ciel, est sincèrement pénétré du regret de ses fautes, avec le ferme propos de n'y plus retomber ? — Cette question, depuis le saint Concile de Trente, a suscité les plus longues et les plus vives controverses parmi les docteurs les plus renommés dans la science théologique, tels que François Victoria, Dominique Soto, Melchior Cano, Suarez, Vasquez, etc., etc. (V. Bened. XIV, *de Syn. lib.* VII, *cap.* 13.)

Les uns ont entendu ce commencement d'amour de Dieu, de l'amour de Dieu à cause de lui-même, appréciativement grand : c'est-à-dire au-dessus de tout, quoique dans un degré faible. Et de ce sentiment est Billuart (*de Pœnit. diss* 4. *art.* 7, § 3, *colliges* 2°).

Les autres l'ont entendu de l'amour de concupiscence renfermé dans l'acte d'espérance, par lequel nous aimons Dieu comme notre bien. Et de ce sentiment est Tournély et même saint Liguori (*lib.* 6, n° 442, *objic.* 3°).

D'autres encore veulent que ce commencement d'amour soit un amour de Dieu à cause de lui-même, mais non appréciativement grand, en sorte que pour être *super omnia,* l'attrition a besoin du motif de la crainte de l'enfer, ou de l'amour de la béatitude éternelle. De ce sentiment sont Habert et plusieurs autres. (V. *Theol. Curs. complet.* tom. XXII, col. 362, n° 679 etc.)

D'autres enfin, avec Bossuet (tom. VII, p. 517, éd. de Versailles), entendent ce commencement d'amour de Dieu du désir seulement de l'aimer pour lui-même et par-dessus tout.

Chacune de ces opinions peut certainement être soutenue, au moins spéculativement, et Alexandre VII, le 5 mai 1667, défendit sous peine d'excommunication encourue par le seul fait, « cunctis et singulis « fidelibus... ut si deinceps de materia attritionis scribent, vel libros « aut scripturas edent, vel docebunt, vel prædicabunt, vel alio quovis « modo pœnitentes, aut scholares cæterosve erudient, non audeant « alicujus theologicæ censuræ, alteriusve injuriæ aut contumeliæ nota « taxare alteram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis « dilectionis Dei in præfata attritione ex metu gehennæ concepta, « quæ hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem « dictæ dilectionis necessitatem, donec ab hac S. Sede fuerit hac de re « definitum. » La question est donc encore pendante, selon l'expression de Benoît XIV (ib. n° 9) : *Adhuc sub judice lis est,* et il en est ainsi au moins spéculativement. Mais n'y-a-t-il aucune difficulté pour la pratique? — On sait qu'Innocent XI a proscrit la proposition suivante : « Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem proba- « bilem de valore sacramenti, relicta tutiore. » Quelque probables donc que puissent être les sentiments qui nient la nécessité, dans l'attrition, de l'amour de Dieu à cause de lui-même et par-dessus tout, dès lors que ces sentiments ne seraient que probables, et ne sont pas les plus sûrs, ils ne pourraient être suivis dans la pratique, si ce n'est dans les cas de nécessité et lorsqu'on ne pourrait mieux agir. Mais alors que faire? et quelle conduite doit tenir le confesseur lorsqu'il n'aperçoit dans le pénitent qu'une contrition imparfaite? Doit-il s'assurer avant de l'absoudre, qu'il aime Dieu par-dessus tout et pour l'amour de lui-même? Telle est précisément la difficulté que nous nous sommes proposé de résoudre dans le présent article.

Or, à cet égard, nous croyons pouvoir répondre sans hésiter et sans nous écarter d'aucune des opinions que nous avons exposées tout à l'heure, que quand un pénitent, par un motif de foi quelconque, déteste sincèrement ses péchés, ceux au moins qui sont mortels, s'il a le ferme propos de n'en plus commettre de tels, le confesseur n'a pas à se mettre en peine si ce pénitent commence à aimer Dieu comme source de toute justice, et comment il l'aime de cette sorte, si c'est par charité ou au-

trement, étant suffisamment assuré que ce commencement d'amour, tel que le requiert le Concile de Trente, se trouve renfermé dans la contrition telle que nous venons de la décrire.

Nous avons supposé, en effet, que, par crainte de l'enfer ou par amour de la béatitude céleste, ou par tout autre motif pris dans l'ordre de la foi, le pénitent déteste sincèrement ses péchés, et par conséquent ne conserve pour eux aucune affection, ni aucune volonté de les commettre, même dans l'hypothèse qu'il n'y eût pas d'enfer ou de paradis; (autrement la contrition n'existerait pas, il n'y aurait pas détestation véritable du péché, puisqu'il y aurait volonté de le commettre dans une hypothèse donnée). Mais le pénitent qui est dans la susdite disposition, qui recourt au prêtre pour être purifié de ses fautes, qui vient les expier par la pénitence, au moins par celle que lui imposera le ministre du sacrement, celui-là ne montre-t-il pas évidemment qu'il commence à aimer Dieu comme source de toute justice? N'est-ce pas commencer au moins à aimer la justice divine, que de haïr ce que cette justice déteste? que d'avoir à cœur ses intérêts et de chercher à la satisfaire et à payer la dette contractée envers elle? que de venir puiser auprès de Dieu comme dans leur source les grâces du salut et de la justification?

Billuart, qui veut un amour de bienveillance qui soit prédominant, convient cependant que cet amour se trouve dans la détestation sincère du péché comme tel, c'est-à-dire comme étant l'offense divine : « Hoc « ipso enim, dit-il (*de Pœnit. diss.* 4, *art.* 7, § 4, *obj.* 2°), quod « Concilium dixit contritionem in communi, adeoque et attritionem « sub illa contentam, esse dolorem et odium peccati, utique qua pec- « catum est et malum Dei,... implicuit actum benevolentiæ, *quia fieri « non potest quod quis odio habeat peccatum ut peccatum est et malum « Dei, nisi ex supposito amore Dei.* » A la page suivante, le même auteur dit que « exclusio *contrariæ* voluntatis peccandi per *odium et « detestationem peccati non habetur nisi per amorem Dei benevolum.* » S'il suffit de détester le péché comme tel, c'est-à-dire comme l'offense divine, pour avoir, d'après Billuart, l'amour requis par le Concile de Trente pour la justification; si tous ceux qui détestent positivement le

péché et renoncent à le commettre, ont l'amour de bienveillance que cet auteur dit être nécessaire dans l'attrition pour qu'elle soit suffisante à l'effet de recevoir l'absolution ; évidemment, d'après Billuart, et par conséquent d'après le sentiment qui paraît le plus exigeant en matière de contrition, le pénitent qui se trouve dans les dispositions que nous avons supposées, c'est-à-dire *le pénitent qui, par un motif de foi quelconque, déteste sincèrement* et positivement *ses péchés,* et a le *ferme propos de n'en plus commettre, au moins qui soient mortels,* ce pénitent a les dispositions nécessaires pour être absous, et le confesseur peut être parfaitement tranquille à son égard. Il nous semble indubitable qu'alors même que les pénitents n'ont été amenés à détester leurs péchés, à en faire pénitence et à y renoncer entièrement que par la crainte de l'enfer, ils les détestent néanmoins comme l'offense divine, le mal de Dieu et le souverain mal, et qu'ils veulent par la pénitence réparer cet outrage et satisfaire à la justice qu'ils ont offensée. Que le mouvement qui les pousse ainsi soit un sentiment de charité ou un simple mouvement d'espérance, ce que nous ne voulons pas examiner, toujours est-il qu'il existe, et que le saint Concile de Trente ne paraît pas requérir autre chose. Ainsi le confesseur peut sans crainte donner l'absolution.

Notre conclusion est d'autant plus légitime que Collet lui-même, si sévère d'ordinaire dans ses décisions, avoue que la controverse sur la nature de l'amour initial requis pour la justification du pécheur dans les Sacrements, controverse qui a si vivement agité les docteurs catholiques pendant plus d'un siècle, n'a pas dans la pratique l'importance qu'elle paraît avoir au premier abord : et parmi les motifs que cet auteur en donne, le principal est que même les pénitents ne savent pas d'ordinaire discerner si c'est l'amour ou la crainte qui les fait agir ; et il cite à ce sujet, un propos du célèbre abbé de Saint-Cyran qui avouait n'avoir « jamais parlé à qui que ce soit, si l'attrition ou contrition était nécessaire « au sacrement de pénitence, sachant bien que le discernement de ces « mouvements, à savoir attrition et contrition, est impossible (il aurait « suffi de dire trop difficile) à celui qui prétend les avoir, à plus forte « raison aux autres. » (*Theol. Curs. complet.* tom. XXII, col. 328,329.)

Du reste, il sera toujours très bon que le confesseur s'efforce de faire entrer son pénitent dans les sentiments de la contrition la plus parfaite. En quoi tous les auteurs, même les moins exigeants sur le point en question, sont entièrement d'accord. « Quis neget, dit saint « Liguori (lib. 6, n. 442 *in fine*), esse omnino expediens ut pœni- « tentes pro viribus conentur elicere actum contritionis perfectæ, utque « confessarii studeant semper eos ad illam excitare, ut tutius illi divi- « nam gratiam consequantur ? » Et en cela on ne fera que se conformer aux prescriptions du Rituel romain, où il est dit qu'après que le confesseur a entendu la confession de son pénitent, et a sérieusement examiné les péchés confessés, il doit, avec toute la charité d'un père, employer « opportunas correctiones ac monitiones prout opus esse « viderit, et ad dolorem et *contritionem efficacibus verbis adducere* « *conatur*. » On doit surtout suivre cette règle de conduite à l'égard des pénitents en danger de mort, et la raison en est manifeste.

CRAISSON,
Ancien vicaire général de Valence.

BIBLIOGRAPHIE.

Vie de saint Saturnin, disciple de saint Pierre, premier évêque de Toulouse et martyr, précédée d'une dissertation sur son apostolat au premier siècle, par M. Maxime LATOU. In-8° de 314 pp. Toulouse, Léopold Cluzon. 3 fr. par la poste.

La question de l'origine apostolique des Églises de France est une cause gagnée. La *Revue* s'en est plusieurs fois occupée, et il serait désormais superflu d'y revenir encore.

Avec la thèse générale, il fallait étudier les détails, il fallait vérifier les traditions locales des Églises particulières qui prétendaient remonter aux apôtres et vérifier, le flambeau de la critique à la main, les titres d'une prétention si glorieuse à la fois et pour chaque Église spéciale, et pour toute la France elle-même.

Depuis plusieurs années, cette grande œuvre s'accomplit progressivement sous nos yeux. Il n'y en a pas qui ne nous apporte quelque beau et patriotique travail conçu et exécuté dans ce sens.

Aujourd'hui, c'est la *Vie de saint Saturnin* que nous signalons à nos lecteurs. M. l'abbé Maxime Latou est connu dans notre *Revue*. A diverses reprises, il s'y est occupé de l'origine apostolique de nos Églises. Il vient de nous donner le fruit de ses recherches dans l'ouvrage ci-dessus annoncé.

Ce livre est divisé en trois parties. Le savant auteur examine et justifie le sentiment qui fait venir saint Saturnin à Toulouse au premier siècle. De là, il est naturellement conduit à exposer et à réfuter l'opinion qui place l'épiscopat de ce grand saint au IIIe siècle. Cette critique et cette réfutation sont faites avec le plus grand succès. Après cette partie critique vient la vie de saint Saturnin. Envoyé par saint Pierre, il arrive à Toulouse. Son zèle ne se concentre pas dans cette grande cité, il déborde dans les contrées voisines, en Novempopulanie, en Espagne

même, et ce que le grand évêque ne peut faire par lui-même, il le fait par saint Honeste, son disciple et son ami. Enfin, il rentre dans sa cité épiscopale pour y subir le supplice dont les détails sont si connus.

L'ouvrage de M. l'abbé Latou est donc digne de toute louange. Nous nous garderons bien de lui en donner après les félicitations qui lui ont été adressées par Mgr l'Archevêque de Toulouse, juge si compétent.

N.-C. LEROY.

Instructio pastoralis et decretum Versaliensis episcopi, die 3 martii 1864.

Après tout ce qui s'est passé depuis vingt ans relativement à la question liturgique en France, la lumière s'est faite sur un point si grave avec une telle abondance, qu'on pouvait penser qu'il était désormais impossible de n'être pas rallié à la cause de l'unité liturgique. Mais il y a des esprits qui n'oublient rien et n'apprennent rien. Tel est l'auteur des trois *Lettres de Sophronius*, répandues surtout dans le diocèse de Versailles. C'est cette ciconstance qui a porté le vigilant, pieux et savant évêque de cette ville à les réfuter et à les condamner. Publiées à Paris, sans *imprimatur*, bien que le droit commun et le dernier concile de cette province le requièrent, ces lettres sont pleines d'ignorance : *Crassam præ se fert de iis quas movet quæstionibus ignorantiam ;* pleines d'inconvenance : *Impudenter in episcoporum ac vel ipsius Sedis Apostolicæ gesta ac salubriter decreta insectatur ;* pleines de mensonges : *Tot denique scatet apertissimis erroribus mendaciisque ac neniis.* La belle instruction de Mgr Mabile, écrite dans un style plein, digne, calme et fort, met en évidence ce triple jugement. Nous voudrions pouvoir la citer tout entière. Nous y remarquons d'abord l'état des diocèses par rapport à la sainte et antique Liturgie romaine.

« En 1839, la Liturgie romaine était en usage dans douze diocèses de France : Aix, Ajaccio, Alger, Avignon, Bordeaux, Cambrai, Marseille, Montpellier, Perpignan, Rodez, Saint-Flour et Strasbourg.

« Depuis cette époque, 59 diocèses ont adopté et suivent en effet la Liturgie romaine. En voici l'énumération d'après l'ordre chronologique

de leur retour au rit romain : Langres, Gap, Quimper, Périgueux, Rennes, Saint-Brieuc, Troyes, Angoulême, Digne, Montauban, Vannes, Tarbes, Bourges, Reims, La Rochelle, Arras, Fréjus, Sens, Soissons, Agen, Aire, Amiens, Blois, Moulins, Nevers, Châlons, Limoges, Saint-Claude, Saint-Dié, Valence, Versailles, Cahors, Carcassonne, Luçon, Nîmes, Le Mans, Poitiers, Albi, Auch, Beauvais Laval, Angers, Autun, Bayonne, Évreux, Meaux, Nantes, Le Puy, Metz, Tours, Viviers, Coutances, Mende, Nancy, Rouen, Toulouse, Bayeux, Séez et Dijon.

« En outre, le retour à la Liturgie romaine a été décrété par les évêques dans les neuf diocèses suivants : Orléans, Tulle, Paris, Besançon, Verdun, Chartres, Grenoble, Clermont et Pamiers. Bien plus, nous avons appris que parmi ces neuf diocèses plusieurs sont passés de fait à la Liturgie romaine : cependant, comme nous ne le savons pas d'une manière assez certaine, nous nous abstenons de l'affirmer (p. 5, 6). »

Restaient donc les seuls diocèses de Lyon et de Belley, par rapport auxquels Mgr de Versailles expose l'état de la question, alors fort brûlante, aujourd'hui, nous l'espérons, éteinte et assoupie.

C'est donc à l'unanimité que nos évêques, imitant leurs prédécesseurs du XVIe et du XVIIe siècle, et leurs collègues plus anciens du IXe siècle, ont repris les usages de l'Église mère et maîtresse.

Mgr de Versailles expose ensuite avec sa science et son exactitude accoutumées le droit liturgique et la triste révolution qui fit pulluler tant de liturgies illégitimes. *Inductæ igitur ejusmodi liturgiæ per apertissimam legis transgressionem, legis, inquam, a suprema Ecclesiæ autoritate sancitæ. Cujus tanti errati, ex bona fide cæteroquin excusandi, si causas exquirere sinerent hujusce pastoralis Instructionis limites, præcipuam repeteremus ex ea quæ tunc temporis passim per Gallias invaluerat nequaquam sana doctrina theologica. Jam ad ejusmodi attentatum quid sedes Apostolica? Dissimulavit, silvit, toleravit ad præsentia fere usque tempora. Cujus tam diuturni silentii causas indagare pariter prætermittimus, utpote quas facile quisque vestrum, rei ecclesiasticæ in Galliis historiam remeando, introspicere poterit* (p. 11).

Le droit canonique maintient les liturgies orientales ; il autorisait les liturgies qui, au temps de saint Pie V, avaient plus de deux cents ans d'existence, il permet les propres des diocèses et des religieux, approuvés par la Sacrée Congrégation. Il n'exclut donc pas la *variété*, mais il proscrit la variété qui n'est pas légitime. Telle était la variété de ces liturgies particulières condamnées, *non* QUIA VARIÆ *et a Romana diversæ, sed* QUIA REPROBATÆ *per sancitam a suprema Ecclesiæ auctoritate legem* (p. 13).

L'Instruction réfute aussi les autres raisons ou les misérables arguties de l'auteur. Le qualificatif *romain* suppose d'autres liturgies *coexistantes* et PAR CELA MÊME *avouées et reconnues!!! Nous étions en communion avec l'Église romaine! – Supponit anonymus, dari non posse culpabilem actum ullum, quin statim excommunicationis gladium Sedes Apostolica exerat* (p. 15). Puis vient un argument de la même force tiré du décret du cardinal Caprara, d'après lequel il est enjoint aux archevêques et évêques d'établir ce qu'ils jugeront dans leur sagesse être nécessaire ou utile à la *célébration des offices et à l'observance des rites et cérémonies.* — Vient ensuite cette affaire de Lyon dont la marche (p. 19-23) a contristé tous les bons prêtres : *Quid tum Lugdunenses parochi? Scriptum edidere, non ad retractanda errata, sed quo ea plane confirmarunt et auxerunt.* etc. (p. 23).

Le reste de l'Instruction détruit à fond certaines imputations de l'anonyme contre l'administration diocésaine de Versailles et condamne les lettres de Sophronius.

Ce nouvel écrit de Mgr Mabile restera dans l'histoire de la rénovation liturgique en France comme une belle page, un admirable monument de science et de précision doctrinale. Nous n'avons pas eu l'idée de le juger, Dieu nous en garde, nous avons voulu en donner le résumé à nos lecteurs et nous réjouir avec eux.

Le pieux prélat termine par cette phrase : *Præsens autem decretum nostrum Sedi Apostolicæ cujus supremo judicio episcoporum judicia omnia de jure subjiciuntur, transmitti optamus ac procurabimus.*

H. GIRARD.

CHRONIQUE.

1. Livres mis a l'index. — Décret du 15 mars 1864. — Franco Mistrali. — *Vita di Gesù*, A Ernesto Renan. Milano, 1863.

Le Maudit, par l'abbé ***. Paris, librairie internationale, 1864.

La Parola di Dio e i moderni Farisei. Appello al Sentimento cristiano. Per Andrea Moretti, deputato al Parlamento Italiano. Bergamo, 1864.

Guia de los Casados o Historia Natural de la Generacion ; Mentor domestico para las personas de ambos secsos. Por Don Federico Hollick. Nueva-York.

Auctor operis cui titulus : *Il Clero Veneto nell'anno* 1862, *per un Testimonio di vista e di fatto,* Bologna 1862, *Prohib. decr.* 24 *augusti* 1863, laudabiliter se subjecit.

Auctor operis cui titulus : *Dell'ultima persecuzione della Chiesa, e della fine del Mondo,* per P. B. N. B. Volumi sei, Fossombrone 1863, *Prohib. decr.* 15 *decembris* 1863, laudabiliter se subjecit.

2. Nous devons notre première mention à une œuvre colossale, qui ne le cède point à la réimpression des Bollandistes, qui même l'emporte encore par son caractère d'utilité plus générale et par les conditions exceptionnelles de bon marché auxquelles elle est offerte. Il ne s'agit de rien moins que de la réimpression des *Annales* de Baronius et de ses continuateurs. Et ce n'est pas un simple projet, car déjà le premier volume est sous presse : il pourra être livré prochainement aux souscripteurs. On a choisi le format in-4° à deux colonnes. L'exécution typographique est très-belle, à en juger d'après le spécimen que nous avons sous les yeux : il faut espérer que la correction, si importante dans un ouvrage de ce genre, sera l'objet de soins particuliers. La nouvelle édition n'aura pas seulement l'avantage de rendre accessible à toutes les bibliothèques un ouvrage de cette importance : outre les critiques de Pagi et les notes de Mansi, outre les continuations de Rainaldus et de Laderchi, elle contiendra encore la *Continuation du P. Theiner, qui conduit les Annales jusqu'à notre époque.* Le savant oratorien s'est chargé, en outre, de revoir le texte, de collationner les

documents, et d'ajouter çà et là de nouvelles pièces. Cette édition effacera donc toutes les autres, y compris celle de Lucques, si rare et si chère, malgré ses défauts et ses lacunes. Le prix du volume n'est que de 12 fr. pour les souscripteurs : comme il doit y avoir environ 45 volumes, cela porte à 500 ou 600 fr. le prix total de l'ouvrage. La continuation du P. Theiner, si l'édition in-folio de Rome avait été achevée, eut coûté seule près du double de cette somme : les trois premiers volumes ne se vendent pas moins de 175 fr. C'est M. Louis Guérin, éditeur à Bar-le-Duc, qui ose réaliser cette grande entreprise. Il promet de donner un volume par mois. Le travail du P. Theiner est prêt jusqu'à Pie VI inclusivement.

3. M. Guérin a déjà fait ses preuves comme éditeur. Il a publié d'excellents ouvrages : il a donné une édition de Bossuet en 12 vol. gr. in-8° (84 fr.) : il réimprime Bourdaloue (4 vol. gr. in-8° à 6 fr., dont le premier a paru), et, ce que nous approuvons moins, il publie une traduction française des œuvres complètes de saint Jean Chrysostôme et de saint Augustin. On connaît notre sentiment sur les traductions en général. L'idée surtout de traduire *en entier* saint Augustin ne nous semble pas très-heureuse. Des traductions de Pères de l'Église ne devraient être que partielles et destinées surtout aux gens du monde. Toutes nos sympathies seraient acquises à la réimpression des *Dogmata theologica* du P. Petau, si une autre édition n'avait été annoncée chez M. Vivès. Nous ne savons qui a la priorité, mais il est assez d'ouvrages utiles à réimprimer, pour que les éditeurs catholiques ne marchent pas ainsi sur les brisées les uns des autres. Quoi qu'il en soit, le Petau de M. Guérin formera 8 vol. gr. in-8°, dont le prix est de 8 fr. 50 c. pour les souscripteurs.

4. Le P. Gratry ne trouve pas, comme quelques écrivains de la presse périodique, que l'on ait fait trop de réfutations de la *Vie de Jésus*. « Toutes ces réfutations, dit-il, me paraissent bonnes et opportunes, en ce sens qu'il n'y a peut-être pas un seul de ces écrits qui ne fasse voir que le livre est faux. Il est arrivé à cet auteur ce qui arrive, qu'on me permette cette comparaison, à un lépidoptère qui a eu le malheur et le tort de pénétrer dans l'intérieur d'une ruche. En un instant, il est cerné, percé, roulé, enveloppé de cire, et précipité au dehors. Toutes les abeilles prennent part, avec une grande indignation, à cette petite affaire. Laquelle de ces abeilles est ridicule? Aucune assurément. Ni celles qui ne font pas frémir et agiter leurs ailes, ni celles qui, comme moi, surviennent quand l'ennemi est déjà mort. » Le livre de l'éminent oratorien, du reste, ne se rapporte point uniquement à

l'incident littéraire qui a déterminé son apparition. La *Vie de Jésus* se rattache à un vaste mouvement d'incrédulité que le P. Gratry étudie dans son ensemble et dans ses manifestations principales. Un recueil de textes, tirés de MM. Schérer, Vacherot, Michelet de Berlin, Renan, met le lecteur en mesure de se prononcer par lui-même et de juger avec connaissance de cause. (*Les Sophistes et la Critique ;* 8° de IV-460 pp. Paris, Lecoffre et Douniol, 6 fr.)

5. Ce que vient de faire un théologien, un philosophe l'a entrepris à son point de vue. *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (Paris, Hachette; 8° de 506 pp., 7 fr. 50), tel est le titre d'un travail remarquable où M. Caro étudie la marche de la philosophie négative en France pendant les quinze dernières années. A propos de l'école critique dont M. Renan s'est constitué le représentant, il examine dans un chapitre spécial cette fameuse *Vie de Jésus* qui a causé un si grand émoi, précisément parce qu'elle touche au problème le plus fondamental de tous, parce qu'en ôtant au Christ son auréole divine, on prétend bien bannir jusqu'à l'idée du Dieu personnel et vivant qu'adore le genre humain. Voilà pourquoi cette question, purement théologique en apparence, a sa place dans le livre de M. Caro.

6. L'édition populaire a, en France, porté le dernier coup à la réputation de M. Renan. Il devient évident pour les plus aveugles qu'il y a là une œuvre de spéculation et de scandale, pas autre chose. Mais, ce que le monde savant et lettré a sifflé avec une si frappante unanimité, le peuple, dans son bon sens, n'en voudra pas davantage. Non, ce ne sont point de pareilles tentatives qui ébranleront d'une manière sérieuse les convictions chrétiennes encore si vivaces dans notre pays, même chez ceux qui ont le malheur de n'y être pas fidèles dans la pratique. Cette dernière agression a été jugée, comme elle le mérite, par M. l'abbé Freppel, qui a joué un si beau rôle dans cette polémique. (*Une Édition populaire de la Vie de Jésus*. Paris, V. Palmé ; 8° de 30 pp., 50 c.) — M. Lamy, professeur à l'Université de Louvain, en éditant pour la seconde fois la savante brochure dont nous avons parlé déjà, l'a également enrichie d'un nouveau chapitre sur *l'édition populaire de la Vie de Jésus*. (*L'Évangile et la Critique. Examen de la Vie de Jésus de M. Ernest Renan*. Malines, Dessain ; in-12 de 130 pp.)

7. Nous recevons à l'instant un nouveau livre du P. Matignon que nous n'avons pu parcourir encore, mais que l'intérêt du sujet et le nom de l'auteur recommandent d'avance à l'attention des théologiens. Il est intitulé : *La Liberté de l'esprit humain dans la foi catholique*. (Paris, A. Le Clère ; in-8 de 575 pp., 4 fr.) Nous citerons encore : *Le Sur-*

naturel, principe général d'explication pour servir à l'étude des questions philosophiques et religieuses, par M. l'abbé Caron. (Paris, Tolra et Haton; in-12 de VIII-150 pp., 1 fr.)

8. Nous apprenons qu'il va paraître chez M. A. Bray une traduction d'un important ouvrage sur les missions : *Christian Missions, their agents, their method and their results.* By T.W. M. Marshall (London, 1862; 3 vol. in-8°.) Cette traduction a été revue par l'auteur lui-même. — M. l'abbé Dehaisnes, déjà bien connu des lecteurs de la *Revue*, a traité, dans la *Vie du P. Nicolas Trigault*, un chapitre fort intéressant de cette même histoire des missions. (Tournai, Casterman; Paris, Lethielleux; in-12 de XXXIX-312 pp., avec portrait et fac-simile. 1 fr. 75 c.) L'ouvrage s'ouvre par une introduction sur les missions de Chine, et se termine par un appendice qui renferme plusieurs lettres inédites du célèbre missionnaire.

9. *Introduction aux Cérémonies romaines, ou Notions sur le matériel, le personnel et les actions liturgiques, le chant, la musique et la sonnerie*, par A. Bourbon, chanoine et maître des cérémonies de la cathédrale de Lucon. (Luçon, Rideaux, 1864; Paris, Bray, in-8°, 573 pp.) Le savant et laborieux auteur de ce livre, « épuisé par des « travaux excessifs sur l'Écriture sainte et la liturgie, a succombé le « 28 juillet 1863, à l'âge de 45 ans, avant que l'impression en fût « terminée. » (*Préface.*) C'est une perte pour la science et pour l'Église. L'ouvrage a pour but de nous faire connaître un grand nombre de principes dont l'ignorance, malheureusement trop répandue parmi nous, est la cause d'une multitude de fautes liturgiques qui se glissent involontairement dans les églises mêmes où l'on apporte la plus minutieuse attention à l'observance régulière des rites sacrés. Une plume compétente donnera bientôt dans la *Revue* un compte-rendu détaillé de ce livre important. On signalera certaines questions sur lesquelles l'auteur, si remarquable par sa science liturgique, eût pu s'étendre davantage. Il l'aurait fait, si Dieu lui eût prêté de plus longs jours; peut-être aussi eût il modifié son sentiment sur quelques points particuliers qui seront signalés et soigneusement discutés.

10. Le R. P. Levavasseur vient de donner une seconde édition de son *Cérémonial à l'usage des petites eglises de paroisse, selon le rit romain.* (Paris, Lecoffre, in-12 de 340 pp.) L'auteur y a fait de notables et importantes additions. Il a retouché et complété le chapitre relatif aux messes de *Requiem*, et a ajouté un autre chapitre sur les fêtes dont la solennité est transférée à un dimanche. On y trouve aussi une dernière partie sur l'administration des sacrements.

11. Le second volume du *Breviarium philosophiæ scolasticæ*, de M. Grandclaude, a maintenant paru, de sorte que l'ouvrage est achevé. Nous lui consacrerons prochainement un article spécial. On peut se le procurer à Paris chez MM Gaume, frères et Dupey, ou chez M. Pélagaud.

12. Un fameux discours, prononcé au congrès de Malines, a ranimé parmi les catholiques de regrettables débats. Les explications échangées entre le *Correspondant* et la *Civiltà* font espérer pour l'avenir une entente plus parfaite sur ces questions; s'il en était ainsi, nous n'aurions pas trop à regretter l'incident qui aurait amené un résultat si désirable. On connaît les deux lettres toutes récentes de S. E. le Cardinal-Archevêque de Malines à M. Dechamps. Elles viennent d'être réunies en une brochure, sous ce titre : *La Constitution belge et l'Encyclique de Grégoire XVI.* (Malines, Van Velsen, ou Bruxelles, Goemare ; 8° de 59 pp.) Tout le monde pourra ainsi les relire et les conserver. On nous permettra d'indiquer aussi à ceux de nos lecteurs qui veulent suivre ces questions, la belle et courageuse brochure de M. le comte Edgar du Val de Beaulieu : *L'Erreur libre dans l'État libre, et l'Église opprimée dans l'État libéral. Observations à propos du Discours de M. le comte de Montalembert.* (Bruxelles, Adriaens, 1863; 8° de 64 pp.)

13. Bien que la *Revue des Sciences ecclésiastiques* n'ait pas à s'occuper d'ouvrages purement littéraires, nous pouvons consacrer une mention à des livres qui, par un côté du moins, touchent à notre spécialité. C'est à ce titre que nous recommandons l'*Histoire de la Littérature française au XVIIe siècle*, par M. l'abbé Follioley. (Paris, E. Belin, t. I; in-12 de IX-366 pp., 3 fr. L'ouvrage aura 2 volumes.) On y trouve une excellente étude sur Port-Royal, ses écrivains et leurs productions ; une autre sur Pascal, les *Provinciales* et les *Pensées*.

14. Nos lecteurs savent tous qu'un bref pontifical est venu trancher la question lyonnaise. Nous espérons pouvoir donner dans le N° prochain le texte de ce bref. Des circonstances indépendantes de notre volonté nous forcent à en suspendre, quant à présent, la publication.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

DU DROIT COUTUMIER DANS L'ÉGLISE.

Premier article.

§ I.

1. L'Église, société universelle qui doit embrasser tous les peuples et toutes les générations, présente à la fois le spectacle de l'unité la plus forte, la plus absolue, la plus compacte que puisse offrir une société, et en même temps celui de la plus prodigieuse variété. Aussi, à cause de son unité, est-elle appelée dans les saintes Écritures *corpus Christi, unum ovile*, etc. ; et l'apôtre saint Paul déclare fréquemment dans ses épîtres, que les fidèles doivent constituer un seul corps (1) ; enfin le divin Sauveur lui-même, pour consolider à jamais cette unité intérieure et extérieure et en exprimer la vraie nature, adresse à son Père cette prière : *Serva eos in nomine meo, quos dedisti mihi, ut sint* UNUM, *sicut et nos*. Il s'agit donc de l'unité la plus parfaite, la plus indissoluble, en un mot, de celle dont le type est l'essence une des trois Personnes de l'adorable Trinité.

D'autre part, cette même Église, en tant que catholique ou bercail universel destiné par le divin Pasteur à embras-

(1) Rom. XII, 4 et 5. I Cor. X, 17 ; XII, 13, 14, etc.

ser tout le genre humain, doit aussi offrir dans ses membres la plus prodigieuse variété ; il résulte de sa loi même de diffusion qu'elle ne peut tendre à détruire la diversité naturelle et inévitable qui existe entre ses enfants. L'unité de l'Église ne peut évidemment être incompatible avec la différence de temps, de mœurs, de climats, d'institutions politiques, etc. Il ne s'agit pas, en effet, d'une unité qui violente et détruit l'ordre naturel des choses, mais de cette unité qui harmonise et rassemble, en vue d'une fin commune, les éléments les plus divers.

Nous voyons donc que la société chrétienne réunit à un degré éminent tous les caractères de la beauté : l'unité dans la variété. Et la constitution positive de cette société établit admirablement cette loi d'harmonie parfaite dans la plus grande variété.

Le divin Sauveur, en donnant à l'Église, qui doit perpétuer ici-bas l'œuvre de l'Incarnation, la forme monarchique avec le privilége si sublime de l'infaillibilité dans le chef visible, a pourvu à la conservation de l'unité ; et d'autre part, en conférant aux évêques dispersés dans le monde un véritable pouvoir législatif, bien que subordonné, il a pourvu aux exigences de la diversité : ce pouvoir étant subordonné ne peut rompre ou affaiblir le lien d'unité. Et toutefois chaque diocèse, régi par son évêque, qui pour son troupeau reflète spécialement la personne adorable de Jésus-Christ, constitue comme une société complète dans son genre.

On voit donc que l'Église universelle, considérée quant à la forme intérieure de son gouvernement, peut être envisagée comme un système général résultant de l'harmonie de plusieurs systèmes subordonnés, que constituent les diocèses. Chaque système administratif particulier gravite autour de l'évêque, qui en est le centre et le moteur ; et le Pontife suprême ou l'évêque de Rome est le centre du système général, en sorte que chaque diocèse ne peut appar-

tenir véritablement à l'Église, qu'autant qu'il se meut autour de ce centre universel. Toute séparation, tout schisme avec le Souverain-Pontife brise la loi divine d'harmonie, et projette loin du principe d'activité et de cohésion l'élément séparé, qui alors doit périr dans l'isolement et le vide.

Le Pontife romain, lieutenant de Jésus-Christ, est donc le centre universel autour duquel gravite toute l'Église, et l'évêque est à son tour un centre particulier, principe de mouvement et de vie sociale dans une église particulière. La primauté tend par son action au maintien de l'unité, et l'évêque, en contact immédiat avec les peuples, doit adapter les moyens particuliers aux besoins réels et variés des enfants de la grande famille chrétienne. Jésus-Christ, dans la constitution de son Église, a par conséquent organisé le pouvoir de manière à conserver indissolublement l'unité, et à pourvoir à tous les besoins qui naissent de la diversité.

2. Toutefois, il est bien évident que le pouvoir législatif, malgré cette admirable organisation, ne pourra pas toujours et dans toutes les circonstances, si on le considère *in concreto*, déterminer d'une manière absolue, parmi les moyens indifférents, celui qui, dans telles conditions particulières, aurait le plus d'opportunité et serait le plus efficace ; il est donc absolument possible que le sujet du pouvoir législatif à un degré quelconque, puisse parfois négliger certains moyens accessoires plus efficaces ou mieux proportionnés aux forces morales de cette personne juridique qu'on nomme la société. Il pourra donc arriver que le choix et la détermination exclusive d'un moyen soit le résultat de la force naturelle des choses (1), et d'une sorte d'instinct social de la multitude : de là un usage, une coutume de fait, qui peut devenir loi. La source primordiale ou éloignée du droit

(1) Taparelli, *Droit nat.*, l. v, ch. v.

coutumier se trouve principalement dans les circonstances particulières de temps, de lieu, de mœurs, d'institutions politiques, etc. ; ces circonstances peuvent déterminer une tendance régulière et uniforme vers la fin sociale. En effet, la diversité naturelle qui existe entre les enfants de la grande famille chrétienne, tend inévitablement et par sa nature même à produire une certaine variété, jusque dans le choix de certains moyens accidentels de parvenir à la fin commune : et le fait prouve surabondamment cette tendance à introduire des coutumes plus ou moins en dehors de la loi positive.

Plus une société est complexe, plus ses éléments sont nombreux et divers, plus il sera difficile au législateur de déterminer toujours, avec une parfaite opportunité, tous les moyens particuliers de procurer aux individus la plus grande participation possible au bien commun. Il est donc indubitable que parfois, dans les grandes sociétés, le fait devancera la prévoyance du législateur et viendra, avant toute prescription positive, déterminer de nouveaux moyens ; il pourra même montrer que les lois anciennes sont, en vertu des circonstances, devenues ou contraires au bien commun, ou supérieures aux forces morales de la société. L'expérience démontre cela fréquemment dans toutes les sociétés, et l'étude des origines historiques du droit, soit civil, soit ecclésiastique, nous fait assez connaître que plus d'une fois des coutumes sont ensuite devenues lois positives.

Or, l'Église étant la société la plus vaste, la plus complexe, la plus variée dans sa partie matérielle, il doit résulter de là que le droit coutumier de temps à autre trouvera place dans l'ensemble des lois qui constituent la discipline ecclésiastique. Bien que l'assistance spéciale de l'Esprit-Saint confère au pouvoir législatif dans l'Église un caractère spécial de prévoyance et un tact surnaturel des grands

besoins sociaux, bien que le législateur suprême soit infaillible dans tout ce qui est de la discipline générale, il est vrai néanmoins que, pour ce qui est accidentel ou accessoire, l'Église n'est point soustraite entièrement aux lois ordinaires des sociétés complexes. Il peut donc arriver que des usages, doués de cette rectitude intrinsèque qui est un des caractères de la loi, deviennent généraux ou des coutumes de droit.

Nous n'entendons nullement, bien entendu, déclarer ici que le *titre d'autorité* de la coutume soit sa rectitude, sa convenance et son opportunité. Nous indiquerons, en son lieu, en quoi consiste ce titre. Nous ferons cependant remarquer tout d'abord que, dans cette question si délicate, il importe souverainement d'éviter deux excès opposés : l'un, plus spéculatif que pratique, consiste à nier la réalité de tout droit coutumier véritable dans l'Église, c'est-à-dire, à n'admettre que le seul droit écrit. L'enseignement universel des canonistes et des théologiens est suffisamment connu et explicite sur ce point pour qu'il n'y ait pas lieu d'y insister. Au surplus, en déterminant la nature et les conditions des coutumes légitimes, nous montrerons que cette théorie ne serait pas sans inconvénients ; elle tendrait en effet d'abord à détruire toutes les coutumes de droit, et aurait ensuite pour résultat, sinon de scandaliser, du moins d'étonner les fidèles, de venir troubler inutilement une situation régulière, et de produire, par des changements intempestifs et sans nécessité, une fâcheuse perturbation dans les âmes simples. Et je ne parle pas même de l'attaque formelle et directe contre la loi, si la coutume est légitime.

L'autre écueil, plus pratique et plus pernicieux, consiste à légitimer toutes les coutumes de fait, jusqu'à celles qui sont contraires, non-seulement à certaines prescriptions canoniques, mais encore à toute l'économie du droit, même

à l'exercice du pouvoir législatif dans l'Église, c'est-à-dire, celles qui sont irrationnelles, abusives, *corruptelæ juris*. Toute coutume de *fait*, c'est-à-dire, selon la définition de saint Thomas et de Suarez (1), *omnis frequentia actuum humanorum similium tempore continuata*, deviendrait *ipso facto* coutume de *droit*.

Et c'est ce point surtout qui sera le côté pratique de notre étude, et lui donnera un caractère spécial d'utilité. Nous nous proposons en effet, non-seulement de déterminer le plus nettement qu'il nous sera possible les véritables conditions de la coutume légitime, mais encore d'examiner les obligations de conscience des pasteurs par rapport aux coutumes de *fait*.

Les âmes droites, qui cherchent avant tout le royaume de Dieu et sa justice, les consciences délicates et timorées qui se préoccupent uniquement de conformer toute leur conduite à la volonté de Jésus-Christ, se trouvent souvent dans une étrange perplexité sur ce point. Que résoudre en effet, lorsqu'on se trouve d'un côté en présence d'un usage invétéré, auquel on ne peut porter atteinte sans inconvénients, et de l'autre, d'une loi positive de l'Église, organe de Jésus-Christ, prescrivant ce qui est positivement contraire à cet usage? Nous tâcherons donc, pour préciser la nature des obligations de conscience, d'étendre notre examen, non-seulement aux coutumes qui sont certainement légitimes, mais encore à celles dont la légitimité est douteuse, et même à celles qui sont irrationnelles, abusives, *corruptelæ juris* à divers degrés. En rappelant les principes les plus rigoureux et l'enseignement des canonistes les plus autorisés dans l'Église, nous dirons aussi quelques mots des règles de prudence, des tempéraments à apporter dans ces matières, règles qui peuvent également servir de principes directifs au for de la conscience.

(1) *De Leg.*, lib. v, c. 1, n. 4.

3. Tous les membres du clergé ont gardé souvenir d'un certain mémoire sur les coutumes des églises de France dans leurs rapports avec le Saint-Siége, mémoire « enseignant d'un bout à l'autre que le Souverain-Pontife peut abuser de son pouvoir, et par suite, quand, comment et pourquoi on peut légitimement lui désobéir et lui résister (1). » Cette publication assez récente (1852) de quelques gallicans attardés, « renfermant un germe pervers de presbytérianisme, d'usurpation de pouvoir et de provocation à l'insubordination, à la méfiance, même à la désobéissance ouverte (2), » montre assez combien une étude approfondie de la coutume pourrait être utile et opportune. Il ne suffit pas, en effet, que la volonté soit prémunie contre toute tendance funeste ; il est de plus nécessaire que l'intelligence soit à même de porter un jugement éclairé sur les erreurs les mieux dissimulées.

Ceux-là surtout qui sont chargés de la conduite des âmes doivent d'abord mettre leur conduite en harmonie avec leurs convictions intimes, et ensuite rendre ces convictions conformes à la vérité, à la saine doctrine. La première condition suffit à la rectitude de la volonté, et la seconde est requise à la rectitude de l'intelligence. Or, le mal peut surgir de tout manque de rectitude sous le deuxième rapport non moins que sous le premier. Dieu exige des ministres de son Église, non-seulement une volonté droite, mais encore une doctrine pure, c'est-à-dire les lumières de l'intelligence dans les choses de la foi et de la discipline.

Voilà pourquoi nous avons pensé qu'il serait utile de rappeler les enseignements du droit canonique sur cette matière ; on sait en effet que c'est au nom d'un prétendu droit coutumier que les auteurs du Mémoire voulaient porter

(1) *Lettre circ. de Mgr l'Évêque de Montauban.*
(2) Même *Lettre circ.*

atteinte au droit véritable et à l'autorité même du législateur. Il s'agissait donc de faire des coutumes, ou plutôt des usages particuliers, la règle suprême qui pourrait être invoquée même contre les déclarations les plus formelles du Souverain-Pontife (1). Faire de l'Église de France une église indépendante ne relevant plus, pour ainsi dire, que d'elle-même, soustraire les administrations diocésaines à toutes les constitutions disciplinaires de la Cour de Rome, et, par voie de conséquence logique, rendre l'administration paroissiale plus ou moins indépendante de toutes les ordonnances épiscopales, voilà le système dont voulaient nous gratifier les auteurs du libelle en question. Aussi Mgr l'Évêque de Montauban, dans sa lettre circulaire du 4 mars 1853, signale-t-il, en le flétrissant avec énergie, les germes de presbytérianisme renfermés dans cet écrit.

Le Concile provincial d'Amiens (janvier 1853) fut le premier à réprimer cette tentative pernicieuse, et le Saint-Père, dans son encyclique du 21 mars 1853, condamna le mémoire, en ces termes : *Hic autem haud possumus quin Vobis exprimamus summum dolorem quo affecti fuimus, ubi, inter alia improba scripta istic vulgata nuper ad nos pervenit libellus gallica lingua exaratus,.. et inscriptus :* Sur la Situation présente de l'Église Gallicane relativement au droit coutumier, *cujus auctor iis plane adversatur, quæ vobis tantopere commendamus, atque inculcamus. Quem libellum nostræ Indicis Congregationi reprobandum et damnandum commisimus.*

Mais afin de montrer plus complètement le vice de toutes ces théories erronées, et de donner une notion plus précise, plus complète et plus approfondie du droit coutumier, il importe de remonter d'abord au concept primordial du droit. Cette notion répandra la plus vive lumière sur toute

(1) *Conc. prov. d'Amiens,* c. v, 1.

notre exposition, et sera comme le principe général d'où nous tirerons toutes nos conclusions. Ce point une fois nettement déterminé, il sera en effet très-facile de signaler la différence entre les coutumes de fait, les usages plus ou moins défectueux et les coutumes de droit; ensuite, il nous sera également facile d'indiquer tous les caractères essentiels de la coutume, ou de définir de la manière la plus spéciale le droit coutumier proprement dit.

§ II.

1. Comme le langage est l'expression sensible des idées, et que, d'autre part, les idées sont l'expression mentale des choses, il arrive très-souvent que par la seule étude des étymologies, nous sommes conduits à la connaissance des principes des choses exprimées.

Nous allons donc commencer ici par étudier la loi de dérivation du mot, afin d'y puiser quelque lumière sur la source de la chose elle-même. Or, l'expression latine *jus* (droit) vient, selon la plupart des jurisconsultes romains, du mot *jussum*, ordre ou commandement : *Jus a jussu seu jubendo*. Et Aristote, recherchant quelle est la source rationnelle du droit, lui avait aussi assigné pour cause l'ordre ou le commandement positif. Ainsi, en rapprochant de l'explication donnée par Aristote cette première étymologie latine, il résulterait que la dérivation matérielle du mot révèle la source véritable ou le principe ontologique de la chose elle même. A ce point de vue, le droit, qui est pris dans le sens objectif, c'est-à-dire en lui-même et abstraction faite du sujet qui l'exerce, signifierait rigoureusement et directement ce qui est ordonné ou la loi : *Jus est id quod jussum est* (1). Et cette définition est communément admise parmi les juristes anciens et modernes (2).

(1) Suarez. (2) Rogron.

C'est de ce concept du droit que découle le principe : *Jubetur, ergo jus est :* le droit découle de la loi ou du commandement.

Selon saint Isidore de Séville, cité dans le décret de Gratien (1), le mot *jus* viendrait par syncope du mot juste, *jus a justo*, ou selon Ulpien (2), il dériverait du mot justice, *jus a justitia*. Ces deux étymologies ne diffèrent qu'en ce que celle d'Ulpien est moins directe et moins immédiate que celle de saint Isidore, tant au point de vue de la connexion matérielle des termes, qu'à celui de la relation des choses exprimées. *Jus*, en effet, quant à la dénomination, peut dériver immédiatement de juste, comme *juste* vient immédiatement de justice (3) ; ensuite, au point de vue ontologique, le droit, en tant que pris matériellement et pour ce qui est juste et équitable, constituant, comme le démontre saint Thomas (4), l'objet de la vertu de justice, dérive par conséquent de cette vertu.

D'après cette relation des termes et de la chose signifiée, on voit que la vertu de justice peut être considérée, selon que le dit Suarez (5), comme cause efficiente du droit, car toute vertu morale fait et constitue son objet ; mais le droit considéré comme objet de la justice, est à son tour cause finale ou formelle de cette vertu.

Entre cette deuxième dérivation étymologique et rationnelle et la première, il y a cette différence que celle de saint Isidore et d'Ulpien pénètre plus profondément dans la véritable raison du droit : le droit dans le sens objectif à la vérité est la loi, mais la loi en tant qu'elle sera ce qui est juste, et non un simple commandement arbitraire. Et

(1) Dist. I, can. 11.
(2) L. I ff. *de Just. et Jur.*
(3) Suarez, *de Leg.*, lib. I, c. 1, n. 2.
(4) 2ª 2ᵉ, q. 57, a. 1.
(5) *De Legibus*, lib. 1, c. 2, n. 2.

ainsi on peut légitimement renverser l'antique adage des juristes païens ; et, considérant le droit comme le genre, et la loi comme l'espèce de ce genre, dire : *jus est, ergo juberi potest :* la loi découle du droit et en est la mesure (1).

Toutefois il importe d'ajouter que beaucoup de philosophes et de jurisconsultes font de *jus* un terme primitif, qui serait la racine même de juste et de justice (2). Bien que l'ordre de dérivation, quant à la causalité, puisse être très-différent de celui qui regarde la dénomination (3), ces deux ordres néanmoins, ainsi que nous le faisions observer en commençant, peuvent aussi concorder ou être identiques. Mais s'il en est ainsi, d'après cette dernière opinion, ce ne serait pas dans le concept de juste et de justice qu'il faudrait rechercher la raison vraiment fondamentale du droit, mais dans un principe antérieur et supérieur, qui serait la raison même du juste ou de l'équité.

2. En étudiant non plus exclusivement d'après l'ordre grammatical, mais d'une manière directe la dérivation rationnelle du droit, afin d'en assigner la source vraiment primordiale, on peut examiner cette question de l'origine à un double point de vue : d'abord au point de vue psychologique, ce qui revient à chercher comment se produit en nous, ou dans le sens moral, la première idée du droit ou de l'équité ; ensuite au point de vue ontologique, en remontant au premier fondement objectif du droit. Ces deux questions, bien que distinctes en elles-mêmes, sont intimement liées, et la solution de l'une conduit naturellement à la solution de l'autre. Or, les étymologies, qui par leur nature tendent à révéler l'ordre psychologique, indiquent déjà plus ou moins directement de quelle manière se produit en nous la première idée du droit ; et d'autre part l'examen de ce

(1) S. Isidor. *de Orig.*, lib. v, c. 3 ; S. Thom. 2a 2ae, q. 57, art. 1.
(2) Schmalzgrüber, *Dissert. proœm.*
(3) Suarez, *de Leg.*, lib, I, c. 2, n. 2.

qui fait naître en nous cette première idée, nous conduira au premier fondement de la chose elle-même. Dans ce procédé d'investigation, on remonte du terme à l'idée exprimée, et de l'idée à la chose.

Si donc nous considérons encore la source du mot droit (dritto, drecho, right, etc.), tel qu'il se trouve dans la langue française et dans la plupart des langues modernes, nous voyons que ce terme dérive du mot latin *dirigere* (1) ; sa signification primordiale indique conséquemment direction, ordination. D'après cette étymologie, qui est conforme aux deux précédentes, le droit consisterait dans une direction vers un but assigné ; or, toute direction morale est nécessairement subordonnée à la tendance des êtres vers leur fin essentielle ; l'idée de droit résultera ainsi de la connaissance de l'ordre primordial des choses vers leur fin essentielle (2). Aussitôt que l'intelligence perçoit cette ordination des êtres vers leur fin essentielle, le sens moral est averti que l'ordre droit des opérations vers cette fin ne peut être troublé ou entravé ; il sent que tout obstacle à cette direction des actes tend à détruire la nature des choses, en entravant les aspirations régulières vers le bien essentiel. L'idée du droit ou du pouvoir de poser des actions en conformité avec la fin assignée à la nature, surgit donc dans le sens moral, aussitôt que la raison a perçu l'ordination naturelle des choses vers leur fin ; ces deux perceptions sont simultanées, et l'une appartient à l'intellect spéculatif, l'autre à l'intellect pratique.

Mais ces observations, dans l'ordre psychologique, nous conduisent au premier fondement de l'ordre juridique. Le droit, pris objectivement, étant conçu comme une direction régulière vers une fin assignée, il faut bien que la fin, qui est d'ailleurs le premier principe de tout l'ordre moral,

(1) Gousset, *Principes du Droit can.*, ch. I.
(2) Taparelli, n. 124 et 345.

soit le fondement objectif du droit ; c'est cette fin seule qui est ici le principe déterminant de la rectitude de cette ordination ; le but détermine la régularité du mouvement ou de la direction. Or, parmi les fins diverses qui peuvent être assignées à un être, l'une doit être la règle et le but de toutes les autres, et par conséquent le premier fondement du droit; cette fin ne peut être que la fin dernière ou la fin essentielle de la nature, fin en regard de laquelle les fins particulières ne peuvent avoir que la raison de moyens.

3. Ainsi, le premier fondement objectif de tous les droits et de toutes les obligations est la sagesse divine, se donnant pour fin à la créature et mouvant celle-ci vers ce terme ; de là résulte pour la nature la nécessité de tendre vers Dieu, qui est la fin dernière (1).

Dieu, en créant les êtres raisonnables, a dû nécessairement déterminer la fin de son action créatrice : c'est le propre de la sagesse à tous les degrés de ne rien faire sans but, et un acte n'est raisonnable qu'à ce prix. D'autre part, la fin principale de toutes les œuvres de Dieu ne peut être que Dieu, qui évidemment ne saurait trouver hors de lui-même la cause déterminante de ses actes ou le motif de son opération ; ensuite, comme la fin essentielle des êtres est proportionnée à leur nature, il faut bien que la fin essentielle d'un être créé se rapporte d'une manière quelconque au Créateur. Il est donc indubitable que la fin principale de tout être raisonnable, capable de droits et de devoirs, est Dieu : l'athée seul pourrait nier cette vérité. « La première loi de l'homme, dit Domat, est sa destination à la recherche et à l'amour de cet objet qui doit être sa fin et où il doit trouver sa félicité, et cette loi étant la règle de toutes ses démarches, doit être le principe de toutes ses lois (2). »

(1) S. Thomas, 1ª 2ᵉ, q. 5, a. 2.
(2) *Traité des lois*, ch. I.

D'ailleurs, la règle primitive et vraiment fondamentale, et par conséquent la raison première du droit ou de l'ordination des êtres, ne peut être que la volonté immuable de l'ordonnateur suprême. Si le premier fondement objectif du droit pouvait être autre chose que l'immuable et l'absolu, le droit lui-même ne serait qu'un rapport arbitraire, changeant avec les termes contingents qui lui sont assignés. Il ne peut y avoir quelque chose d'absolu et d'immuable dans le droit qu'autant que son fondement, c'est-à-dire, la fin et la règle première de cette faculté morale d'agir régulièrement, sera l'absolu et l'immuable. Placer hors de Dieu la raison fondamentale du droit, reviendrait à nier que Dieu soit le Seigneur et le modérateur de ses créatures ; ce serait par suite détruire le droit lui-même pour lui substituer je ne sais quelle légalité sans consistance ; ce serait anéantir le juste et l'injuste, au profit du légal, du volontaire ou de l'arbitraire, et du changeant (1). Le droit est absolu de sa nature, bien que contingent dans son application (2), et sa règle pratique est l'intellect de l'être créateur. *Merito igitur*, dit Titius, *jurisprudentia divina pro fundamento cujusvis jurisprudentiæ particularis habetur* (3).

Le concept le plus général, le plus élevé, le plus abstrait du droit sera donc de le concevoir comme direction régulière à la fin assignée (4) : fin essentielle et nécessaire pour le droit absolu, fin accidentelle et particulière pour le droit particulier et positif. Aussi saint Thomas (5), examinant en quoi consiste le droit, objet de la vertu de justice, rappelle d'abord que cette vertu implique un rap-

(1) Ventura, *Essai sur le pouv. public*, ch. x.
(2) *Perez cité par Tapp.*, vol. I, pag. 138.
(3) *Prolegom. in Puffendorf.*. § XL.
(4) Domat, *Traité des lois*, ch. I.
(5) 2ª 2ᵃᵉ, q. 57, art. 1.

port et une certaine égalité entre des choses distinctes; et cette ordination droite d'une chose par rapport à son terme se nomme rectitude, et de là vient la notion du droit; car, ajoute le saint Docteur, *dicuntur vulgariter ea quæ adæquantur justari*. Or, comme l'ordination fondamentale et essentielle des choses est celle qui leur a été imposée par le Créateur, premier principe et fin dernière de toute créature, il est clair que le fondement primordial du droit est l'ordination naturelle des choses vers leur fin dernière; de là résultent pour celles-ci l'obligation et le pouvoir de tendre vers Dieu; et c'est ainsi que le devoir, comme dit Vattel (1), engendre le droit (2).

D'après cette notion générale, nous trouvons le droit dans la loi, de même que la loi dans ce qui est juste et équitable, et enfin ce qui est juste et équitable dans la direction régulière des choses vers leur fin dernière. Nous envisageons ainsi le droit dans son principe véritable et non dans ses effets, dans son premier fondement et non dans ses aspects particuliers.

4. Nous pouvons aussi, en prenant un autre point de départ, arriver au même résultat, c'est-à-dire remonter à la même source primordiale et à la même notion du droit. Si donc nous examinons le concept le plus vulgaire de la loi ou du droit, nous voyons d'abord que celle-ci n'est autre chose qu'une certaine règle des actions humaines; les lois civiles dirigent les actions du citoyen en vue du bien public, et le droit est la faculté pour chacun de rechercher son bien propre conformément à cette règle. La loi est donc simplement une direction morale vers un but; et il en est de même du droit qui découle de la loi.

Mais il est certain que la loi humaine positive ne peut être opposée au droit naturel sans être réputée injuste,

(1) *Droit des gens*, x, III, § 3.
(2) Zallinger, *Jus. pub.*, lib. I, c. 2.

abusive, violente, en un mot sans cesser d'être une direction régulière ou une loi. Les lois positives des hommes ne peuvent donc reposer uniquement sur le bon plaisir du législateur, dont la volonté ordonnatrice peut rencontrer un droit supérieur auquel elle ne peut porter atteinte. Et le droit est appelé supérieur quand la fin à laquelle il est ordonné est plus élevée : la fin des lois civiles est le bien public dans l'ordre matériel, ou un bien accidentel par rapport aux individus ; la fin du droit naturel est le bien essentiel de chacun des individus, par conséquent le bien impérieusement, absolument exigé par la nature. Donc la fin des lois civiles et politiques consistant en un bien moindre que celle du droit naturel, le droit civil et politique est subordonné à celui-ci. Aussi la législation qui porte plus ou moins atteinte au droit naturel est-elle toujours appelée injuste et barbare.

Ce n'est donc point dans l'omnipotence morale d'un pouvoir politique que réside la source primordiale du droit ; la volonté de celui-ci est nécessairement subordonnée à la volonté supérieure de l'auteur de la nature. Le droit naturel n'est, en effet, qu'une des manifestations de la loi éternelle. Toute législation positive, non barbare, c'est-à dire conforme au dictamen de la raison, doit reconnaître implicitement un droit primordial supérieur, règle immuable, inflexible de toutes les lois civiles et politiques ; elle reconnaît que la volonté divine, créatrice et ordonnatrice de tous les êtres contingents, est la source première et la règle suprême du droit. Toute autre volonté ordonnatrice reste donc dépendante, et par là puise hors d'elle-même sa règle d'action.

Nous ne pouvons par conséquent, en vertu du concept même du droit, admettre cette légalité païenne et athée, qui réclame l'obéissance à la loi, non parce qu'elle est juste, mais parce qu'elle est loi.

5. Mais l'obligation naturelle de tendre vers Dieu, réside évidemment dans un sujet déterminé, et ne peut être, à proprement parler, juridique, qu'autant que ce sujet est un être intelligent et libre (1); cette ordination essentielle considérée, non plus abstractivement et objectivement, mais en tant qu'elle réside d'une manière inviolable dans le sujet qui en jouit, constitue le droit formel ou pris dans le sens subjectif. Le droit, ainsi envisagé, sera donc la faculté morale d'agir régulièrement, c'est-à-dire de poser des actes ordonnés à la fin prescrite; et comme personne ne pourrait entraver cette faculté d'agir sans porter atteinte à l'ordre normal, et que d'autre part la possession de la fin constitue le bien propre de l'agent, cette faculté inviolable de faire ou d'exiger quelque chose est ce qui constitue le *droit subjectif*.

La direction juridique vers la fin, direction prise subjectivement, ne peut être qu'une direction active; une direction passive ne saurait, dans celui qui en est l'objet, constituer un droit formel, puisque le patient, comme tel, étant tout entier au profit des autres, ne jouit pas et ne possède pas.

Ici il s'agit spécialement du droit considéré objectivement; nous montrerons, dans les prochains articles, quand et comment la coutume réunit toutes les conditions du droit, et devient par là même loi véritable.

E. GRANDCLAUDE.

(1) Liberatore, *Jus. nat.*, c. I, art. I.

COMMENTARIUS

IN

PROŒMIUM BREVIARII ET MISSALIS

DE COMPUTO ECCLESIASTICO.

Quatrième article.

DE QUATUOR TEMPORIBUS ET TEMPORE FERIATO.

CAPUT III.

QUATUOR TEMPORA.

§ I.

TEXTUS PROŒMII. Quatuor Tempora celebrantur quarta et sexta feria ac sabbato post tertiam dominicam Adventus, post primam dominicam Quadragesimæ, post dominicam Pentecostes, post festum Exaltationis sanctæ Crucis.

COMMENTARIUS.

64. Tempora anni quatuor sunt, inquit *S. Isidor. Etymol. l.* v. *c.* 35 : *Ver*, *æstas*, *autumnus* et *hiems*. Hæc et *curricula* dicuntur, quia non stant sed *currunt*.

Totus olim annus in *æstatem* tantum et *hiemem* dividebatur, quod innuit etiam *Ulpianus l. Prætor.* 1. *ff. de Itinere actuque privato* (*XLIII*, 19.). Postea vero anno in quatuor partes diviso, ita distinctæ singulæ sunt, ut sole ingrediente

Arietem incipiat *ver*, in Cancro *æstas*, in Libra *autumnus*, in Capricorno *hiems* incipiat juxta versus:

Sunt Aries, Taurus, Gemini tibi sidera Veris,
Æstatem Cancer, Leo crux cum Virgine complent;
Scorpius Autumnum, duplici cum Lance Sagitta,
Hinc Hiemem Pisces, Capricornus, Aquarius addunt.

Ecclesiastici scriptores principia quatuor temporum anni his versibus declarant:

Festum Clementis Hiemis caput est orientis,
Cedit Hiems retro cathedrato Simone Petro;
Ver fugat Urbanus, Æstatem Symphorianus;
Id tibi quod restans Autumni tempora præstat.

65. Quatuor anni tempora secundum *S. Isidor.* (*l. c.*) et *Ven. Bedam* (*de Temporum ratione cap.* 35. *Patrol. Migne, tom.* 90. *pag.* 457.), dicta sunt a communionis *temperamento*, quod invicem se humore, siccitate, calore et frigore temperent. Causa efficiens illius temperamenti est motus solis et aliorum corporum cœlestium ac stellarum etiam erraticarum, juxta illud *Gen.* 1: *Dixit autem Deus: fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos*, h. e. signa temporum, dierum, annorum.

Singula anni tempora in tres partes dividuntur, in ver *novum* sive *primum*, *adultum* et *præceps*. Nam quum vernum tempus sit trimestre, primus mensis primo sive novo veri assignatur, secundus adulto tribuitur, tertius præcipiti sive cadenti. Sic et æstas in suis tribus mensibus *nova, adulta* et *præceps*; item autumnus *novus*, *adultus* et *præceps*, et similiter hiems *nova, adulta* et *præceps* sive *extrema* dicitur. Ita docet *Servius* ad illud *Virgilii Georg. I: Vere novo gelidus canis cum montibus humor Liquitur*, et *Georg.* II: *Non alios prima.*

66. *Ver* dictum putat *Varro* (*Ling. lat.* v, 2.) a *vireo*, quod post hiemem virere incipiunt virgulta atque in florem cuncta

erumpant; aliam etymologiam tamen ex græco innuit addendo: *Nisi quod* Iones dicant βῆρ.

Æstatem Servius Æn. II. ad vers. *Propiusque æstus incend. volv.*, et *Varro* l. c. dictam volunt ab *æstu*, id est calore, quod æstas quasi *usta* h. e. exusta, calida, arida sit.

Pro *autumno* quidam *auctumnum* substituunt, cum Festo docentes, vocem derivandam esse a supino *auctum* verbi *augeo*, quod eo tempore maxime augeantur hominum opes coactis agrorum fructibus. Autumno enim vindemiæ et majoris partis frugum collectio fit. Atque hac ratione intelligenda sunt quæ habet *S. Isidorus l. c.* : *Autumnus*, ait, *a tempestate*, h. e. tempestivitate *vocatur, quando omnia maturescunt. Hiems*, olim et *hiemps*, varie deducitur: *Varro* (*Ling. lat.* l. c.) hiemem ab *imbre* dictum existimat, *quod tum multi imbres.* Alii ab *hio* : alii a χειμάς, alii ab ὕω, pluo, unde et per y scribunt. Hiems autem anni tempus humidum frigidumque dicitur.

De quatuor anni temporibus dignus est qui legatur D. *Ambrosius lib. de Noe et Arca, c.* 13. *Tempora sunt*, inquit S. Doctor, *quæ aut corrumpunt aut reservant, prout ipsa sui habuerint qualitatem. Ideoque annus ex contrariis ducitur: vere, autumno, æstate, hieme, sicut harmonia cantilenæ permixtis gravibus et acutis videtur consistere.*

Ex diversis igitur temporibus rerum omnium generatio, ortus, frugum maturitas et humani corporis firmitas provenit, de qua re *Boet.* (*lib* IV. *de Consolat. Philos. metro* 6.)

Iisdem causis vere tepenti
Spirat florifer annus odores :
Æstas Cererem fervida siccat :
Remeat pomis gravis Autumnus :
Hyemem defluus irrigat imber.
Hæc temperies alit, ac profert
Quidquid vitam spirat in orbe,
Eadem rapiens condit et aufert
Obita mergens orta supremo.

Conferantur *Ven. Beda de Ratione Computi cap.* 9. (*edit. Migne, op. tom.* 1. *pag* 588.), et *Raban. Maurus lib de Computo cap.* 34. (*op. tom.* 1. *pag.* 687. *edit. Migne cit*).

JEJUNIUM QUATUOR TEMPORUM.

67. Jejunium quatuor temporum respondet quatuor anni partibus, quibus insignes mutationes fieri consueverunt. Olim tribus tantum jejunabatur, ut patet ex *can. Jejunium* 1. *Dist.* 76. Primis Ecclesiæ sæculis tamen additum fuisse quartum jejunium docent præter *can. Jejunium. cit.* tum plures alii canones ejusdem distinctionis 76., tum interpretes juris canonici in tit. 46. *libri* III. *Decret. de Observatione jejuniorum.*

Ecclesia autem jejunium quatuor temporum triplici de causa maxime celebrat; 1° quia etiam Hebræi quatuor in anno jejunia habebant, quamvis non eisdem omnino temporibus, ut testatur S. Hieronymus *can. Jejunium* 7. *cit. dist.*; 2° ut in quatuor temporum partibus jejunia trina pro mensium numero Deo offerentes omnes totius anni actiones et eventus nostros a Deo pendere profiteatur, sicut indicat S. Leo *canone Hujus* 6. *cit. dist.*; 3° ut, quia illis temporibus ordinantur clerici, Deus illis majores conferat gratias quibus obtentis melius Ecclesiæ valeant inservire : cujus jejunii exemplum sumptum est ab Apostolis *Act.* 13, 3. Hæc *Schmalzgrueber* in *tit.* 46, x., *n.* 32. Præter adductas rationes plures aliæ afferuntur a *Beletho*, *Rat. cap.* 134.

68. Tempus jejunii quatuor temporum his versibus demonstrant :

> *Vult Crux, Lucia, cineres, charismata data*
> *Ut det vota pia quarta sequens feria.*

Hoc est : celebrandum est jejunium quatuor temporum feria

quarta post festum *Exaltationis Sanctæ Crucis* (1), feria IV. post fest. *S. Luciæ*, fer IV. *primæ hebdomadis Quadragesimæ* et fer. IV. *post Pentecosten.*

Fiunt autem hæc jejunia in feria quarta, *quia hac feria Judas de traditione Domini cogitavit*, ut habet *can. Jejunia* 16. *dist.* 3. *de Consecrat.*, et sexta feria, *quia in ea crucifixus est Salvator* (*can. Jejunium. cit.*); et sabbato, *quia constat*, verba sunt Innocentii PP. I. *ep.* 1. *ad Decentium. c.* 4. relat. in *canone Sabbatho* 13. *dist.* 3. *cit.*, *Apostolos biduo isto* (*fer.* VI. *et Sabbato*) *in mœrore fuisse et propter metum Judæorum se occuluisse.*

DE TEMPORE FERIATO, NUPTIÆ QUANDO CELEBRARI NON POSSINT JUXTA DECRETUM CONCILII TRIDENTINI.

§ II.

TEXTUS PROŒMII. A dominica prima Adventus usque in diem Epiphaniæ, et a feria quarta Cinerum usque in Octavam Paschatis inclusive sancta Synodus solemnitates nuptiarum prohibet; in aliis vero temporibus nuptias solemniter celebrari permittit.

COMMENTARIUS.

69. Jam a primis Ecclesiæ sæculis nuptiarum solemnitates certis anni temporibus interdictas fuisse *canonica statuta* declarant. Ex concilio videlicet *Herdensi*, relato a Gratiano in *can. Non oportet* 10. *c.* 33. *q.* 4., atque ex *cap. Capellanus* 4. *de Feriis*, edocemur, interdictas solemnes nuptias fuisse 1° toto illo tempore, quod intercedit inter primam domini-

(1) Si igitur festum Exaltationis sanctæ Crucis incidat in feriam IV. (quod iis annis contigere videmus, qui literam *b* habent dominicalem), ipsa hæc feria poni non potest pro feria IV. quatuor temporum, quia proœmium quatuor tempora celebrari jubet feria IV *post* festum S. Crucis.

cam Adventus et Epiphaniam; 2° a dominica Septuagesimæ usque ad Octavam Paschæ; 3° a feria II. Rogationum usque ad Octavam Pentecostes; 4° præterea duabus vel tribus hebdomadis ante festum Nativitatis S. Joannis Baptistæ, de quo postremo tempore feriato *Clemens PP.* III. dubium solvit in *cit. cap. Capellanus*, *de Feriis*.

Jure Tridentino tempus feriatum angustioribus terminis conclusum est; eo enim nuptiarum solemnitates solum prohibentur ab Adventu usque ad Epiphaniam et a die Cinerum usque ad Octavam Paschæ inclusive. Permittuntur ergo temporibus Rogationum, Ascensionis et Pentecostes et etiam Septuagesimæ, immo et benedictiones nuptiales dari posse sabbato ante dominicam Adventus docent *Sanchez* (*de Matrim.* lib. VII. disput. 7.), et *Diana* (*p.* 3. *tract.* 4. *resol.* 202.).

70. Interdictum hoc ecclesiasticum, quo solemnes nuptiæ tempore feriato prohibentur, gravi nititur ratione.

Iis diebus enim, quibus fideles jejunio, divinis officiis, vigiliis, stationibus atque Eucharistiæ communioni vacare debent, commessationibus et aliis lætitiæ signis in nuptiis intervenientibus operam dare non licet. Optimo consilio igitur prohibita hisce temporibus est nuptiarum solemnitas, quæ nunquam non magnæ distractionis res esse cognoscitur.

Solutionem aliarum quæstionum, quæ ad tempus feriatum referuntur, petes ex interpretibus juris canonici tum in *c. Capellanus* 4. *de feriis cit.*, tum in titulum 16. *lib* III. *Decret. de Matrimonio contracto contra Interdictum Ecclesiæ*, tum denique in *Conc. Tridentin. sess.* 24. *de Ref. matr. c.* 10. De ultimo hoc capite legendi imprimis sunt congesti a *Barbosa* in illud *C.*, *Covar. de Matrimonio* II. *p. c.* 8; *Sanchez*, *de Matrimonio lib.* VII. *l. c.*

DE CYCLO DECENNOVENNALI AUREI NUMERI.

CAPUT IV.

TEXTUS PROŒMII. Cyclus decennovennalis Aurei Numeri est revolutio numeri 19 annorum ab 2. usque ad 19 : qua revolutione peracta, iterum ad unitatem reditur. Verbi gratia: Anno 1577. numerus cycli decennovennalis, qui dicitur Aureus, est 1, anno sequenti 1578. est 2, et ita deinceps in sequentibus annis, uno semper amplius usque ad 19 qui Aureus numerus cadet in annum 1595., post quem iterum ad unitatem redeundum est, ita ut anno 1596. Aureus numerus sit rursus 1, et anno 1597. sit 2. etc.

Igitur ut Aureus numerus quolibet anno proposito inveniatur, composita est sequens Tabella Aureorum numerorum, cujus usus incipit ab anno correctionis 1582. inclusive, duratque in perpetuum. Ex ea enim Aureus numerus cujuslibet anni post annum 1582. reperietur hoc modo :

6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.
15.	16.	17.	18.	19.	1.	2.	3.	4.	5.

Anno 1582. tribuatur primus numerus tabellæ, qui est 6; secundus autem, qui est 7, sequenti anno 1583., et ita deinceps in infinitum, donec ad annum, cujus Aureum numerum quæris, perveniatur, redeundo ad principium tabellæ, quotiescumque eam percurreris. Nam numerus, in quem annus propositus cadit, dabit Aureum numerum quæsitum.

COMMENTARIUS.

CYCLUS LUNARIS.

71. *Cycli lunaris* appellatione spatium novemdecim annorum venit, quod invenerunt astronomi ad conciliandam solaris lunarisque cursus congruentiam.

Veterum astronomorum nimirum in conciliando solis lunæque cursu perdiu laboravit industria ; unde variæ sta-

tutæ sunt annorum periodi, quibus peractis ad idem caput quam accuratissime redirent. Quum autem post multas ad id excogitatas annorum revolutiones usu ipso vidissent, novemdecim annis vertentibus horum siderum cursum ita congruere, ut fere ad idem loci temporisque punctum, in quod cum Sole convenerat, novemdecim annis elapsis, luna revertatur, *Metone*, illustri Atheniensi astronomo, auctore orbem seu cyclum 19 annorum statuerunt, eumque ἐννεαδεκαετηρίδα, *annum magnum Metonis*, postea vero *annum Romanum* dixerunt.

72. Utriusque enneadecaeteridis, solaris et lunaris, congruentia hæc est : annus *Solis* Julianus dies continet 365, horas 6. Unde novemdecim annorum orbis dies colligit 6939, horas 18. *Lunaris* cyclus autem in totum (1) explet dies 6939, horas 16, minut. prim. 32, secund. 27. Desunt igitur lunari cyclo ad Julianum exhauriendum hora 1, min. 27, secund. 32. Sed ambarum enneadecaeteridum discrimen propter exiguitatem, qua dissimulatum ac neglectum, qua deinde penitus ignoratum fuit, teste *Petavio lib.* VII. cap. 4. *de Doctrina Temporum.* Igitur simpliciter statutum, absoluto 19 annorum intervallo, Lunam semper redire ad eumdem anni solaris diem. Paschalis methodi conditores hunc cyclum in Kalendariis suis hac ratione descripserunt. Initio a quocunque anno facto observarunt, quosnam in januarii, fe-

(1) Menses lunares civiles alternis 29 et 30 diebus evoluti civilem lunarem conficiunt annum dierum 354. Ii per 19 ducti dies colligunt 6726. His accedunt bissextiles dies ut minimum 4, interdum vero 5; nam Juliana enneadecaeteris quadriennia quatuor et tres insuper annos continet ; quare cyclus lunaris 19 annorum citra embolismos diebus constat 6730, si bissextiles annos Julianos tantummodo 4 comprehendat, aut uno amplius, si 5 bissextiles habeat. Desunt igitur lunari cyclo 19 annorum ad exhauriendum Julianum (compositum, ut diximus, ex diebus 6939 et horis 18) dies saltem 209. Ex his menses fiunt 7, quorum primi sex tricenarii plenique sunt ; unus cavus dierum 29 (supra n. 15.). Anni lunares communes 19 menses habent 228, quibus adjuncti 7 summam 235 mensium seu 6939 dierum componunt. *Petav. de Doctr. temp. lib.* VII. *c.* 4.

bruarii, martii ac cæterorum mensium dies Neomenia quadraret. Quibus diebus contingeret, ad eos unitatem adscripserunt, utputa 23. januarii, 21. februarii, 23. martii, et ita in reliquis. Anno sequente Neomenias animadverterunt in 12. januarii, 10. februarii, 12. martii transitum fecisse; ad eos dies num. 2. adnotarunt. Idem et annis sequentibus fecerunt. Unde totis 19 annis numeri 19 variis per omnes menses diebus adjuncti sunt, quibus evolutis Luna idem ad principium rediit, ac deinceps in eosdem dies Neomeniæ concurrerunt: propterea 19 numeri ex illorum opinione perpetuo et constanter lunares Neomenias indicabant. Hæc *Petav. l. c.* post *Durand. Ration. lib.* VIII. *c.* 11.

73. Hunc numerum 19 ut ingeniose excogitatum in anno Juliano *aureis literis* notarunt, unde *aurei numeri* et *cycli novemdecennalis* et *Paschalis* nomen meruit, quoniam verum Paschatis celebrandi diem indicare videbatur.

Quemadmodum solaris, ita et lunaris cycli principium ex humano arbitrio, non ex sideris naturalis revolutione pendet. Convenit autem inter chronographos, ut primus annus hujus enneadecaeteridis lunaris in anno illo defigeretur, qui proxime christianam æram antecessit. Quare si annis Christi unitatem addideris et summam per 19 diviseris, si quid residuum fuerit, id numerum aureum, h. e. currentem lunæ cyclum dabit; si nihil fuerit residuum, annus cycli lunaris erit 19. juxta distichon:

Unum addes annis Domini summamque novenis
Et denis tribues : Numerus tibi ut aureus adsit.

Quod jam pridem ita docuerat *Durand. lib.* VIII. *cap.* 9:

Annis adde μονος *Domini partire per unde-*
Viginti : Lunæ cyclus et inde patet.

Quum numeri aurei incipiant ab unitate, atque ordine naturali progrediantur usque ad 19 ac deinde ad unitatem

redeatur, manifestum est, numero aureo unius anni invento inveniri facile posse numerum aureum anni proxime sequentis. Sicut reperitur numerus aureus correspondens æræ vulgaris, ita reperiri quoque potest numerus aureus annorum ante Christum, ascendendo ad annum 439. a. Ch., quo Meton enneadecaeteridem publicavit. Nimirum ab anno proposito demitur 1. Quod reliquum est per 19 dividitur ac residuum — quoto neglecto — numerum aureum indicabit. Itaque invenies numerum aureum dicti anni 439. fuisse 1, h. e. primum annum primi cycli.

DE EPACTIS ET NOVILUNIIS.

CAPUT V.

TEXTUS PROŒMII. Epacta nihil aliud est, quam numerus dierum, quibus annus solaris communis dierum 365 annum communem lunarem dierum 354 superat: ita ut Epacta primi anni sit 11, cum hoc numero annus solaris communis lunarem annum communem excedat, atque adeo sequenti anno Novilunia contingant 11 diebus prius quam anno primo. Ex quo fit, Epactam secundi anni esse 22, cum eo anno rursum annus solaris lunarem annum superet 11 diebus, qui additi ad 11 dies primi anni efficiunt 22, ac proinde, finito hoc anno, Novilunia contingere 22 diebus prius, quam primo anno : Epactam autem tertii anni esse 3, quia si rursus 11 dies ad 22 adjiciantur, efficietur numerus 33, a quo si rejiciantur 30 dies, qui unam lunationem embolismalem constituunt, relinquentur 3 atque ita deinceps. Progrediuntur enim Epactæ omnes per continuum augmentum 11 dierum, abjectis tamen 30 quando rejici possunt. Solum quando perventum erit ad ultimam Epactam Aureo numero 19 respondentem, quæ est 29, adduntur 12 ut abjectis 30, ex composito num. 41, habeatur rursus Epacta 11, ut in principio. Quod ideo fit, ut ultima lunatio embolismica, currente Aureo numero 19 sit tantum 29 dierum. Si enim 30 dies contineret, ut aliæ sex lunationes Embolismicæ, non redirent Novilunia post 19 annos solares ad eosdem dies, sed

versus calcem mensium prolaberentur, contingerentque uno die tardius quam ante 19 annos. De qua re plura invenies in libro novæ rationis restituendi Kalendarii Romani. Sunt autem novemdecim Epactæ, quot et Aurei numeri respondebantque ipsis Aureis numeris ante Kalendarii correctionem eo modo, quo in hac tabella dispositæ sunt :

Tabella Epactarum respondentium Aureis numeris ante Kalendarii correctionem.

Aur. Num.		1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.
Epact.		xj.	xxij.	iij.	xiv.	xxv.	vj.	xvij.	xxviij.	ix.
10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.	17.	18.	19.	
xx.	j.	xij.	xxiij.	iv.	xv.	xxvj.	vij.	xviij.	xxix.	

Quia vero cyclus decennovennalis Aurei numeri imperfectus est, cum Novilunia post 19 annos solares non præcise ad eadem loca redeant, ut dictum est, imperfectus etiam erit hic cyclus 19 Epactarum. Quamobrem ita emendatus est, ut in posterum loco Aurei numeri et dictarum 19 Epactarum, utamur 30 numeris Epactalibus ab 1 usque ad 30 ordine progredientibus, quamvis ultima Epacta, sive quæ ordine est trigesima, notata numero non sit, sed signo hoc *; propterea quod nulla Epacta esse possit 30. Variis autem temporibus ex his 30 Epactis respondent decem et novem Aureis numeris variæ decem et novem Epactæ, prout solaris anni ac lunaris æquatio exposcit : quæ quidem decem et novem Epactæ progrediuntur, ut olim, per eumdem numerum 11, addunturque semper 12 illi Epactæ, quæ respondet Aureo numero 19 ut habeatur sequens Epacta respondens Aureo numero 1, ob rationem paulo ante dictam. Id quod sequens tabella perspicuum faciet, quæ continet Aureos numeros et Epactas inter se respondentes ab anno correct. 1582., post detractionem 10 dierum, usque ad annum 1700. exclusive. Quamvis autem vulgares Epactæ mutentur in Martio, reipsa tamen in principio anni mutandæ sunt, una cum Aureo numero, in cujus locum hæ nostræ Epactæ succedunt.

COMMENTARIUS.

EPACTÆ.

74. *Epactæ*, ἐπακταὶ ab ἐπάγειν, *invehendo*, *inducendo*, *adjiciendo*, dictæ sunt apud astronomos et computistas undecim intercalares dies, quibus solaris annus communis dierum 365 superat annum lunarem communem dierum 354.

Epactas Isidorus (*Etymolog. lib.* VI. *c.* 17. *n.* 29.) cum Papia aliisque Latinis definit *adjectiones* annuas lunares, quæ per undenarium numerum usque ad tricenarium in se revolvuntur; quas ideo Ægyptii, ut ipse ait, adjiciunt, ut lunaris emensio rationi Solis æquetur, unde et *adjectiones* vocantur.

75. *Epactarum* nomine igitur excessus anni solaris supra lunarem intelligitur. Undecim esse hos dies supra diximus, ex quibus per plures annos superadditis conficiuntur menses intercalares continentes dies 30, eo modo, quem supra in declaratione anni lunaris descripsimus n. 15. Quum itaque epacta prima sit 11, secunda 22, tertia 3, quarta 14, quinta 25, et sic deinceps per novemdecim annos cycli lunaris, quos numerus Aureus designat, patet, novemdecim epactas in toto cyclo lunari ante Kalendarii correctionem hoc ordine decurrere ac numeris aureis respondere.

Aur. Num.	Epactæ.	Aur. Num.	Epactæ.
1	11	11	1
2	22	12	12
3	3	13	23
4	14	14	4
5	25	15	15
6	6	16	26
7	17	17	7
8	28	18	18
9	9	19	29
10	20		

Quum autem propter cursum lunæ non exacte computatum (n. 72.) novilunia et plenilunia post 19 annorum spatium non accurate redeant ad suam priorem sedem (1), ideo inventus recens est ab *Aloysio Lilio*, Romano medico et astronomo, cyclus triginta epactarum (*Tetracosieterida* vocant), qui in locum aurei numeri Kalendario appositus ad certam Aurei numeri normam directus est, methodo Liliana tamen per P. *Clavium* paulo immutata, quod pluribus continenter capitibus declarat *Petavius de Doctrina Temp. lib.* v., ubi Tetracosieterida Lilianam universamque Kalendarii correctionem per Gregorium PP. XIII. factam a Scaligeri, Calvisii aliorumque hæreticorum calumniis strenue vindicat. Inventi igitur sunt *triginta numeri epactales*, qui retrogrado ordine singulis anni diebus in Kalendario, in latere extrinseco, juxta literas feriales apponi solent. Numerus quidem tricesimus non exprimitur, sed ejus loco asteriscus *, ut consideranti patet.

Quod Epactarum artificium ut rite intelligas, paucis hæc accipe :

Si novilunia post singulos cyclos lunares in idem temporis punctum inciderent, novemdecim Epactæ sufficerent : tot videlicet, quot sunt anni cycli, quæ in Kalendario posita juxta dies in quos incidunt novilunia, constanter per decursum sæculorum eadem novilunia signarent; seu potius Epactis omnino opus non esset, sed numeris aureis immediate indicari possent. Verum ex dictis n. 72. manifestum est, rem non ita se habere, sed vero *novilunia sæculorum serie omnes totius anni dies percurrere.*

Hinc in Kalendario Gregoriano singulis anni diebus suæ adscriptæ sunt Epactæ, *licet non omnes singulis sæculis novilunia signent.* Quænam vero hoc vel altero sæculo Epactarum

(1) Post 19 annos enim novilunia eodem quidem die, sed hor. 1 et min. 28 circiter prius redeunt. Cfr. *n.* 72.

series assumenda sit, indicant literæ *Indices*, quarum usum in Appendice docebimus.

Quoniam novæ epactæ, quæ *ordine retrogrado* juxta singulos anni dies ponuntur, sunt numero 30, menses lunares tamen non semper constant 30 diebus, sed alternis vicibus 30 et 29 (1), oportuit alternis mensibus, nempe februario, aprili, junio etc. *duas epactas* XXV *et* XXIV *in unum diem conjicere*, prout videre est in ipso Kalendario et pluribus declarat *Petav. lib.* V. *de Doctrina Temp.*

Quando numerus aureus major est quam 11, et anni epacta currit XXV, tunc in Kalendario *numerus arabicus* 25 *novilunia designat.* Hoc vero ideo fit, ne novilunia intra eumdem cyclum 19 annorum ad eumdem diem redeant.

Numerus 19 positus juxta 31. decembris et epactam XX, non inservit nisi pro anno cujus epacta et numerus aureus est XIX. Tunc enim duo novilunia habentur mense decembri, nempe 2 et 31.

Quum primo anno cycli lunaris novilunium in diem 1. januarii incidat ac proinde initio anni solaris nullæ sint epactæ, hic epactarum defectus etiam per signum * sive asteriscum exprimitur, licet alias in præsenti materia pro XXX sumatur.

76. Epactas respondentes numeris aureis ab idibus octobris anni correctionis 1582. usque ad annum 1700. ipsum proœmium Breviarii describit; quænam vero currente hoc sæculo XIX. aureis numeris tribuantur, ex subjecto diagrammate disces.

(1) Cfr. n. 52. III.

NUMERI AUREI ET EPACTÆ SÆCULO XIX.		
Ann. æræ vulgaris.	Num. aur.	Epactæ
1801. 1820. 1839. 1858. 1877. 1896.	16	15
1802. 1821. 1840. 1859. 1878. 1897.	17	26
1803. 1822. 1841. 1860. 1879. 1898.	18	7
1804. 1823. 1842. 1861. 1880. 1899.	19	18
1805. 1824. 1843. 1862. 1881.	1	*
1806. 1825. 1844. 1863. 1882.	2	11
1807. 1826. 1845. 1864. 1883.	3	22
1808. 1827. 1846. 1865. 1884.	4	3
1809. 1828. 1847. 1866. 1885.	5	14
1810. 1829. 1848. 1867. 1886.	6	25
1811. 1830. 1849. 1868. 1887.	7	6
1812. 1831. 1850. 1869. 1888.	8	17
1813. 1832. 1851. 1870. 1889.	9	28
1814. 1833. 1852. 1871. 1890.	10	9
1815. 1834. 1853. 1872. 1891.	11	20
1816. 1835. 1854. 1873. 1892.	12	1
1817. 1836. 1855. 1874. 1893.	13	12
1818. 1837. 1856. 1875. 1894.	14	23
1819. 1838. 1857. 1876. 1895.	15	4

Hæc de correctione epactarum seu potius *de propagatione numeri aurei in* 30 *epactas* dicta sufficiant (1).

(1) Licet cyclus epactarum triginta numeros contineat, non utimur tamen omnibus triginta eodem tempore ; sed tantum decem et novem adhibemus, quot nimirum sunt aurei numeri, per quos hujusmodi triginta numeri epactales æquantur progrediuntur que. Itaque inde ab anno 1700. inclusive usque ad finem anni 1899., utimur epactis 11, 22, 3, 14, etc. ; ab anno 1900. autem usque ad an. 2199. in epactarum cyclo progredientes adhibebunt epactas quæ ordine sequuntur, nimirum 10, 21, 2, 13, 24, etc. etc. Ab anno 2200. usque ad an. 2299. epactæ erunt 9, 20, 1, 12, 23, et cæteræ, quæ per continuam additionem numeri 11 ad præcedentem epactam eadem semper ratione progrediuntur. *Cfr. Rubrica martyrol. Rom.* et usus *literarum Indicum* in capite addititio.

77. Quod ad usum epactarum pertinet, *absque his*, inquit *S. Isidorus* (*l. c. n.* 31.), *non invenies lunam quota sit in quolibet anno et mense et die.* Id quemadmodum sit intelligendum, operæ pretium est breviter exponere. Pro dignoscendis igitur ex epacta lunæ diebus, addendi ipsi sunt tot dies, quotus fuerit mensium numerus, non a januario, sed a martio inclusive numeratus. (*S. Isid. l. c.*).

Per hanc additionem obtinetur epacta, seu ætas lunæ pro primo die illius mensis, in quo lunæ dies quæritur, Si deinde collectæ huic summæ etiam numerus dierum mensis adjiciatur, totalis summa ætatem lunæ pro tali die indicabit, dummodo dicta summa tricenarium numerum non superet; tunc enim luna non erit nisi tot dierum quot dies abjectis 30 ex illa summa supersunt. Si v. g. invenire velis ætatem lunæ pro primo die augusti hujus anni 1863., sumes epactam 11, quæ juxta diagramma propositum anno currenti competit. Epactæ 11 addes numerum mensium a martio inclusive numeratum, h. e. 6: in collecta summa 17 habebis diem lunæ pro primo die mensis augusti. Si deinde dignoscere velis ætatem lunæ pro festo Assumptionis B. M. V. seu pro 15. ejusdem mensis augusti, summæ 17 ex priori additione jam obtentæ addes simul numerum dierum seu 15, et detractis 30 ex summa 32, quæ ex ultima additione exurgit, supererunt 2, qui diem lunæ pro 15. augusti indicabunt. Hæc regula tamen lunæ ætatem non nisi præter propter indicat et quidem semper diem completum. Vide quæ habet *Petav. lib* VI. *c.* 26. *de Doctrina tempor.*

Sed et alius est numerorum epactalium usus quoad Paschatis atque inde reliquorum etiam mobilium festorum celebrationem ; per introductum novum epactarum numerum enim lunationes iis locis affixæ detinentur, ut satisfieri priscæ Ecclesiæ canonibus possit; qua de re postea.

N. N., *Sacrorum canonum Prof.*

———

DE L'ÉLECTION DU SOUVERAIN-PONTIFE

et des Conditions requises

POUR QU'ELLE SOIT LÉGITIME.

Deuxième et dernier article.

§ 2.

En vertu de quel droit et depuis quelle époque l'élection des Papes appartient aux Cardinaux.

I. *Mode d'élection des Papes pendant les quatre premiers siècles.* « On admet comme certain, dit le cardinal Petra, que, dès le principe, l'élection du Souverain-Pontife se fit par les prêtres et les diacres de la ville de Rome... A partir du pontificat de saint Sylvestre, la profession de la religion chrétienne étant devenue publique, tout le peuple romain prit aussi quelque part à cette élection : il fut admis à intervenir pour rendre témoignage à l'intégrité de vie et de mœurs de l'élu... Tel fut le mode d'élection pendant les quatre premiers siècles ; elle se faisait en toute liberté par les prêtres et les diacres : puis le peuple assemblé y joignait son suffrage » (tome 4, commentaire sur la cinquième constitution de Clément VI, n. 18 et suiv.) Suarez fait observer que le peuple était admis, *non ut suffragia ferret in electione, sed testimonium vitæ et morum ejus qui eligebatur.* (Tractatus *de Fide*, disp. 10, sect. 4, n. 9.)

II. *Mode d'élection depuis le Ve jusqu'au XIe siècle.*—Pendant cette longue période, les rois et les empereurs s'arrogèrent fréquemment une grande part dans l'élection des Papes. Ce fait matériel n'est point contesté. Cette intervention du pouvoir laïque a pu avoir lieu légitimement, comme elle a pu aussi n'être qu'une usurpation et une violence. Elle a été légitime s'il y a eu acceptation et consentement de la part de ceux à qui il appartenait de statuer sur l'élection. Ceux-ci, en effet, ont pu consentir à ce que l'élection ne fût définitive, que quand elle serait agréée par tel roi ou tel empereur. Quoiqu'une pareille concession soit des plus dangereuses, on conçoit qu'eu égard à un ensemble de circonstances difficiles, le Saint-Siége ait cru opportun de l'accorder transitoirement à un prince et pour une prochaine vacance de siége. Pareillement on conçoit que les électeurs légitimes, pour éviter le péril imminent d'un schisme ou d'autres calamités, aient quelquefois consenti à ne fixer leurs suffrages sur quelqu'un qu'autant qu'il serait agréé par tel roi ou tel empereur. Le Saint-Siége n'aurait pas pu accorder au pouvoir laïque à *perpétuité* cette ingérence prépondérante. Un pareil décret pontifical serait destructif de l'Église, et il n'y en a jamais eu de tel. Mais rien ne prouve que la concession n'ait pu avoir lieu transitoirement, pour des cas particuliers, afin d'éviter des malheurs imminents.

En dehors de la concession mentionnée, il est certain que l'ingérence du pouvoir laïque aurait été une usurpation, une injustice, une violence. Car dès lors la question se réduit à ces termes : *Le droit d'élire les Papes appartient-il aux laïques?* L'enseignement unanime des théologiens orthodoxes y répond négativement. On peut en voir les preuves dans Passerini (*Tractatus de Electione Summi Pontificis*, quest. 5, pag. 18, Romæ 1670). Le dominicain Camarda, évêque de Riéti, s'exprime ainsi : « Utrum electio summi Pontificis pertineat ad laïcos? — Dico *primo* ; nemo laïco-

rum sive sit simplex sæcularis, sive sit princeps, rex, imperator aut monarcha, habet vel unquam habuit de jure divino jus eligendi Pontificem. Hæc conclusio communis est inter doctores... Dico *secundo* ; laïci neque jure ecclesiastico habent jus eligendi Pontificem : imo hoc est illis pleno jure prohibitum... » (*Tractatus de Electione Pontificis*, dissert. 2, pag. 99, Reate 1737.)

Reste la question, si, en fait, l'ingérence du pouvoir laïque pendant la période assignée, a eu lieu légitimement, c'est-à-dire, en vertu d'une concession, ou si elle doit être considérée comme une pure violence. Nous pensons qu'après une étude attentive des documents historiques on reconnaîtra que tantôt elle a été du premier genre et tantôt du second. C'est aussi le sentiment de Suarez : « Postea vero, dit-il, consensus imperatorum cœpit expectari, ita ut non censeretur omnino firma electio, donec imperator assentiret. Quod privilegium interdum fuit per tyrannidem usurpatum, ut ab Henrico V, tempore Paschalis secundi ; interdum falso confictum, ut de quodam Othone refertur (can. *In Synodo*, dist. 63) ; interdum vere datum ab ipsis Pontificibus. (*Tractatus de Fide*, disput. 10, sect. 4, n. 9.) Suarez toutefois n'appuie sa dernière assertion que sur la concession à Charlemagne et à Pépin, attestée par les canons *Adrianus* et *Ego Ludovicus* (dist. 63), canons reconnus aujourd'hui pour apocryphes.

Pour résumer ce qui concerne l'ingérence du pouvoir laïque : 1° jamais elle n'a été accordée par forme de *décret perpétuel* ; 2° un pareil décret serait destructif de l'Église et par conséquent nul ; 3° le Saint-Siége étant infaillible en matière de discipline générale, dans le sens précédemment expliqué, il ne peut pas arriver qu'il fasse jamais un tel décret ; 4° même le privilége d'ingérence personnelle et transitoire doit être considéré comme généralement nuisible à l'Église : l'histoire est là pour le prouver ; 5° néanmoins,

absolument parlant, en de rares circonstances, il peut se faire que le privilége personnel et transitoire d'intervention laïque soit utile à l'Église et par conséquent légitime.

III. *Mode d'élection statué par Nicolas II en* 1059. — C'est à ce Pape qu'on doit le célèbre décret, publié dans le Concile de Latran, qui constitue *seuls* électeurs les *cardinaux évêques*. Néanmoins ce décret laissa subsister comme auparavant les acclamations, les postulations et l'applaudissement du reste du clergé et du peuple. En voici les termes : *Electio Romani Pontificis in potestate cardinalium episcoporum sit ; ita ut si quis Apostolicæ Sedi sine præmissa concordi et canonica electione eorum, ac deinde sequentium ordinum religiosorum, clericorum et laicorum consensu intronizetur, is non Papa vel Apostolicus, sed Apostaticus habeatur* (can. *In nomine*, distinct. 23).

IV. *L'élection est attribuée entièrement et exclusivement aux cardinaux par Alexandre III, l'an* 1178. — Le décret de ce Pape, publié dans le concile de Latran de cette même année, est conçu en ces termes : « Statuimus ut si forte... inter cardinales de subtituendo Summo Pontifice non poterit esse plena concordia, et duabus partibus concordantibus pars tertia concordare noluerit.., ille absque ulla exceptione ab universali Ecclesia Romanus Pontifex habeatur, qui a duabus partibus concordantibus electus fuerit et receptus » (cap. *Licet* 6, *de Electione*). A partir de cette époque, le droit d'élire les Papes a toujours appartenu *exclusivement* aux cardinaux. Et tandis qu'auparavant ce droit était encore assujetti à la formalité de l'acclamation ou de l'assentiment du peuple assemblé, il fut dès lors complètement affranchi *de toute restriction*. « Ce fut, dit le cardinal Petra, un immense bienfait pour l'Église. Le mode d'élection si sagement établi par Alexandre III, est celui que nous voyons aujourd'hui en vigueur, et il est à croire qu'il durera jusqu'à la fin des temps... Pendant de longs siècles, la tumul-

tueuse intervention du peuple et les violences du pouvoir impérial avaient exercé sur ces élections une désastreuse influence. Grâce à la constitution d'Alexandre III, le fléau séculaire fut enfin heureusement et définitivement écarté. Le pouvoir d'élire le Pape demeura ainsi concentré tout entier dans le Sacré-Collége des cardinaux » (*l. c.*, n. 38).

V. *Décrets ultérieurs du Saint-Siége.* — L'expérience avait montré que le désaccord parmi les membres du sacré collége pouvait retarder l'élection et prolonger notablement la vacance du Saint-Siége, au grand préjudice de l'Église. Pour obvier à cet inconvénient, Grégoire X, dans le concile de Lyon, de l'an 1274, établit l'usage du conclave, et prescrivit entr'autres, que si les cardinaux ne s'accordaient pas dans l'espace de trois jours, il ne serait servi à leur table qu'une espèce de mets; et qu'après cinq jours, s'ils n'avaient pas encore pu s'entendre, on ne leur donnerait plus pour aliment que du pain, du vin et de l'eau, jusqu'à ce que l'élection eût abouti. Plus tard Clément VI adoucit un peu la rigueur de cette mesure.

La manière dont les cardinaux devaient procéder fut successivement prescrite et déterminée plus en détail par d'autres Papes, savoir : par Clément V, Clément VI, Jules II, Paul IV, Pie IV, Grégoire XV, Urbain VIII et Clément XII. Le code législatif de ces élections a été ainsi amené à l'admirable degré de perfection où il est maintenant. Il rend à peu près impossibles les dissensions et les troubles qui avaient autrefois si souvent ébranlé et déchiré l'Église.

VI. *En vertu de quel droit les cardinaux possèdent-ils la prérogative de l'élection des Papes ?* — 1° Ce n'est pas en vertu du droit divin. Le Sauveur du monde n'a pas déterminé lui-même, du moins par forme de décret immuable, quels seraient les électeurs de son Vicaire en terre, ni de quelle manière ils auraient à procéder dans cette élection. Il a voulu que le pouvoir de statuer en cette matière appartînt à

son Église. Il ne s'ensuit nullement que saint Pierre n'ait pas reçu à cet égard des instructions de son divin Maître. Rien ne s'oppose à l'hypothèse d'une lumière divine, en vertu de laquelle saint Pierre aurait établi que ses successeurs devaient être élus par les prêtres et les diacres formant le *presbyterium* de l'Évêque de Rome, *presbyterium* dont le Sacré-Collége des cardinaux est la continuation. Mais le fait de la variation survenue, prouve que Jésus-Christ a laissé ce point soumis à l'autorité préposée à son Église. Et dès lors la prérogative des cardinaux ne rentre pas dans la catégorie du droit strictement divin.

2° Que les cardinaux aient au moins la *principale part* dans l'élection des Papes, on peut dire que c'est de *droit apostolique*. Car, depuis le temps des Apôtres, nous voyons les prêtres et les diacres de l'Église de Rome en possession d'élire leur évêque, qui est en même temps le Chef suprême de toute l'Église. Or, les cardinaux ne sont autre chose que l'institution continuée du collége des prêtres et de celui des diacres, ou du collége total dont se composait ce qu'on nommait autrefois le *presbyterium* de l'Évêque de Rome. On peut le voir prouvé jusqu'à l'évidence par les érudits, entr'autres par Thomassin. Il est vrai qu'on dispute sur la part d'intervention laissée aussi au peuple pendant les premiers siècles. Néanmoins, les hommes de la science s'accordent à reconnaître que ce droit d'intervention du peuple fut toujours *secondaire*, et que le *principal* appartint toujours au clergé de Rome, aux prêtres et aux diacres *incardinés* à l'Église romaine, comme s'exprimait l'antiquité.

3° Le dispositif qui a concentré exclusivement dans le collége des cardinaux tout le pouvoir électif, en tant qu'il a exclu toute intervention du peuple et de tous autres, n'est que de *droit ecclésiastique*. C'est de l'autorité du Saint-Siége que ce dispositif est émané, et il a remplacé une forme diffé-

rente, que le même Saint-Siége avait précédemment autorisée.

VII. *Identité de la discipline actuelle avec la discipline tout-à-fait primitive, quant au privilége exclusif des Cardinaux.*— Dans le rapide exposé que nous venons de mettre sous ses yeux, le lecteur aura pu remarquer, qu'avant Constantin, c'est-à-dire, durant les trois siècles de persécution qui avaient précédé, l'intervention du peuple dans l'élection des Papes n'est pas constatée. Tout fait présumer qu'elle n'eut pas lieu. On n'aurait pas pu assembler le peuple pour acclamer l'élu, comme on le fit plus tard. L'étude des monuments relatifs à ces trois premiers siècles conduit à cette conclusion: le pouvoir d'élire était concentré tout entier dans le collége des prêtres et des diacres *incardinés* à l'Église romaine. S'il en est ainsi, il faut dire que le pape Alexandre III, en attribuant entièrement et exclusivement l'élection aux cardinaux, n'a fait que rétablir la discipline tout-à-fait primitive. Le collége actuel des cardinaux n'est que la continuation non interrompue de l'antique collége des prêtres et des diacres *incardinés* à l'Église de Rome. Leur prérogative exclusive d'aujourd'hui est donc celle-là même qu'ils possédèrent primitivement.

§ 3.

Du pouvoir des Cardinaux pendant la vacance du Saint-Siége.

I. *Ils ne peuvent exercer aucun acte de la juridiction papale, si ce n'est en cas de nécessité, et sauf le pouvoir accoutumé des Congrégations, qui continue à subsister.* — Qu'en général la juridiction ordinaire de l'évêque défunt passe au chapitre cathédral, c'est un effet du droit ecclésiastique et non du droit divin. L'Église pourrait donc modifier et restreindre cette prérogative des chapitres, si elle le jugeait conve-

nable. En ce qui concerne l'Église de Rome, la transmission du pouvoir papal au Sacré-Collége des cardinaux, par la vacance du siége, est pareillement subordonnée à la suprême autorité de l'Église, c'est-à-dire, au pouvoir du Souverain-Pontife et du concile œcuménique. D'une part on chercherait en vain le divin décret par lequel Jésus-Christ lui-même aurait conféré aux cardinaux le pouvoir ordinaire du Pape, lors de la vacance du siége, sans le subordonner au suprême pouvoir législatif de l'Église. D'autre part, les faits prouvent que ce divin décret n'a pas eu lieu. Car il ne peut jamais arriver que l'Église décrète contrairement à un décret divin. Et néanmoins elle l'aurait fait en cette matière, si les cardinaux tenaient de Jésus-Christ même le pouvoir en question, sans dépendance de la suprême autorité de l'Église.

Le Pape Grégoire X dans le concile œcuménique de Lyon, de l'an 1273, a ainsi statué : « Iidem quoque Cardinales accelerandæ provisioni sic vacent attentius, quod se nequaquam de alio negotio intromittant : nisi forsan necessitas adeo urgens incideret, quod eos oporteret de terra ipsius Ecclesiæ defendenda vel ejus parte aliqua providere ; vel nisi aliquod tam grande et tam evidens periculum immineret, quod omnibus et singulis cardinalibus præsentibus concorditer videretur illi celeriter occurrendum. » (Cap. *Ubi periculum*, 3 *de Electione*, in 6.) Aux termes de cette loi, le Sacré Collége ne peut exercer la juridiction papale que dans le cas exceptionnel d'une nécessité pressante, et que tous les cardinaux aient unanimement reconnue telle. Le fait de cette loi, qui n'aurait pu être portée par un concile œcuménique si elle était contraire au droit divin, prouve à la fois que la juridiction du Sacré-Collége pendant la vacance est subordonnée au suprême pouvoir législatif de l'Église, et qu'elle a été réellement restreinte et rendue moindre que la juridiction ordinaire du Pape.

Il est vrai que certains esprits prétendirent, au quatorzième siècle, que le Sacré-Collége des cardinaux pouvait, pendant la vacance du Saint-Siége, annuler ce décret du concile de Lyon, et n'en tenir aucun compte. Ils s'appuyaient sur l'hypothèse, obstinément soutenue par eux, que la juridiction ordinaire du Pape défunt passait tout entière aux cardinaux, et qu'ils ne pouvaient par conséquent être liés par les décrets disciplinaires d'aucun Pape, ni d'aucun concile. Mais Clément V proscrivit une erreur si dangereuse, et les termes de son décret prouvent que la prohibition de Grégoire X dans le concile de Lyon, n'entraîne pas seulement l'*illicité* des actes contraires, mais aussi la nullité : *Irritum et inane decernentes quidquid potestatis aut jurisdictionis ad Romanum, dum vivit, Pontificem pertinentis* (*nisi quatenus in constitutione prædicta* — celle de Grégoire X — *permittitur*) *cœtus ipse duxerit, eadem vacante Ecclesia, exercendum.* (*Clement. Ne Romani*, 2 *de Electione.*)

Ainsi, en dehors du cas exceptionnel de nécessité pressante, le Sacré-Collége ne peut, ni licitement, ni validement, exercer le pouvoir papal. Il ne peut donc, ainsi que les canonistes le concluent d'un commun accord, ni créer de nouveaux cardinaux, ni réintégrer les cardinaux déposés et privés de leur office par le Pape, non plus que leur redonner voix active; ni conférer les insignes aux cardinaux nouvellement créés; ni instituer des évêques; ni confirmer ceux qui auraient été précédemment élus; ni conférer des bénéfices; ni mettre à éxécution les décrets, soit de grâce, soit de justice, prononcés par le Pape défunt. (Voir Ferraris, au mot *Cardinales*, art. 5, n. 23 et suiv.) Toutefois le pouvoir ordinaire des diverses congrégations cardinalices continue à subsister, comme nous le dirons bientôt.

II. *La règle générale, que la juridiction ordinaire de l'évêque défunt passe au chapitre cathédral, n'est pas applicable au Sacré-Collége, du moins depuis le concile œcumé-*

nique de 1273. — C'est la conséquence rigoureuse du décret prononcé par ce concile et de la doctrine exposée sur la force obligatoire de ce décret, même sous peine de nullité. Sur quoi Ferraris fait cette réflexion : « En cette matière, le Sacré-Collége des cardinaux est d'une condition inférieure à celle des chapitres cathédraux. Ceux-ci entrent en possession de la juridiction, lors de la vacance du siége épiscopal ; mais il n'en est pas ainsi du Sacré-Collége par rapport à la juridiction du Pape défunt. » (A l'endroit cité, n. 31.)

Nous avons dit, *du moins depuis le concile œcuménique de* 1273. S'il s'agissait des temps antérieurs, et principalement des premiers siècles de l'Église, il faudrait dire, au contraire, que la juridiction du Pape défunt passait au Sacré-Collége, comme celle des autres évêques passait à leurs *presbyteria* ou chapitres cathédraux ; avec cette différence, que la juridiction des prêtres et des diacres de Rome comprenait le droit de gouverner l'Église universelle. Les érudits qui ont traité de l'antique discipline de l'Église, y compris Thomassin, s'accordent à le reconnaître.

III. *Le pouvoir des Congrégations continue après la mort du Pape, mais les cardinaux ont soin de ne pas l'exercer par rapport aux affaires graves, à moins de cause urgente.* — 1° La juridiction de ces congrégations de cardinaux n'est pas déléguée, mais *ordinaire*, attendu qu'elle émane de la loi. A ce titre elle doit continuer pendant la vacance, à moins d'une mesure contraire du législateur qui en prononce la cessation. 2° Loin qu'aucun décret du Saint-Siége ait prononcé cette cessation, la bulle *Immensa* de Sixte V exprime assez clairement le contraire. 3° Si la juridiction cessait à la vacance du siége, le nouveau Pape la renouvellerait, ce qui n'a pas lieu. Pour ces raisons, les canonistes s'accordent à regarder comme certain le pouvoir ordinaire des Congré-

gations pendant la vacance du Saint-Siége. (Voir Ferraris, à l'endroit cité, n. 43.)

Ils ajoutent, il est vrai, que ces Congrégations doivent alors *sommeiller* (conquiescere et dormitare) quant aux causes qui s'expédient par la congrégation et la souscription du cardinal-préfet, et se borner aux moins importantes qui s'expédient par le secrétaire seul; mais il va sans dire que la Congrégation peut agir autrement lorsqu'elle a des raisons d'éviter les délais. On en a un exemple dans ces lignes consignées au registre de la Sacrée-Congrégation dite *des Évêques et Réguliers : Sede vacante per obitum Summi Pontificis Pii VII sanctæ memoriæ, die* 20 *augusti* 1823, *hora decima cum dimidia. Rescripta ex facultatibus ordinariis Sacræ Congregationis et Eminentissimi Præfecti, signata seu subscripta in conclave ab eodem Eminentissimo Præfecto.*

IV. *Lorsqu'il y a incertitude sur le vrai Pape et que deux ou plusieurs se disputent la papauté, c'est aux cardinaux qu'il appartient de convoquer le concile général. A eux aussi appartient le droit et le devoir d'anathématiser l'intrus.* — Nous nous contenterons de reproduire le passage de Ferraris sur ce sujet : « Dans le cas où deux se disputent la Papauté, s'ils refusent de convoquer le concile général, le collége des cardinaux peut faire la convocation (Cardinal Zarabella, Fagnan...). Car, ayant le droit d'élire le Pape, leur pouvoir comprend par cela même tout ce qui est nécessaire pour assurer cette élection... Le Sacré-Collége peut aussi et doit anathématiser et chasser le Pape intrus, selon le texte formel du canon *Si quis, de Electione* in *Sexto.* Ce canon n'a pas été abrogé, mais confirmé par le décret *Ubi periculum, de Electione*, in 6. Il est évident que la mission d'élire le Pape comprend celle d'expulser les intrus. » (Au mot *Cardinales*, art. 5, n. 40.)

§ 4.

Lois actuellement en vigueur par rapport au Conclave et à la manière d'élire le Souverain-Pontife.

Sous le titre de *Cérémonial,* Grégoire XV, par sa bulle *Decet Romanum Pontificem* (12 mars 1622) publia et rendit obligatoire le recueil ou résumé, tant des lois de ses prédécesseurs, confirmées par lui, que de celles qu'il avait ajoutées lui-même. Ce livre, avec les additions de Clément XII (constitution *Apostolatus officium*), est le code d'après lequel les cardinaux sont tenus, selon la discipline actuelle, de procéder à l'élection du Souverain-Pontife. On leur en distribue des exemplaires avant qu'ils entrent en conclave. Les prescriptions qu'il renferme sont de deux sortes : celles dont l'omission quoique illicite ne rend pas l'élection nulle ; et celles qu'accompagne la clause de nullité. Relativement à la valeur de ce code, on ne doit pas oublier ce que nous avons dit plus haut. Chaque Pape, durant sa vie, peut le modifier, mais sitôt qu'il a rendu le dernier soupir, personne au monde, durant la vacance du siége, ne peut y ajouter ni en retrancher un iota. Tel que le dernier Pape l'a laissé, il oblige toute l'Église. Nous nous bornerons à énumérer les principales de ces prescriptions. Puis nous mentionnerons le cas où le Pape prévoit des obstacles à la célébration régulière du conclave, et les précautions que Pie VI avait prises en vue de cette éventualité.

I. *Résumé des prescriptions principales.* — 1° Quand le Pape a rendu le dernier soupir, les officiers sortent du palais pontifical, à l'exception du cardinal camérier dont l'office continue.

2° Les secrétaires remettent au cardinal camérier les sceaux et l'anneau du pêcheur ; et on les brise.

3° Les cardinaux absents ne sont pas convoqués, mais seulement avertis de la mort du Pape, par le secrétaire du Sacré-Collège.

4° Ils doivent être attendus pendant 10 jours. Néanmoins si les cardinaux présents faisaient l'élection avant le 10e jour, ou attendaient les absents au-delà de ce terme, l'élection serait valide.

5° Ces dix jours sont employés à célébrer les funérailles du Pape défunt.

6° Si le Pape vient à mourir hors de Rome et de la banlieue, le Conclave doit être célébré dans l'endroit où il est mort. Mais en prévision de ce cas, les Papes, avant de se mettre en voyage, ont coutume de laisser un décret portant que dans le cas où ils viendraient à mourir loin de Rome, la prochaine élection doit se faire dans cette ville.

7° Après les 10 jours consacrés aux funérailles, les cardinaux s'assemblent dans la basilique de Saint-Pierre et assistent à la messe du Saint-Esprit. Puis au chant du *Veni Creator*, ils se rendent au *conclave*, c'est-à-dire, au palais ou édifice où ils doivent être renfermés jusqu'à ce qu'ils aient fait l'élection. C'est d'ordinaire au Vatican. Le cortége étant arrivé à la chapelle du conclave, l'oraison *Deus qui corda* est prononcée par le doyen du Sacré-Collége.

8° On lit les constitutions pontificales qui prescrivent le mode d'élection, et les cardinaux jurent de s'y conformer. Une fois entrés au conclave ils ne peuvent plus en sortir que l'élection ne soit terminée. Si quelqu'un d'eux en sort pour cause de santé, il ne peut plus y rentrer, quand même il se serait rétabli.

9° Le conclave est fermé en dedans et en dehors. Les clefs sont confiées au cardinal-camérier, au maître des cérémonies, et aux gardiens du conclave. Chaque cardinal peut avoir quelques personnes à son service dans l'intérieur du conclave, mais sans dépasser à cet égard ce qui est prescrit

dans les constitutions Pontificales. La nourriture est introduite par des tours, comme ceux qu'on voit dans les communautés cloîtrées. Ces tours sont surveillés par des gardiens d'office, afin qu'on ne fasse parvenir de l'extérieur à aucun conclaviste aucune nouvelle ni aucun écrit.

10° Les cardinaux qui arrivent après le commencement du conclave sont introduits.

11° La défense d'envoyer et de recevoir des lettres ou des messages atteint tous ceux qui sont dans le conclave.

12° Les cardinaux *seuls* ont voix pour l'élection. Ce droit appartient à *tous,* même aux cardinaux excommuniés, et à ceux qui n'auraient pas encore reçu les insignes cardinalices. Il a été ainsi statué pour prévenir les dissensions et les lenteurs que pourrait entraîner la question préalable si tel cardinal est, ou non, sous le coup de quelque excommunication.

13° On peut élire pour pape, non-seulement un clerc, mais même un laïque et un homme marié. Pour la validité, il suffit qu'il ait reçu le baptême, qu'il ait l'usage de sa raison, et qu'il ne soit ni hérétique, ni notoirement accusé de crime.

14° L'élection peut se faire validement de quatre manières : par inspiration, par compromis, par scrutin, et par accession.

15° Pour que l'élection *par inspiration* soit valide, il faut qu'elle ait lieu après la fermeture des portes du conclave ; qu'il y ait unanimité ; qu'aucune délibération relative à l'élu n'ait précédé ; enfin qu'elle se fasse par ce mot *eligo*, clairement prononcé ou écrit. Par exemple, si les portes étant déjà fermées, et avant qu'il y ait eu sur la personne de l'élu aucun entretien relatif à son élection, un des cardinaux dit, à intelligible voix, *j'élis un tel*, et que tous les autres, sans aucune exception, répétent aussitôt la même chose, l'élection

sera certainement valide ; et elle aura eu lieu *par inspiration*, attendu que ces mots désignent précisément la forme que nous venons de décrire.

16° L'élection a lieu *par compromis* lorsque les Cardinaux s'accordent à confier l'élection à quelques-uns désignés par eux. Alors celui qui est élu par ceux qui ont été ainsi chargés de l'élection, est le vrai Pape Les formalités à observer quand le Sacré-Collége veut procéder ainsi, sont déterminées par le Cérémonial de Grégoire XV. L'élection a rarement lieu *par compromis*, et plus rarement encore *par inspiration*. D'ordinaire, elle se fait par scrutin, ainsi qu'il suit.

17° L'élection par *simple scrutin* (ainsi appelée par opposition à celle qui se fait *per scrutinium cum accessu*) est assujettie par les décrets de Grégoire XV à un ensemble de règlements d'une admirable sagesse. On peut les lire dans le *Cérémonial* de ce Pape. Nous ne mentionnons que les principaux. On distribue aux cardinaux des bulletins ou feuilles imprimées, où des lignes forment divers compartiments. Chaque cardinal y écrit son nom, et le nom de celui qu'il élit pour Pape, avec cette formule : *Ego cardinalis... eligo in Summum Pontificem reverendissimum Dominum meum...* Ces bulletins pliés et cachetés sont déposés dans un vase ayant la forme d'un calice. Les scrutateurs en font le dépouillement et proclament le nom inscrit dans chaque bulletin. On additionne les suffrages obtenus par chacun. Si aucun n'a obtenu les *deux tiers* des suffrages, l'élection est nulle. S'il y en a un qui ait obtenu *juste* les deux tiers des suffrages, on ouvre dans le bulletin de celui-là la partie qui renferme le nom de l'électeur ; et si l'on constate qu'il se soit donné le suffrage à lui-même, l'élection est encore nulle ; attendu que son suffrage ne compte pas, et qu'il lui en manque un pour avoir les deux tiers. Si plusieurs ont obtenu les deux tiers ou au-delà, et qu'ils se trouvent avoir exactement le même nombre

de suffrages, l'élection reste nulle. Si au contraire l'un dépasse les autres, ne fût-ce que d'une voix, tout est fini ; c'est celui-là qui est Pape.

18° Dans le cas où l'élection n'a pas abouti par le *simple scrutin*, les cardinaux sont libres de recourir au quatrième mode, celui de l'*accession* (scrutinium cum accessu). On distribue alors d'autres bulletins, et chacun des cardinaux y écrit le nom de celui auquel il veut cette fois donner son suffrage, en employant la formule : *Ego cardinalis... accedo Reverendissimo Domino meo N...* Le bulletin d'*accession* doit avoir, sous peine de nullité, les mêmes sceaux et les mêmes signes, dont le cardinal qui le dépose avait muni son bulletin de *scrutin*. On reconnaît ainsi et on rapproche les deux bulletins du même cardinal, celui qu'il avait déposé au *scrutin*, et celui qu'il a déposé ensuite à l'urne d'*accession*. Si le nom de celui à qui il donne son suffrage est le même dans les deux bulletins, le bulletin d'accession est tenu pour nul. S'il est différent, le suffrage qui se trouve daus le bulletin d'accession doit être compté. Après le dépouillement. on brûle les bulletins, quand même l'élection n'aurait pas encore abouti.

19° Quand l'élection est terminée, le Sacré-Collége demande à l'élu son consentement. Après qu'il l'a donné, il choisit le nom qu'il veut porter comme Pape, et on le revêt des habits pontificaux. Puis, assis sur son trône, il reçoit les hommages des cardinaux. Chacun d'eux lui baise les pieds, les mains et le visage. Le premier des cardinaux-diacres se rend à l'endroit assigné pour annoncer l'élection au peuple, et prononce cette formule : *Je vous annonce une grande joie : nous avons pour Pape le Révérendissime....; il a pris le nom de.....*

Les canonistes se sont préoccupés du cas, à peu près chimérique, où la mort aurait moissonné tous les Cardinaux, ou bien réduit le Sacré-Collége à un seul membre. Résumons

aussi leur enseignement par rapport à ces deux hypothèses.

Premièrement. Si le Sacré-Collége se trouvait réduit à un seul membre, le droit de faire l'élection serait concentré tout entier dans ce seul cardinal. C'est la conclusion unanime des docteurs cathotiques. Ils se fondent sur le principe incontesté, que tout droit collégial appartient intégralement au dernier membre survivant. Mais ils ajoutent avec la même unanimité, que, dans cette hypothèse, le cardinal survivant ne pourrait pas devenir Pape par sa propre élection, attendu que les lois pontificales ont frappé de nullité le suffrage que l'électeur se donne à lui-même.

Secondement. Dans le cas où la mort aurait enlevé tous les cardinaux, les sentiments sont partagés. L'opinion la plus suivie attribue encore pour lors l'élection *au clergé de Rome*, c'est-à-dire, aux chanoines de Saint-Jean-de-Latran. D'autres pensent qu'elle appartiendrait au concile général. Un petit nombre ont pensé autrefois que la prérogative de l'élection appartiendrait aux patriarches. Le cas ne s'est jamais présenté et probablement ne se présentera jamais.

Un cas moins chimérique, puisqu'il s'est malheureusement présenté, est celui de plusieurs élus se disputant la papauté. Dans l'hypothèse que la difficulté de discerner le vrai Pape ait mis les Églises en désaccord, que le concile général se soit assemblé, et que les prétendants aient été amenés à se démettre, une question se présente : A qui appartient-il d'élire un nouveau Pape ? C'est au moins le sentiment le plus probable que ce droit appartient encore alors exclusivement aux cardinaux. Néanmoins, dans le concile de Constance, où la question fut discutée, on convint pour plus de sûreté et pour éviter tout dissentiment, que les cardinaux feraient l'élection tant en leur propre nom qu'en celui du concile, et en s'adjoignant trente électeurs, membres du même concile, et pris de diverses nations.

II. *Précautions de Pie VI en prévision des obstacles qui pouvaient empêcher la célébration régulière du conclave.* — En 1782, ce Pape voulant se rendre à Vienne, laissa dans Rome un bref portant que s'il venait à décéder hors de cette ville, les cardinaux devraient néanmoins y célébrer le conclave et y faire l'élection du nouveau Pape. Il suivait en cela l'exemple de Clément VIII, lorsqu'il partit pour Ferrare, et de Benoît XIII se retirant à Bénévent.

Mais, en 1798, le même Pape eut à prendre des mesures en vue d'une autre éventualité. Il avait été détrôné par l'armée de la République française et conduit prisonnier à la Chartreuse de Florence. Les cardinaux se trouvaient dispersés ; plusieurs étaient privés de leur liberté. Dans des circonstances si difficiles, Pie VI, par sa bulle : *Attentis peculiaribus et deplorabilibus circumstantiis*, autorisa les cardinaux à faire l'élection dans la ville ou le lieu où ils pourraient se réunir en plus grand nombre. Il leur permit aussi d'omettre, selon qu'ils le jugeraient opportun, les formalités prescrites pour la célébration du conclave, sans observer même le délai de 10 jours, qui doit précéder l'élection. (Voir Moroni, au mot *Conclave*, à la fin du § 1.)

Dans ce rapide exposé de l'enseignement catholique sur l'élection des Papes, notre but a été d'écarter les idées fausses de certains esprits, qui supposent la possibilité de changer le code de ces élections pendant la vacance du Saint-Siége.

Ils ne font pas réflexion qu'il ne reste plus alors sur terre aucune autorité qui puisse abroger ou modifier les constitutions pontificales laissées en vigueur par le dernier Pape, et que les cardinaux, loin de pouvoir les changer, sont tenus de les observer. Le serment qu'ils en font dans la première congrégation après le décès du Pape, et qu'ils répètent après leur entrée en conclave, n'est pas une formalité libre, mais une loi qui les oblige. Quand même, traîtres à leur devoir,

ils refuseraient de prêter ce serment, l'élection faite par eux contrairement aux formes prescrites sous peine de nullité, n'aurait aucune valeur. L'élu serait un faux Pape. A plus forte raison l'élection serait-elle nulle, si les Cardinaux consentaient à partager avec d'autres, par exemple avec les évêques ou les députés des divers peuples catholiques, leur droit d'électeurs. Vainement on objecterait que la forme a été différente dans les premiers siècles. Elle l'a été, elle pourrait le devenir de nouveau, mais par un acte législatif du Saint-Siége. Le Pape mort, cet acte législatif est impossible avant l'élection d'un nouveau Pape. Qu'on veuille donc ne pas rêver!

§ 5.

De l'Exclusive.

1. On appelle ainsi la coutume, tolérée par le Saint-Siége, qui autorise les trois Cours de Paris, de Vienne et de Madrid, à demander chacune l'exclusion d'un cardinal. Lorsque l'un de ces trois gouvernements craint que les suffrages ne se portent sur un cardinal dont la promotion ne lui serait pas agréable, il notifie soit directement, soit par l'intermédiaire de ses ambassadeurs, qu'il *donne l'exclusive* à ce cardinal. La notification est adressée au cardinal-doyen, ou bien à des cardinaux de la nation qui donne l'exclusive, et ceux-ci en informent le Sacré-Collége.

2. Cette coutume remonte à deux siècles, et peut-être un peu plus haut. Jusqu'ici le Saint-Siége l'a tolérée, mais sans la consacrer par aucun texte de loi. C'est improprement que quelques écrivains l'appellent le *droit*, le *privilége de l'exclusive*, s'ils entendent par là un droit *rigoureux* et *proprement dit* d'empêcher que le cardinal exclu ne puisse être élu légitimement par le Sacré-Collége. Le droit des trois

cours, acquis par elles en vertu de la coutume et de l'assentiment tacite du Saint-Siége, est seulement de formuler une demande, d'exprimer un vœu. Il est vrai que cette demande est souvent efficace : dans l'intérêt général de l'Église, le Sacré-Collége a coutume de ne pas promouvoir au souverain pontificat l'homme qu'une de ces trois grandes parties de la catholicité a déclaré ne pas agréer. Mais la notification de l'exclusive ne saurait être regardée comme une obligation rigoureuse pour les cardinaux électeurs.

3. *En droit*, le code ou recueil des décrets pontificaux, qui règle la manière d'élire les Papes, n'interdit nulle part l'élection du cardinal déclaré exclu par l'un des trois gouvernements mentionnés. Nulle part une pareille élection n'est atteinte de la clause de nullité. Nulle part même il n'est fait mention de cet usage de l'exclusive.

En fait, si bien des fois le Sacré-Collége a pris l'exclusive en considération, d'autre fois aussi il a passé outre, comme l'attestent les faits cités par Moroni (*Dizionario de erudizione*, au mot *esclusiva*, t. XXII, p. 85).

4. Vainement, pour donner à l'usage de l'exclusive le caractère d'un droit rigoureux, on s'efforce de la faire passer pour une continuation de l'ancienne discipline, en vertu de laquelle le peuple de Rome intervenait dans l'élection. Les trois Cours ne sont pas le peuple romain ; et d'ailleurs cette intervention du peuple romain a été entièrement supprimée par les lois subséquentes du Saint-Siége. On allègue encore le décret d'Étienne IV (*Quia sancta*, dist. 63) statuant que l'élection devra se faire en présence des ambassadeurs de l'empereur. Mais ce décret a été pareillement abrogé postérieurement ; et d'ailleurs admettre la présence des ambassadeurs n'est nullement leur accorder le droit de l'exclusive.

L'usage de l'exclusive n'a donc d'autre fondement que les actes des trois Cours mentionnées, par lesquels elles ont demandé que tel ou tel cardinal ne fût pas élu Pape, et la

prudente tolérance du Saint-Siége, qui, sans rien statuer à ce sujet, n'a pas interdit au Sacré-Collége de prendre en considération, s'il le jugeait à propos, ces notifications des trois puissances catholiques. « L'uso dunque delle esclusive, soggiunge il Novaes (t. XVIII, p. 9 degli *Elem. della storia de' sommi Pontefici*),..... fundasi nella connivenza piutosto che nella autorità Pontificia; dissimulazione di savia provvidenza, affinchè il supremo capo del mundo cattolico non sia eletto con dispiacere de' sovrani, avendo sempre desiderato la santa sede, che a tutti sia accetto il loro padre e pastore » (Moroni, au mot *Esclusiva*).

5. Le cardinal de Lugo, jésuite, traita la question dans ce sens, au conclave de 1655, où le cardinal Chigi fut élu Pape et prit le nom d'Alexandre VII. Son écrit donna lieu à des observations du cardinal Albizi (voir Moroni, *ibid.*).

La famille des Chigi de Sienne possède, dit Moroni (*ibid.*) un manuscrit de l'avocat Sozzini, intitulé : *Discorso istorico-politico-legale e teologico sopra l'esclusiva dei Papi*, avec des additions du cardinal Zondadari.

On a sur la même matière un ouvrage de Jean-Georges Estor, intitulé : *Commentatio de jure exclusivæ, ut appellant, quo Cæsar Augustus uti potest, quum patres purpurati in creando Pontifice sunt occupati* (Genuæ, 1740).

Voir aussi le chapitre VII de l'ouvrage de Tamagna sur l'*Origine et les prérogatives des cardinaux*. Moroni indique encore un *Discorso anonimo sopra l'esclusiva dei Papi* (Venise, 1722).

Ces quelques mots sur la question de l'*exclusive* sont bien insuffisants, nous en convenons. Les documents et les livres nous ont fait défaut. Nous y suppléons en priant les rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, dont le savoir est si remarquable et la doctrine si sûre, de nous donner un travail complet sur toute cette importante matière de l'élection des Souverains-Pontifes, et en particulier sur l'*exclusive*.

Peut-être retrouveront-ils la dissertation inédite du cardinal de Lugo. A défaut de cette pièce, leur érudition et les bibliothèques de Rome leur fourniront avec abondance les éléments d'un de ces écrits solides et achevés, tels qu'ils savent les donner au public. Nous serions heureux qu'ils voulussent rectifier dans le nôtre les inexactitudes qui nous auraient échappé.

D. Bouix.

ÉTUDES SUR LA PRÉDICATION.

De l'Étude des Pères, nécessaire aux Prédicateurs.

Troisième et dernier article.

III.

Des autorités plus imposantes et plus précieuses pour le prêtre qui étudie les Pères en vue de la prédication, avaient déja placé en première ligne saint Jean Chrysostôme. Fénelon trouve en lui, ainsi que nous l'avons dit plus haut, « un jugement exquis, de nobles images, une « morale douce et aimable, et il l'appelle le plus parfait modèle de « l'orateur chrétien. » Bossuet « cherchait à se familiariser avec sa « douce et noble élocution, et il le regardait comme le plus grand pré- « dicateur de l'Église » (1). « Saint Jean Chrysostôme, dit le cardinal « Maury (2), mérite une préférence spéciale de la part d'un orateur « sacré. Sa diction est pure et brillante, sa manière est tendre et « persuasive, et il abonde tellement en idées ingénieuses ou en tableaux « sublimes, qu'on trouve à chaque page, dans ses sermons, de beaux « traits à citer dans les chaires chrétiennes. »

En tête des extraits à citer pour faire connaître cet homme prodigieux, admiré et exalté par les plus grands génies, il faut placer le discours que la mère de Chrysostôme adressa à son fils pour le détourner de

(1) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal de Bausset, t. I, p. 63.
(2) *Essai sur l'éloquence*, t. III, p. 225 et 226.

s'enfuir au désert. « Lorsque ma mère, dit le fervent néophyte (1), « lorsque ma mère eut appris ma résolution de me retirer au désert, « elle me prit par la main, me conduisit dans sa chambre, et m'ayant « fait asseoir auprès d'elle, sur le même lit où elle m'avait donné « naissance, elle se mit à pleurer, et ensuite me dit des choses encore « plus tristes que ses larmes.....

« Mon fils, me dit-elle, ma seule consolation au milieu de ces mi « sères, a été de te voir sans cesse et de contempler dans tes traits « l'image de mon mari qui n'est plus. Cette consolation a commencé « dès ton enfance, lorsque tu ne savais pas encore parler, temps de la « vie où les enfants donnent à leurs parents les plus grandes joies. Je ne « te demande maintenant qu'une seule grâce, ne me rends pas veuve « une seconde fois; ne renouvelle pas un deuil qui commençait à s'ef- « facer; attends au moins le jour de ma mort; peut-être me faudra-t-il « bientôt sortir d'ici ; car ceux qui sont jeunes peuvent espérer de « vieillir ; mais à mon âge on n'attend que la mort. Quand tu m'auras « ensevelie et réuni mes cendres à celles de ton père, entreprends alors « de longs voyages, et passe telle mer que tu voudras ; personne ne « t'en empêchera ; mais pendant que je respire encore, supporte ma « présence et ne t'ennuie pas de vivre avec moi ; n'attire pas sur toi « l'indignation de Dieu en m'accablant de si grands maux, sans avoir « été offensé par moi..... »

Quel accent de douleur et de vérité! C'est la simplicité d'Homère, ou plutôt celle de la nature. Les sentiments exprimés dans cette prière, sont, il est vrai, sortis du cœur d'une mère, mais celui qui les a si bien saisis, était digne de les concevoir, et il n'y a qu'un talent de premier ordre qui ait pu leur donner cette forme si pure, si naïve et si noble.

Mais rien ne saurait égaler le discours que Chrysostôme met dans la bouche de Flavien implorant la clémence de Théodose, qui voulait détruire la ville d'Antioche, en punition du renversement de ses statues. Admis en présence du prince, l'évêque s'arrête loin de lui, les yeux baissés et pleins de larmes. L'empereur, lui adressant la parole, rappelle

(1) S. Jean Chrysost. *Du Sacerdoce*, liv. I, chap. 2.

les faveurs qu'il a faites à ses concitoyens, et se plaint de leur ingratitude. Flavien retrace alors lui-même avec vivacité les bienfaits de Théodose ; puis, revenant sur la colère même du prince, il lui adresse ces mémorables paroles (1) : « On a renversé tes statues ; mais tu peux « t'en élever à toi-même de plus glorieuses. Pardonne aux coupables. « Ils ne te dresseront pas dans les places publiques des statues d'airain « ou d'or parées de diamants, mais ils te consacreront dans leurs cœurs « un monument plus précieux, le souvenir de ta vertu. Tu auras autant « de statues vivantes qu'il y a d'hommes sur la terre, et qu'il y en aura « jusqu'à la fin du monde ; car non-seulement nous, mais tous nos « successeurs et leur postérité connaîtront cette action si royale et si « grande, comme s'ils en avaient eux-mêmes profité.

« Mais, afin que mes discours ne semblent pas une flatterie, je te « rapporterai une ancienne parole, qui montre que les légions, les « trésors et le nombre des sujets n'illustrent pas les princes, autant « que la sagesse et la clémence. Le bienheureux Constantin, apprenant « que l'une de ses statues avait été défigurée à coups de pierres, comme « toute la cour l'exhortait à se venger et à punir l'outrage fait à son front « royal, il passa légèrement la main sur son visage, et répondit en « souriant qu'il ne sentait aucune blessure. Couverts de confusion, les « courtisans se désistèrent de leurs sinistres avis, et cette parole est « encore célèbre par tout le monde ; le temps ne l'a pas fait vieillir et « n'a pas éteint la mémoire d'une telle vertu. A combien de trophées « n'est-elle pas préférable ! Ce prince a relevé plusieurs villes, et a « vaincu beaucoup de barbares, mais nous n'en avons point souvenir. « Cette parole, au contraire, est dans toutes les bouches ; ceux qui « viennent après nous et ceux qui les suivent l'entendront, et il n'est « personne qui puisse l'écouter sans se récrier avec éloge et sans faire « mille vœux pour la mémoire du prince qui l'a dite. Que si cette « parole est glorieuse devant les hommes, combien n'aura-t-elle pas « mérité de couronnes devant Dieu, qui est l'ami des hommes !

« Mais est-il besoin de rappeler Constantin, et des exemples étran-

(1) S. Chrysost. *Homélie* XXe *au peuple d'Antioche.*

« gers, lorsque pour t'encourager, il ne faut que toi-même, et tes « propres actions ? Souviens-toi de cet édit proclamé dans tout l'empire, « lorsqu'aux approches de la fête de Pâques, annonçant aux criminels « leur pardon et aux prisonniers leur délivrance, tu disais dans tes « lettres, comme si cet édit n'avait pas encore assez signalé ta clémence : « Que n'ai-je aussi le pouvoir de ressusciter les morts? Souviens- « toi maintenant de ces paroles : voici le moment de ressusciter les « morts à la vie. Même avant que la sentence soit portée, Antioche est « maintenant descendue près des portes de l'enfer; retire-la de cet « abîme. Il ne faut ni trésor, ni temps, ni travail, il suffit d'un seul « mot et tu ranimes une ville ensevelie dans les ombres de la mort. « Permets qu'elle soit appelée désormais la ville de la miséricorde.

« Songe que tu délibères non sur une ville, mais sur le Christia- « nisme tout entier..... Si la sentence est humaine et généreuse, les « Juifs et les Grecs, le monde civilisé et les barbares, la célèbreront et « rendront goire à Dieu. Ils se diront : O ciel ! qu'elle est grande la « puissance du Christianisme ! Cet homme qui n'avait pas d'égal sur la « terre, qui pouvait tout perdre et tout détruire, elle l'a dompté, elle « l'a soumis, elle lui a donné une sagesse que les plus distingués « n'auraient pas. Il est grand le Dieu des chrétiens ! des hommes il « sait faire des anges ; il les élève au-dessus de la nature....

« Regarde combien il sera beau dans la postérité que l'on sache, qu'au « milieu des périls d'un si grand peuple dévoué à la vengeance et aux « supplices, quand tous frissonnaient de terreur, quand les chefs, les « préfets, les juges étaient saisis de crainte et n'osaient élever la voix « pour les malheureux, un vieillard s'est avancé paré du sacerdoce de « Dieu, et par sa seule présence, par ses simples paroles, a vaincu « l'empereur, et qu'alors une grâce que l'empereur avait refusée à tous « les grands de sa cour, il l'accorda aux prières d'un vieillard, par « respect pour les lois de Dieu. En effet, ô prince ! mes concitoyens « n'ont pas cru te rendre un médiocre honneur en me choisissant pour « cette mission ; car ils ont jugé (et ce jugement fait ta gloire) que tu « préfères la religion dans ses plus faibles ministres à toute la puis- « sance du trône. Mais je ne viens pas seulement de leur part ; je vien s

« au nom du Souverain des Cieux, pour dire à ton âme clémente et « miséricordieuse ces paroles de l'Évangile : *Si vous remettez aux « hommes leurs offenses ; Dieu vous remettra les vôtres.*

« Souviens-toi de ce jour où nous rendrons compte de nos actions, « et songe que si tu as commis des fautes, tu peux les effacer toutes « par un pardon, sans combat, sans efforts. — Les autres envoyés « apportent de l'or, de l'argent, et d'autres offrandes semblables ; « moi je m'approche de ta puissance avec les livres de notre sainte Loi « dans les mains. Je te les présente au lieu de tous les dons, et je te « conjure d'imiter ton souverain Maître, qui, chaque jour offensé par « nos fautes, ne se lasse pas de prodiguer ses bienfaits. Ne confonds « pas mes espérances, ne démens pas mes promesses ; je veux que tu « le saches ; si tu veux bien appaiser ta colère, si tu rends à notre « ville ton ancienne amitié, je m'en retournerai plein de confiance ; mais « si tu as banni Antioche de ta pensée, je n'y retournerai pas, je ne « verrai plus son territoire, je le renierai pour jamais, je deviendrai « citoyen d'une autre ville ; je ne voudrais plus d'une patrie pour la- « quelle toi, le plus humain, le plus clément des hommes, tu serais « devenu cruel et sans pitié. »

Inutile de dire que cette éloquence persuasive toucha l'empereur. Il fit grâce aux coupables, et en même temps il pressa le vieillard de repartir pour porter cette joie au peuple d'Antioche à la fête de Pâques. Je ne sais si les lettres profanes pourraient offrir un morceau digne d'être comparé à l'éloquent discours de Flavien, ou plutôt de saint Chrysostôme. Toutes les règles y sont observées de la manière la plus admirable. Précautions oratoires, choix des motifs les plus propres à toucher l'empereur, arrangement des parties, gradation toujours ascendante du discours, alliance dans la personne de Flavien de l'humilité du suppliant à l'indépendance du Pontife, idées simples et naturelles, sentiments d'une vérité frappante, d'une délicatesse exquise ; expression toujours pure, grave, noble, phrases habilement coupées, périodes admirablement variées, rien n'y manque. Il n'y a qu'un des plus grands maîtres de l'art d'écrire, et un orateur consommé qui ait pu nous léguer ce glorieux et impérissable monument de l'éloquence chrétienne.

On fait à saint Jean Chrysostôme certains reproches : on dit qu'il n'a pas un style assez serré, qu'il est trop abondant, qu'il multiplie les images et les détails; que les citations trop fréquentes de l'Écriture surchargent l'esprit de l'auditeur et nuisent à l'harmonie des périodes; que ses homélies manquent d'unité et présentent beaucoup de redites.

Je répondrai 1° que, quoique ces reproches ne soient pas toujours sans fondement, il n'est guère de discours du saint Docteur où l'on ne trouve de grands mouvements et des beautés de premier ordre. Je dirai 2° que saint Chrysostôme a été ce qu'il a voulu être. Ce que les littérateurs appellent une imperfection, je l'appellerai une gloire. Il est beau, il est surhumain pour un grand génie de s'oublier lui-même pour ne songer qu'à ses auditeurs; de s'abaisser jusqu'aux petits et aux pauvres pour éclairer leur faible intelligence, guérir toutes les plaies de leurs âmes, satisfaire à tous les besoins de leurs cœurs. Il était digne d'un des plus grands orateurs de l'antiquité de foudroyer les prétentions de la sagesse humaine et les vains ajustements de l'éloquence profane. Il pourrait venir *in sublimitate sermonis, in persuabilibus humanæ sapientiæ verbis;* il vient avec la vertu de Dieu, au nom de Celui qui a été un scandale pour les Juifs, une folie pour les gentils : comme saint Paul, qu'il appelle son maître et son guide, il se glorifie de ne savoir autre chose que Jésus, et Jésus crucifié.

Bossuet avait raison de dire que Chrysostôme était non pas le plus grand orateur, mais le plus grand prédicateur de l'Église !

Si tous ceux qui s'exercent au ministère de la parole choisissaient ce grand docteur pour leur premier modèle, comme le recommande Fénelon, on verrait s'introduire partout le véritable genre, le genre solide, le genre utile, la manière des bons missionnaires, la prédication vraiment apostolique ; on n'aurait pas à déplorer l'invasion de ce genre vain, prétentieux, mondain, et conséquemment stérile, que cherchent à faire prévaloir d'une part la légèreté, l'orgueil et l'esprit du siècle, et de l'autre, la sincère bonne foi de certains hommes solidement instruits et ardemment désireux du bien, mais qui n'ont ni l'expérience du ministère pastoral, ni l'intelligence des besoins des peuples.

Les idées que nous venons d'émettre vont trouver un nouvel appui dans ce que nous avons à dire sur saint Augustin.

Si saint Chrysostôme est le plus éloquent des Pères, saint Augustin en est le plus profond et le plus savant. Écriture sainte, théologie, controverse, métaphysique, histoire, antiquités, science des mœurs, il avait tout embrassé. Il a écrit sur la musique comme sur le libre-arbitre ; il explique le phénomène intellectuel de la mémoire, comme il raisonne sur la décadence de l'empire romain ; son caractère propre est celui de l'universalité : c'est le génie le plus étonnant dont s'honore la religion. Et cependant les sermons de saint Augustin, qui sont en très-grand nombre, sont les plus simples de ses ouvrages ; il n'y a nul art, nulle méthode ; c'est le cœur d'un père qui s'ouvre à ses enfants. « Il monte, « dit Fénelon (1), aux principes les plus élevés par les expressions les « plus familières ; il interroge, se fait interroger et répond ; sa prédi- « cation est une conversation entre lui et son auditoire ; les comparai- « sons s'offrent à lui toujours propres à dissiper les doutes ; il descend « jusqu'aux plus vulgaires préjugés des peuples pour les redresser. »

Saint Augustin est sans contredit le plus populaire, le plus apostolique des Pères ; ses sermons devraient être le manuel du pasteur et du prêtre de paroisse. Si son langage est quelquefois barbare, plein de rimes et de jeux de mots, c'est sans aucun doute parce qu'il cherche à se faire mieux comprendre de ceux à qui il parle, en se pliant à leur mauvais goût et à leurs locutions défectueuses. Saint Augustin connaissait parfaitement les bonnes règles, il les a décrites dans le livre de la *Doctrine chrétienne,* qui renferme un des meilleurs traités de rhétorique. Il y traite de l'arrangement des choses, des qualités et du mélange des divers styles, des moyens de faire toujours croître l'intérêt du discours, des inflexions de la voix, de la manière de surprendre et de toucher.

S'il l'eût voulu, saint Augustin aurait certainement composé des sermons forts remarquables au point de vue littéraire. Je dis plus, il eût été un très-grand orateur, car il possédait une des sources les plus fé-

(1) Œuvres, t. XXI, p. 183.

condes de l'éloquence, la *sensibilité* ; tous ses ouvrages portent l'empreinte de cette qualité de son cœur ; il est le docteur de la charité, comme saint Jean, qu'il a si admirablement commenté, en est l'apôtre, et l'iconographie chrétienne le représente toujours avec un visage plein de feu, et tenant dans sa main le symbole de l'amour Non-seulement Augustin eût pu être très-éloquent, mais il l'a été effectivement quelquefois ; et il est peu d'orateurs qui puissent obtenir d'aussi beaux triomphes que ceux que je vais rapporter.

Tandis que le saint Évêque d'Hippone instruit son peuple, il voit entrer dans son église les deux principaux chefs des Manichéens ; aussitôt il abandonne son sujet, et renverse de fond en comble toutes les bases de cette secte impie, qui détruisait la divinité en la défigurant. Firmus et Fortunat ne l'ont point interrompu par des applaudissements qui auraient pu arrêter l'action de son ministère en affligeant son humilité, mais ils viennent l'attendre au pied de la chaire pour abjurer l'impiété entre ses mains.

Les habitants de Césarée de Mauritanie se partagent chaque année en deux camps, qui offrent au sein de la paix l'image de la guerre civile ; frères contre frères, pères contre enfants, époux contre épouses, ils se lapident les uns les autres pour s'exercer aux combats. Augustin est profondément affligé de voir parmi des chrétiens un usage aussi sanguinaire ; il se présente au moment du carnage ; il parle, on l'écoute à peine ; il parle encore, on l'admire ; bientôt les larmes coulent, les armes tombent des mains des combattants ; tous ces barbares courent s'embrasser et se prosternent à ses pieds (1).

On ne peut ici s'empêcher de s'écrier avec Bossuet, après de pareilles victoires de son talent : « Que le style de saint Augustin ait ses défauts, « comme le soleil a ses taches ; je ne daignerai pas ici les avouer, ni « les contester, ni les excuser, ni les défendre (2). »

Je regrette que les limites que je me suis tracées et que déjà j'ai franchies, ne me permettent pas de parler avec quelques détails de saint

(1) S. August. *De Doctrin. Christ.*, lib. IV, n. 5.
(2) Bossuet, *Défense de la tradition*, liv. IV, ch. 18.

Bernard, qui couronne si dignement la liste des Pères de l'Église ; nous admirerions en lui la délicatesse, l'élévation, la tendresse, la véhémence, et cette action suave qu'il sut porter dans les grands sujets de la Religion, comme dans les douces effusions de la piété. N'oublions pas que cette belle plante a germé et s'est nourrie sur le sol de la France. Quand nous admirons les Pères, quand nous contemplons cette longue chaîne d'illustres témoins de la vérité, nous devons être fiers, en songeant que l'Église de France en a fourni un des premiers anneaux dans la personne de saint Irénée, et le dernier dans celle de saint Bernard.

Il est temps de terminer notre travail sur l'étude des Pères. Puissions-nous avoir inspiré un nouveau zèle pour exploiter une mine aussi féconde ! Si l'on se pénètre de la lecture des saints Pères, on aura les ressources les plus précieuses pour la prédication. Qu'on ne craigne pas de paraître pauvre en puisant souvent à cette source ; ce trésor, comme celui des Écritures, est un domaine public, et les discours ne seront jamais plus utiles et plus beaux que lorsqu'ils seront parés des richesses qu'il aura fournies.

BARCIET,
Chanoine, Archiprêtre d'Auch.

SUR LES DANSES MODERNES.

L'auteur d'un ouvrage estimable imprimé à Montpellier en 1827, et qui a pour titre : *Manuel d'un jeune prêtre*, intitule d'une façon fort originale un article sur la danse, en se servant de ces termes : « Le « tourment des curés (*la danse*). »

La danse mérite, certes, cette qualification : elle a de quoi faire le tourment de ceux à qui incombe la charge pastorale et le soin des âmes ; de tout temps elle a été regardée par les Pères et les docteurs de l'Église et par les saints comme un exercice dangereux, comme l'écueil où viennent se briser la vertu et l'innocence d'un grand nombre de jeunes personnes. Les auteurs les plus indulgents, qui ne le sont pas néanmoins au point de sacrifier les vrais principes de la morale chrétienne, sont d'accord là-dessus avec les plus austères. *Le diable préside aux danses,* dit saint Jean Chrysostôme, *et si aujourd'hui Jean-Baptiste n'y est plus mis à mort comme au temps d'Hérode, les membres de Jésus-Christ y sont horriblement maltraités ; et les âmes de ceux qui s'y trouvent y sont immolées inhumainement* (1). *Cet exercice*, d'après saint François de Sales, *est plein de dangers et de périls* (Introd. partie 3, ch. 33). *Bien qu'indifférent en soi*, dit Benoît XIV (Instit. 76), *il est le plus souvent accompagné de faute grave ; les prêtres et surtout les pasteurs des âmes doivent s'appliquer à faire comprendre aux fidèles de l'un et de l'autre sexe, le grand danger*

(1) Ubi enim saltus lascivus, ibi diabolus certe adest... Multa enim etiam nunc hujusmodi symposia celebrantur in quibus, etsi Joannes non interficitur, Christi tamen membra dilaniantur multoque graviora committuntur : non enim caput Joannis qui modo tripudiant, sed animas recumbentium petunt. (*Chrys.* Homel. XLIX in Matth.)

auquel ils exposent leur innocence en se livrant ensemble à ce divertissement (1). Le catéchisme du Concile de Trente veut qu'on s'en tienne soigneusement éloigné, si l'on a à cœur de se conserver toujours chaste (2).

Ainsi donc, bien que dangereuse de l'avis de tous, la danse n'est pas généralement regardée comme mauvaise en elle-même. « Les danses et les bals sont choses indifférentes de leur nature, » dit saint François de Sales, dans le chapitre que nous avons indiqué tout à l'heure. Nous venons de voir aussi que Benoît XIV affirme la même chose ; et saint Alphonse de Liguori est on ne peut plus formel à cet égard : « Choreæ, dit-il, ut docet S. Anton., p. 2, tit. 6, c. 6, per « se licitæ sunt. » (*Theol. mor.* lib. 4, n° 429.)

En conséquence de ce principe, ces auteurs, si recommandables par leurs lumières et leur sainteté, ont cru, comme chacun sait, pouvoir permettre quelquefois la danse, mais seulement dans des cas rares, et lorsque la bienséance l'exige ; pourvu toujours qu'elle se pratique d'une manière décente ; pourvu, dit le saint évêque de Genève, *qu'elle soit accommodée de modestie, de dignité et de bonne intention*. Et alors même, il veut qu'après la danse on se livre à diverses considérations propres à en effacer les mauvaises impressions. « Choreæ, dit « saint Liguori, licitæ sunt, modo fiant a personis sæcularibus cum « personis honestis et honesto modo, scilicet non gesticulationibus « inhonestis. » Il rapporte les paroles de Busembaüm qui ne veut pas qu'on tolère les danses « si malo fine fiant, aut cum periculo aliquos « aut seipsum incitandi ad libidinem, aut cum alia circumstantia « mala. » (*Ib.*) Il accorde cependant que « in choreis... leviter « apprehendere manum fœminæ, vel non erit culpa, vel ad summun « venialis, ut notat Caj. ib .. et consentit probabiliter Sporer (*Ib.*) »

(1) Ostendemus primum choreas cum scelere reipsa plerumque conjungi, licet in se nefarii nihil contineant ; secundo ad sacerdotes pertinere ac potissimum ad parochos virorum ac mulierum oculis subjicere magnum innocentiæ discrimen, dum simul in choreis versantur. (Instit. 76, n. 2.)

(2) *Corrumpunt* enim *mores bonos colloquia mala*, inquit apostolus ; hocque ipsum cum maxime efficiant delicatiores et molliores cantus *ac saltationes*, ab iis quoque diligenter cavendum est. (*Catech. Rom.*, p. II, cap. VII, n 18)

Voilà ce que les auteurs les plus indulgents, sans l'être au point de sacrifier les principes, ont cru pouvoir enseigner sur la danse telle qu'elle était pratiquée de leur temps.

Assurément, si aujourd'hui cet exercice était aussi innocent d'ordinaire qu'il pouvait l'être à ces époques, aujourd'hui comme autrefois on pourrait se montrer aussi tolérant qu'eux. Comment, en effet, craindre de se tromper à la suite de saints comme saint François de Sales, saint Liguori, à la suite d'un pontife aussi docte que Benoît XIV? — Mais les danses modernes sont-elles ce qu'elles étaient anciennement? Car si elles ont cessé d'être décentes, elles se trouvent condamnées par ces mêmes saints et par cet illustre pontife : on n'a qu'à relire les conditions qu'ils exigent pour que la danse puisse être tolérée. Que sont donc les danses dans les temps actuels?

Les danses aujourd'hui en usage sont surtout, assure-t-on, la valse, la polka, le galop, la mazurka, la redova, la scotisch et d'autres peut-être encore dont nous ignorons les noms et qui ne valent pas mieux que celles que nous venons d'énumérer.

Or, que sont ces danses au dire des personnes qui ont pu les connaître par elles-mêmes, ou qui ont été renseignées par des gens bien au courant de ce qui se passe?

Ouvrons une brochure écrite par un homme du monde (M. le vicomte B. de Saint-Laurent), ayant pour titre : *Quelques mots sur les danses modernes ;* l'auteur parlait de *visu.*

« En 1840 ou 1841, on dansait dans les bals des *quadrilles*, des « *valses* et *le grand'père* ou le *cotillon*...

« Très peu de jeunes personnes valsaient et beaucoup de femmes « mariées s'abstenaient de cette danse, introduite en France par les « impures du Directoire...

« Alors nous vint la polka... Les jeunes vierges chrétiennes polkèrent, « puis valsèrent... Puis la polka-mazurka, la redova, la scotisch, etc. « les firent passer dans les bras et sur les poitrines palpitantes des « jeunes gens enivrés; et maintenant la jeune fille... se livre... à « l'étreinte des premiers venus,... les mères applaudissent niaisement, « et il y a des bals où l'on ne danse plus que de ces danses modernes,

« que je regarde comme de véritables actes de prostitution » (Ouvr. cité, p. 8-10, 4e édit.)

« MM. les ecclésiastiques, vous qui tolérez ces danses, je suis sûr « que vous ne les connaissez pas. » (*Ib.* p. 12.)

« Un des religieux qui font la gloire de notre Église de France,... « alors curé d' une des paroisses les plus importantes de Paris, se « trouvant à la campagne dans un château,... manifesta le désir de « voir danser devant lui la polka, qui venait de faire son apparition à « Paris : il regarda et ne dit rien. Le dimanche suivant, il annonça en « chaire qu'il défendait cette danse à ses pénitentes et leur refuserait « l'absolution si elles n'y renonçaient. » (*Ib.* p. 34.)

« La polka est une véritable excitation à la débauche; pour les « adultes, c'est un prélude ou une réminiscence des plus coupables « voluptés. » (*Ib.* p. 18.)

« Aucune femme ne souffrirait qu'on la saisît par la taille ailleurs « que dans un bal, le soir, décolletée, au son d'une musique enivrante. » (*Ib.* p. 19.)

« La polka et ses dérivés ont changé le naturel, l'allure et jusqu'à la « toilette de nos femmes. Les danseuses ne portent plus de bouqnet « au sein. Le pauvre bouquet était écrasé, tant les corps sont rap- « prochés. Les boucles ont disparu parce qu'elles entraient dans les « yeux du danseur et que deux tours de polka les auraient défrisées. « Il faut maintenant de ces coiffures hardies, solides, renforcées de « fils de fer, rejetées en arrière, qui ne craignent pas le souffle du dan- « seur, ni les secousses de la polka, ni les pas immodestes de la ma- « zurka. » (*Ib.* p. 22.)

« Ecoutez cette définition de la *volse* par MM. de Goncourt, *His- « toire de la Société française pendant le Directoire* (p. 172)... C'est « une ronde de volupté intime et molle, où le couple que le rhythme « marie, poitrine contre poitrine, haleine contre haleine, tourbillonne « enlacé... Les mères ont peur de gronder, les maris craignent de « passer pour jaloux, les femmes deviennent des sabots tournants, et « la valse toute nouvelle débarquée de l'Allemagne, commence en ces « années de licence, son règne charmant et immodeste dans les sa- « lons français dégénérés. » (*Ib.* p. 34, 35.)

Voici ce que dit encore madame la comtesse de Bassanville dans un ouvrage intitulé : *la Science du Monde*.

« Autrefois, non-seulement il n'était pas permis aux jeunes filles de « valser, mais encore les jeunes femmes valsaient très-peu... Mais « comme il faut marcher avec son siècle, même quand il fait de faux « pas, je vous parlerai donc des danses modernes, tout en vous affir- « mant de rechef que *si j'étais mère ou mari, je ne les permettrais « jamais ni à ma femme ni à ma fille.* Dans les polkas, mazurkas, « une danseuse qui *se tient courbée en avant,* ou *qui s'abandonne « trop en arrière sur le bras de son cavalier,* manque non-seulement « de convenance, mais encore de décence. Il en est de même d'un « cavalier qui *tient sa danseuse trop serrée contre lui.* » (Cité par le P. Dechamps, *la Vie de plaisirs*, etc., p. 100.)

« Des pères et mères se rencontrent, a dit le P. Félix dans une de « ses conférences de Notre-Dame de Paris, qui, subjugués, eux aussi, « par la puissance du préjugé, livrent leurs enfants emportés dans des « tourbillonnements sensuels et enivrants, à des attitudes, à des poses, « à des rapprochements, à des contacts, j'allais dire à des enlace- « ments qui réjouissent les vicieux et compromettent les innocents. » (*Ibid.* p. 102.)

Ces citations suffisent, ce nous semble, pour faire comprendre ce que sont les *danses modernes*, « et ces danses, au lieu d'être l'excep- « tion, dit M. le vicomte B. de St-Laurent, sont de droit commun » aujourd'hui (*Ibid.* p. 26). Il importe donc extrêmement aux confesseurs d'être bien arrêtés sur ce qu'ils en doivent penser, et sur la conduite qu'il y a à tenir lorsque les danseurs et les danseuses du jour se présentent au sacré tribunal.

Il est manifeste que ces danses n'ont pas, pour être tolérées, les conditions requises par les saints et illustres auteurs que nous citions tout à l'heure : elles ne sont *accommodées ni de modestie, ni de dignité,* et ne peuvent *l'être de bonne intention*, comme le veut saint François de Sales. Elles ne se font pas *honesto modo, et sine gesticulationibus inhonestis, sine periculo aliquos aut seipsum excitandi ad libidinem, aut sine alia circumstantia mala*, comme le veut saint Al-

phonse de Liguori. Elles ne sont donc pas du nombre des danses que ces saints ont regardées comme indifférentes en elles-mêmes, et qu'ils ont cru pouvoir être quelquefois permises.

Il serait difficile de nier qu'elles ne soient mauvaises par elles-mêmes. Ces *enlacements* entre personnes de différent sexe, *ces contacts poitrine contre poitrine, haleine contre haleine, ces serrements,* peuvent-ils avoir lieu sans les plus mauvais sentiments, sans scandale, sans péril très-prochain des plus grands désordres charnels? Surtout si l'on ajoute les nudités en usage dans le grand monde, et tous les autres moyens de séduction que l'enfer sait inspirer pour rendre plus dangereux des amusements qui le sont déjà par eux-mêmes à un si haut point.

Alexandre VII a cru devoir condamner une proposition ainsi conçue : « Est probabilis opinio quæ dixit esse tantum veniale osculum « habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quæ ex osculo « oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis. »

Or, s'il n'est pas probable qu'un baiser, donné pour se procurer une satisfaction charnelle ou sensible, ne soit qu'un péché véniel, alors même qu'il n'y aurait pas à craindre de consentement à de plus grandes fautes ou à d'autres désordres plus criminels, que dire de ces danses qualifiées de *véritables actes de prostitution* par des hommes du monde; de ces danses qu'une dame, bien au courant de ce qui se passe, ne voudrait pas, si *elle était mère ou mari, permettre à sa fille,* ou *à sa femme;* de ces danses où l'on voit des *enlacements qui réjouissent les vicieux et compromettent les innocents?* Toutes ces choses peuvent-elles avoir lieu sans *satisfaction charnelle bien consentie?*

Nous sommes donc de l'avis de Mgr Bouvier : « Interesse cho- « reis graviter inhonestis, ratione nuditatum, modi saltandi.... est « *peccatum mortale :* hinc saltatio germanica vulgo dicta *valse* (et « nous en disons de même des autres espèces de danses qui sont ana- « logues) *nunquam permitti potest.* »

Le P. Gury est du même avis lorsqu'il dit : « Choreæ inhonestæ ra- « tione nuditatum, modi saltandi, verborum, gestuum, cantuum, *sunt* « *semper graviter illicitæ*, ut patet. Inter illas autem *communiter*

« recensentur saltationes recentiores quæ gallice dicuntur la *valse*, la « *polka*, le *galop* et aliæ istis similes. » (Theol. mor.; *de Virtut.* c. 3 art. 2, § 3, edit. 1862.) Notez que c'est le sentiment commun que le P. Gury déclare exprimer. Il est vrai que dans son récent ouvrage : *Casus conscientiæ* (tom. 1. p. 156), ce père semble moins affirmatif : « Generatim, dit-il, ut periculosissimæ habentur choreæ quæ *valse* et « *polka* dicuntur ; sedulo proinde videntur interdicendæ. *Attamen* « *non desunt viri probi* qui has saltationes dicunt modo non adeo in- « decoro fieri posse, licet communiter valde periculosæ sint. Ple- « rumque igitur ea quæ ad choreas spectant, relativa sunt ad præsentes « personarum et modorum circumstantias. » Mais si les descriptions que nous avons données sont fidèles, et l'on ne voit guère comment on en pourrait douter, il est difficile que l'indécence et le danger prochain n'accompagnent pas toujours ces sortes de danses. S'il se trouve des personnes d'une complexion telle qu'elles ne soient pas dangereusement impressionnées, ce cas ne peut être que fort rare et ne peut autoriser à se livrer à ces danses avec le péril prochain et moralement certain d'être au moins pour les autres une pierre de scandale et un instrument de corruption.

Son Éminence le cardinal Gousset pense également comme nous : « Un confesseur ne peut absoudre ceux qui persistent à vouloir fré- « quenter les danses regardées comme étant notablement indécentes, « soit à raison des costumes immodestes qu'on y porte, *mulieribus* « *ubera immoderate nudata ostendentibus;* soit à raison des paroles « obscènes qu'on s'y permet ; soit enfin à raison *de la manière dont la* « *danse s'exécute, contrairement aux règles de la modestie.* » (*Théologie morale*, t. 1, p. 235.)

Tel est donc notre avis sur les *danses modernes* ci-dessus décrites, et nous oserions exprimer le vœu que des voix plus puissantes et plus autorisées que la nôtre, ou même que celles de simples prêtres, s'élevassent hautement contre de pareils scandales devenus si communs aujourd'hui. Nous savons que cela a été fait par quelques-uns de nos illustres pontifes ; mais on pourrait désirer peut-être que cet exemple eût été imité partout ailleurs et surtout dans les plus grands centres.

Les confesseurs seraient mieux avisés et plus solidement étayés pour s'opposer avec force au torrent qui menace d'entraîner ce qui peut rester de décence et de pudeur dans nos mœurs publiques.

Quant aux danses où tout se passe d'une manière décente, nous croyons avec le commun des auteurs :

1° Que dans la pratique, on doit généralement en détourner, parce que d'ordinaire même ces sortes de danses ne sont pas exemptes de danger pour un grand nombre d'âmes. « Hinc, répéterons-nous avec « le P. Gury (*Théol. mor. loc. cit.*), parochi et confessarii ab illis, « quantum fieri potest, avertere debent. »

2° Qu'il faut refuser l'absolution à ceux pour qui la danse est une occasion prochaine de péché mortel, et qui ne veulent pas y renoncer, quand même cette danse ne serait pas immodeste. La raison de décider ainsi est évidente. (V. Gousset, *ibid.*)

3° Qu'il ne faut pas refuser l'absolution à ceux pour qui la danse, d'ailleurs non immodeste, n'est pas une occasion prochaine de péché mortel. Il suffit d'en détourner autant qu'on le peut.

Que dire maintenant d'une mère qui veut que sa fille apprenne à danser? Cette fille est-elle obligée de lui obéir?

Réponse. 1° S'il ne s'agit que de danses convenables et décentes, cette mère peut être absoute, et sa fille peut et doit même lui obéir.

2° S'il s'agit des danses indécentes dont nous avons parlé ci-dessus, nous croyons que cette mère est coupable et ne doit pas être absoute, à moins qu'elle ne renonce à sa détermination, surtout s'il y a lieu de croire, comme d'ordinaire, que sa fille se trouvera par là conduite à se livrer plus tard à ces sortes de danses.

Quant à la fille, nous croyons qu'elle pourrait apprendre ces sortes de danses, mais seulement avec l'intention de n'en jamais faire usage, et pourvu qu'en prenant ces leçons, elle ne s'exerce pas avec des personnes d'un sexe différent du sien. Nous ne croyons pas du reste que, même dans cette hypothèse, elle soit obligée d'obéir.

CRAISSON,
Ancien Vicaire général.

DU CHANT ECCLÉSIASTIQUE.

Deuxième article.

§ 4. — Du chant des hymnes.

Il n'est peut-être pas, dans l'Office divin, de partie dans laquelle il y ait eu plus de variation sous le rapport du chant. Nous sommes loin de condamner l'usage d'employer les airs populaires ; il est cependant important de connaître les règles qui déterminent l'usage des chants auxquels nous donnons le nom de *liturgiques* dans le sens ci-dessus indiqué. Il est, en effet, des rhythmes dont l'usage est consacré pour certains temps de l'année, et même il est quelques hymnes dont le chant leur est tellement propre, qu'il n'appartient à aucune autre. Les hymnes des petites heures et des complies se chantent toujours sur la mélodie propre au temps de l'année où l'on se trouve.

I. — *Règles données par le* Directorium chori *sur le chant des hymnes.*

Le *Directorium chori* nous indique le chant des hymnes de la manière suivante :

1° Les hymnes du temps de l'Avent se chantent sur le septième ton. On en excepte l'hymne des vêpres *Creator alme siderum*, qui se chante sur une mélodie du quatrième ton qui lui est spéciale.

2° Depuis les premières vêpres de Noël jusqu'aux premières vêpres de l'Épiphanie, toutes les hymnes se chantent sur l'air si connu *Jesu, redemptor omnium.* On excepte l'hymne des laudes de Noël *A solis ortus cardine,* qui se chante sur un ton spécial que l'on applique en certaines églises aux hymnes de l'Épiphanie.

3° Depuis les premières vêpres de l'Épiphanie jusqu'à la fin de l'oc-

tave de cette fête, les hymnes se chantent sur *Crudelis Herodes Deum*, que le *Directorium* note sur le huitième ton.

4° Les hymnes de la fête du saint Nom de Jésus sont notées sur le chant des hymnes de Noël.

5° Depuis le premier dimanche de Carême jusqu'au temps de la Passion, on chante les hymnes sur le huitième ton. On excepte l'hymne des vêpres *Audi benigne conditor*. Le chant de cette hymne, du deuxième ton, lui appartient spécialement.

6° Les hymnes du temps de la Passion se chantent sur *Vexilla regis prodeunt*.

7° Au temps pascal, les hymnes se chantent sur la mélodie spéciale à ce temps, depuis le samedi après Pâques jusqu'aux premières vêpres de l'Ascension. Cette règle s'applique aux vêpres de l'Invention de la sainte Croix : l'hymne *Vexilla regis* se chante alors sur ce même rhythme. D'après Gavantus, c'est pour pouvoir employer ce chant, comme la doxologie pascale, qu'on a substitué aux vêpres du commun de plusieurs martyrs au temps pascal l'hymne des laudes *Rex gloriose martyrum* à l'hymne *Sanctorum meritis*, qui se dit pendant l'année. Le changement de mélodie n'est pas indiqué pour les vêpres et les laudes des autres communs ; la raison en est que les saints Martyrs seuls ont un office particulier pour le temps pascal.

8° Pendant l'octave de l'Ascension, les hymnes se chantent sur le quatrième ton. On excepte l'hymne des matines de cette fête, qui emprunte un chant du huitième ton, sur lequel se chante l'hymne des laudes du très-saint Sacrement, *Verbum supernum prodiens*.

9° Les hymnes de l'office de la Pentecôte sont notées sur le premier ton, sauf le *Veni Creator Spiritus*, dont la belle mélodie est assez connue.

10° Les hymnes de la fête de la Sainte-Trinité ont aussi leur chant propre.

11° A la fête du très-saint-Sacrement et pendant l'octave, les hymnes des heures se chantent sur le rhythme propre aux fêtes de la très-sainte Vierge, probablement à cause de la doxologie. L'hymne des laudes *Verbum supernum prodiens*, dont la doxologie est spéciale,

a aussi son chant propre du huitième ton; les hymnes *Pange lingua* et *Sacris solemniis* étant, la première, du mètre trochaïque, et la seconde se composant de strophes de trois asclépiades et d'un glyconique, doivent avoir aussi un chant particulier. La première est notée sur le premier ton, la deuxième sur le chant du quatrième ton usité en France, et celle-ci ne prête son rhythme à aucune autre.

11° Les hymnes de la fête de saint Jean-Baptiste, qui sont du mètre saphique et adonique, sont notées sur le rhythme du deuxième ton, que nous avons l'usage d'employer pour cette fête, et qu'on applique en beaucoup d'églises à l'hymne *Iste confessor*. Cette mélodie, cependant, ne paraît pas être l'ancien chant de ces hymnes, puisque c'est de l'hymne *Ut queant laxis* que l'on a tiré les noms des notes du plain-chant et de la musique. On trouve dans des livres anciens et dans des méthodes de plain-chant la mélodie primitive de cette hymne.

12° Les hymnes des fêtes de saint Pierre et saint Paul et toutes celles des fêtes de ces saints Apôtres sont en vers iambiques trimètres. Elles sont notées sur le quatrième ton.

16° A la fête de la Transfiguration, les hymnes se chantent sur le rhythme du quatrième ton, adopté pour la fête de l'Ascension. « In « Transfiguratione Domini, dit le *Directorium*, sub proprio tono, qui « debet esse ut de Ascensione dictum est ; quamvis aliqui putant sub « tono Nativitatis vel Epiphaniæ : quia ultimus versus hymnorum « dicitur talis temporis ; sed ratione solemnitatis et officii, ac hymno- « rum verborum magis cum Ascensione convenit, et in psalteriis « correctis sic annotatur. »

14° L'hymne *Tibi Christe* de la fête de saint Michel Archange est notée sur le chant du deuxième ton, que nous avons encore, et *Christe sanctorum* est indiqué sur le chant des hymnes de la fête de saint Jean-Baptiste.

15° A la fête de la Toussaint, et pendant l'octave, on chante les hymnes sur le ton de Noël.

16° Pour le commun des Apôtres hors le temps pascal, on donne pour l'hymne des matines et celles des heures un huitième ton, qui n'est autre qu'un sixième, que nous avons coutume d'appliquer à

l'hymne du Sacré-Cœur de Jésus *Auctor beate sæculi*, et à celle de la Pureté de la sainte Vierge *Præclara custos Virginum*. L'hymne *Exultet orbis* des vêpres est du huitième ton.

17° Les hymnes des laudes et des heures du commun d'un Martyr hors le temps pascal sont notées sur un rhythme du sixième ton. L'hymne *Deus tuorum militum* a un chant spécial du troisième mode.

18° Au temps pascal, toutes les hymnes du commun des Apôtres et des Martyrs se chantent sur le rhythme propre à ce temps, comme aussi les hymnes propres, telles que celles de saint Venance. En nous tenant à l'indication des livres d'office que nous avons entre les mains, les hymnes de ces communs garderaient le même chant après la fête de l'Ascension : il semble cependant que le rythme propre à l'Ascension devrait être alors adopté, et ce principe paraît ressortir de la rubrique du *Directorium*. D'après le même principe, si l'hymne propre d'une fête devait être chantée sur le rhythme pascal, depuis Pâques jusqu'à l'Ascension, elle prendrait, après l'Ascension, le chant propre à cette octave, et après la Pentecôte, on devrait la chanter sur un autre rhythme, comme celui qui convient au commun auquel se rapporte la fête, ou une mélodie *ad libitum*.

19° Toutes les hymnes en vers iambiques dimètres qui appartiennent au commun de plusieurs martyrs, d'un Confesseur pontife ou non pontife, sont notées sur un chant du deuxième mode. On excepte l'office double de plusieurs martyrs, auquel on chante les hymnes sur la mélodie qui appartient aux saints Apôtres. Le rhythme dont il est ici question paraît être celui des hymnes qui n'en ont pas de propre, et qui est spécialement indiqué pour celle de sainte Madeleine *Pater superni Numinis*. L'hymne *Sanctorum meritis* est du troisième ton, et *Iste confessor* du huitième.

20° Les hymnes du commun de la Dédicace sont notées sur le premier ton, et sur le même rhythme que *Pange lingua*.

21° A l'office de la sainte Vierge, les hymnes en vers iambiques sont du huitième mode. *Ave maris stella* a son mètre et son chant particulier.

22° Pour l'office commun du dimanche, les hymnes *Primo dierum*

principe et *Æterne rerum conditor* ont un rhythme qui leur est spécial à chacune. *Nocte surgentes* se chante sur *Iste confessor*, et *Ecce jam noctis* sur une mélodie particulière du deuxième mode. *Lucis Creator optime* est du huitième ton.

II. — *Des usages plus communément adoptés dans les livres publiés en France.*

Les usages dont nous parlons ici ont été suivis par les meilleures éditions. Nous sommes loin de vouloir rien dire qui puisse jeter la moindre parole de blâme sur ce point. Le chant des hymnes a varié en différents temps, et la latitude que laisse sur ce point la Sacrée Congrégation des Rites paraît autoriser suffisamment à conserver des usages dont la suppression aurait pu rendre plus difficile la bonne exécution des offices de l'Église, lorsqu'il fallait déjà supprimer d'autres coutumes avec lesquelles le clergé et le peuple étaient depuis longtemps familiarisés. Mais pour éviter toute confusion et faire connaître d'une manière plus précise les chants liturgiques des hymnes, nous croyons devoir donner ici l'énumération de ceux des usages généralement suivis en France qui ne sont pas conformes au *Directorium chori*, en y ajoutant les observations nécessaires.

1° Les hymnes de l'Épiphanie sont notées sur le chant spécial de l'hymne des laudes de Noël. Il ne faut donc pas croire que cette mélodie appartienne à l'Épiphanie et à son octave.

2° Toutes nos éditions, ou à peu près toutes, donnent aux hymnes de la fête du saint Nom de Jésus le chant propre à l'Ascension. Le chant liturgique de ces hymnes est celui de Noël, comme nous l'avons vu, et comme l'insinue la doxologie.

3° L'hymne *Vexilla regis prodeunt* est toujours notée sur son chant propre, même aux fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la sainte Croix. Cette mélodie, à la vérité, est magnifique et convient parfaitement au grand mystère de la Croix. Mais est-elle appliquée par l'Église à ce mystère ou à celui de la Passion de Notre-Seigneur ? Si l'Église applique ce rhythme à la Croix, et s'il appartient à l'hymne *Vexilla* comme la nature du *Veni Creator* appartient à cette hymne, il

la conservera toujours. Mais ce chant est tellement propre au temps de la Passion, qu'on chante alors les hymnes des petites heures et des complies sur *Vexilla regis*. Il serait donc moins conforme aux règles du chant de reprendre le rhythme de la Passion aux fêtes de la Croix, et spécialement au temps pascal. Le *Directorium* fait même à cet égard une observation spéciale : « In festo Inventionis sanctæ Crucis, sub « tono paschali, quamvis modo, juxta Breviarii recogniti normam, « ultimus versus non mutetur, scilicet *Te summa Deus Trinitas*. In « ejusdem Exaltatione, sub tono beatæ Virginis ob octavam ejusdem, « quia etsi ad hymnum *Vexilla* non dicatur *Gloria tibi Domine* (1), « *Qui natus es de Virgine*, sed *Te summa Deus Trinitas*, ut dictum « est, tamen sic præstat, ut tonus conveniat cum aliorum hymnorum « tono post quos dicitur *Gloria tibi Domine*. »

4° Le chant de l'hymne des vêpres de sainte Marie-Madeleine, du sixième ton, qui se trouve dans plusieurs éditions, est un chant *ad libitum*.

5° Dans plusieurs livres d'office, l'hymne des vêpres de la Toussaint *Placare Christe servulis* est notée sur un chant particulier du huitième ton. Il ne faudrait pas en conclure que ce rhythme appartienne à cette fête et à son octave. Le chant liturgique de cette hymne et de celle de la Toussaint est celui de Noël, comme il a été dit au paragraphe précédent.

6° L'hymne *Exultet orbis gaudiis* se trouve à peu près partout sur un rhythme du premier ton, populaire en France pour les saints Apôtres. Il eût été regrettable de ne pas le conserver ; mais on serait dans l'erreur si l'on croyait cette mélodie propre aux hymnes des Apôtres.

7° On applique un même rhythme du huitième ton aux hymnes *Deus tuorum militum*, *Jesu corona virginum*, *Fortem virili pectore*. Cette mélodie est aussi un chant populaire usité chez nous ; mais ce n'est pas liturgiquement le chant propre aux hymnes en vers iambiques du commun des Saints.

8° On doit dire la même chose de la belle mélodie du deuxième ton, que nous appliquons à l'hymne *Sanctorum meritis* et à quelques autres.

(1) On cite ici les premiers mots de la doxologie des hymnes anciennes de la sainte Vierge : maintenant on dirait *Jesu, tibi sit gloria*.

9° L'application du chant des hymnes de saint Jean-Baptiste à l'hymne *Iste confessor* est aussi un usage adopté spécialement chez nous.

10° Toutes nos éditions indiquent le chant usité en France pour les hymnes de la Dédicace.

11° L'hymne *Lucis Creator optime* est notée généralement sur le chant des hymnes de la fête de la Pentecôte.

12° Nous trouvons dans quelques éditions le rhythme de l'Ascension indiqué pour l'hymne des complies d'une manière générale, ou au moins à l'exception des fêtes de la sainte Vierge.

III. — *Des moyens à prendre pour maintenir les règles traditionnelles dans le chant des hymnes sans exclure les variétés d'institution récente que l'on pourrait conserver.*

L'importance du maintien de ces règles traditionnelles est incontestable. Elles seules, en effet, nous garantissent la conservation des mélodies anciennes ; sur ces règles traditionnelles reposent d'autres règles positives qu'il faudrait abandonner si les premières n'étaient pas maintenues : l'expérience du passé n'a que trop justifié cette assertion. D'un autre côté, il serait regrettable d'abandonner certaines mélodies plus récentes, riches au point de vue de l'harmonie religieuse, et devenues agréables et familières au peuple.

Mais s'il y a un motif de conserver ces dernières mélodies, nous n'en voyons pas de les appliquer, dans le corps d'un livre et sans aucune remarque, au chant d'une ou de plusieurs hymnes du propre du temps, du propre ou du commun des Saints. Cette manière de procéder donne lieu aux inconvénients ci-dessus énumérés. On pourrait, ce semble, noter les hymnes sur le rhythme liturgique, puis, par manière de supplément, indiquer une suite de chants populaires, comme l'a fait la commission rémo-cambrésienne pour le chant du *Kyrie*. Par ce moyen, tout le monde serait instruit des règles relatives au chant des hymnes ; on saurait à l'exclusion de quel rhythme on adopte tel autre pendant un temps ou une octave, et l'on serait en garde contre les envahissements de l'arbitraire.

IV. — *De l'application d'un chant spécial à certaines hymnes pendant un temps de l'année ou une octave.*

Les notions ci-dessus exposées étaient nécessaires pour faciliter l'intelligence des principes relatifs au point qui va nous occuper. Revenons donc aux rhythmes que nous comprenons sous le nom de *liturgiques*. De même que les chants liturgiques du *Kyrie eleison*, du *Gloria in excelsis*, etc., sont désignés pour être employés à certains jours en particulier; de même aussi les chants liturgiques des hymnes appartiennent à certaines hymnes et à certains temps de l'année. Il est des rhythmes tellement spéciaux à un temps ou à une octave, qu'il faut alors abandonner le rhythme ordinaire d'une hymne pour y substituer le rhythme du temps ou de l'octave. On doit à cet égard suivre les règles suivantes.

1° Les hymnes des petites heures et des complies doivent être chantées pendant l'Avent et le Carême, à tout l'office du temps, sur le chant de l'hymne des laudes; pendant le temps de la Passion, sur *Vexilla regis;* depuis les premières vêpres de Noël jusqu'après l'octave de l'Épiphanie, même aux fêtes, sur *Jesu Redemptor omnium;* depuis les premières vêpres de l'Épiphanie jusqu'à la fin de l'octave, sur *Crudelis Herodes Deum*, même si l'on célébrait une fête pendant cette octave; à toutes les fêtes de la sainte Vierge et pendant les octaves, comme aussi à l'office de la sainte Vierge le samedi, sur *Quem terra;* au temps pascal, sur le ton pascal; depuis l'Ascension jusqu'à la Pentecôte, sur *Jesu nostra Redemptio;* le jour de la Pentecôte et pendant l'octave, sur *Jam Christus astra ascenderat*, excepté à tierce; à la fête de la sainte Trinité, sur *Jam sol recedit igneus;* à la fête du très-saint Sacrement et pendant l'octave, sur la mélodie usitée pour les fêtes de la sainte Vierge; le jour de la Transfiguration, sur le rhythme de l'Ascension; le jour de la Toussaint et pendant l'octave, sur le chant de Noël. Cette énumération est la traduction littérale de la rubrique du *Directorium*. On lit ensuite ces paroles : « Quotiescumque « hic agitur de tonorum varietate, intelligendum esse quoad hymnos « horarum, videlicet primæ, tertiæ, sextæ, nonæ, et completorii. »

2° Quant aux hymnes des vêpres, des matines et des laudes, la règle est un peu moins générale, comme il suit des termes du *Directorium*. Après les paroles citées ci-dessus, nous lisons la rubrique suivante : « Nam semper in festis, et Dominicis ad Vesperas, et Matutinum, sem-« per cantantur hymni sub tono et notis propriis quibus reperiuntur : « nisi ratione aliquarum solemnitatum prædictarum tam diei, quam « totius octavæ illi pertinentis, vel ratione temporis Paschalis, quarum « causa ultimus versus proprius dicitur ad finem omnium hymnorum « ejusdem metri, etiam festorum tunc occurrentium, vel etiam tantum « causa alicujus solemnitatis, quamvis non habeat proprium versum « ultimum talis solemnitatis, sicuti est festivitas omnium Sanctorum, « et tota octava : quia tunc omnino horarum hymni festivitatum occur-« rentium cantantur sub tono prædictarum solemnitatum, sic temporis « Paschalis ; dummodo (quod semper intelligendum est) sint ejusdem « metri. » Toutes les fois donc qu'il y a une doxologie propre, le chant des hymnes est celui de la fête dont on dit la doxologie, et quand même une hymne aurait une doxologie à elle propre, elle prendrait aussi la mélodie propre à la fête, au temps ou à l'octave, comme il a été dit ci-dessus pour l'Invention et l'Exaltation de la sainte Croix. La même règle est applicable aux grandes solennités qui n'auraient point de doxologie particulière, comme celle de la Toussaint.

3° Ces règles s'appliquent aux hymnes des fêtes occurrentes, comme on vient de le voir. Le *Directorium* l'exprime positivement pour les octaves de Noël et de l'Épiphanie, les hymnes des Apôtres et des Martyrs pendant le temps pascal. Pour les fêtes de saint Étienne, de saint Jean et des saints Innocents, le *Directorium* l'indique au propre du temps ; mais on voit ici que la même règle doit être appliquée aux hymnes de la fête de saint Thomas de Cantorbéry et à l'hymne des laudes de saint Silvestre. Il paraît suivre de là, comme nous l'avons déjà observé, que le chant pascal doit cesser aux premières vêpres de l'Ascension pour faire place au rhythme propre à cette fête.

4° Lorsque les vêpres se divisent au capitule, l'hymne des complies se chante sur la mélodie propre à l'office dont on dit le capitule, si les hymnes de cet office ont une doxologie particulière, et l'on suit toujours

la mélodie de l'octave la plus digne, si l'on en célèbre deux. Si l'office dont on dit le capitule n'a pas de doxologie particulière et si l'on dit la doxologie de la fête précédente, on conserve la mélodie de cette fête. « Quando occurrit, dit le *Directorium*, ut capitulum fiat ad vesperas « de alio sancto, tonus hymni ad completorium sequens servetur illius « festivitatis sequentis, cujus celebratum est capitulum ad vesperas, « nisi vesperarum antecedentium ultimus versus hymnorum esset pro- « prius, quia tunc non solum ad completorium, sed etiam ad capitulum « antecedens servaretur tonus illius festi antecedentis. Quod si, exem- « pli gratia, darentur duæ simul octavæ, servetur tonus octavæ præ- « dominantis. » C'est d'après le même principe que, comme il a été dit (t. I. p. 236), on chante le *Benedicamus Domino* propre aux fêtes de la sainte Vierge, même après qu'on a cessé d'en faire l'office.

5° L'hymne *Lucis Creator optime* conserve toujours le chant qui lui est propre. C'est ce que le *Directorium chori* exprime en ces termes : « De tono quoad hymnum Vesperarum pro dominicis infra annum nil « dictum est, quia servatur solitus super *Lucis Creator optime*. »

Ces règles s'appliquent seulement aux rhythmes que nous appelons liturgiques. Quant aux autres mélodies, elles peuvent être employées indifféremment, et l'on peut suivre pour ce qui les concerne, les règles données pour les chants communs de la Messe.

P. R.

QUESTIONS LITURGIQUES.

---

1. *Les canons d'autel peuvent-ils rester sur l'autel pendant les offices, en dehors de la messe?* — 2. *Le prêtre qui présente aux fidèles un reliquaire à baiser doit-il être revêtu d'une étole?* — 3. *Le prédicateur peut-il être couvert de la barrette lorsqu'il prêche debout?*

1. *Les canons d'autel peuvent-ils rester sur l'autel pendant les offices, en dehors de la messe?*

Un usage assez répandu dans certaines églises consiste, non-seulement à laisser les canons en permanence sur l'autel, mais encore à les y mettre exprès, comme décoration, pendant les vêpres et autres offices, à en garnir même des autels où l'on ne célèbre pas la messe. Il est hors de doute que tout ce qui sert spécialement à la messe ne doit se trouver sur l'autel que pour le saint Sacrifice. La rubrique du missel prescrit de préparer les canons avant la messe, et ne suppose pas qu'ils restent toujours. Hors le temps de la messe, même pendant les offices, l'autel doit être couvert. Nous lisons en effet dans le *Cérémonial des Évêques*, l. II, c. I, n. 13, que les acolytes découvrent l'autel avant l'encensement qui se fait à *Magnificat* : « Interim duo « acolythi præcedunt ad altare, elevantes hinc inde anteriorem partem « superioris tobaleæ, seu veli super altare positi, illamque condupli- « cant usque ad medium. » Rien n'est plus opposé à l'esprit des règles liturgiques que les objets inutiles. Les canons d'autel ne sont pas une parure, mais un objet d'utilité : il faut donc qu'ils soient disposés quand ils sont nécessaires ; il faut aussi et avant tout qu'ils soient lisibles, et non pas, comme il arrive parfois, plutôt des images que toute autre chose.

2. *Le prêtre qui présente aux fidèles un reliquaire à baiser doit-il être revêtu d'une étole ?*

1° L'usage de présenter des reliquaires à baiser est fort ancien et se trouve mentionné dans les meilleurs auteurs Il serait trop long de citer les textes qui se rapportent à cette pratique et qui sont indiqués par Cavalieri, t. I, p. 184. « Nos hac in re dicere possumus, dit le « savant rubriciste, quod mos... reliquias... venerationi ac fidelium « osculis proponendi sua non caret antiquitatis laude.... Reliquiæ « quæ in solemnitatibus exponendæ reservantur, fidelibus osculandæ « quandoque exhibentur, cui profecto consuetudini verba illa, quæ « habet Nicolaus I respondens ad consulta Bulgarorum, cap. VII, « p. 1538, t. IX Concil. Labbæi, auctoritatem conciliant et laudem. « *Sciscitamini propterea si liceat Crucem Domini cum reliquiis mundo,* « *sive immundo hanc habenti, osculari, vel portare, quod ei, qui* « *mundus est omnino licet ; nam in osculo quid nisi amor, quo quis-* « *que circa eam flagrat, innuitur?* Verum præfatæ consuetudinis « nedum ob amoris, sed etiam ob venerationis argumentum, anti- « quiora monumenta nobis suppeditat id quod... superius protu- « limus. »

2° Le prêtre qui fait cette fonction doit avoir une étole. Cette règle se déduit tout naturellement de celle que pose M. de Conny qui prescrit l'usage de l'étole au prêtre qui les expose, et de la pratique de Rome, d'après laquelle le prêtre prend l'étole pour montrer les saintes reliques au peuple. On peut consulter sur ce point le *Cérémonial des évêques expliqué*, l. I., c. XXI, n. 13. Nous concluons aussi de la rubrique du Rituel *De processione et translatione sacrarum reliquiarum insignium*, que cette étole doit être de la couleur qui convient à la fête du saint dont on fait vénérer les restes précieux.

3. *Le prédicateur peut-il être couvert de la barrette lorsqu'il prêche debout ?*

La rubrique du *Cérémonial des évêques* est claire sur ce point. « Mox surgit, et capite cooperto incipit sermonem. » (L. I, c. XXII, n. 3.) Suivant la rubrique du missel, le prédicateur se découvre toutes les fois qu'il prononce les saints noms de Jésus et de Marie ou du sain

dont on célèbre la fête. Pour ne pas le faire trop souvent, il peut éviter de prononcer ces noms trop fréquemment : « Si SS. nominum « Jesu vel Mariæ fiat mentio, dit Lohner (Instr. pract., t. I, p. 50), « caput discooperire debet (concionator); si tamen sæpe sint repetenda, « utatur potius nomine Christi, Redemptoris, Dominæ nostræ, Cœli « Reginæ aut similibus. »

Remarquons toutefois que cette disposition de la rubrique est une exception à la règle générale. Jamais, en effet, les membres du clergé ne sont couverts sans être assis, sinon ceux qui sont revêtus d'ornements lorsqu'ils marchent dans l'église ou dans le chœur sans passer devant le clergé. Nous pensons qu'il est utile de rappeler ce principe, car nous avons été souvent témoin de certains abus provenant de l'ignorance de cette règle. Un prêtre qui se rend de la sacristie au chœur, ou en quelque endroit de l'église, s'il n'a pas au moins l'étole, ne doit pas être couvert de la barrette. Encore moins peut-il avoir la barrette sur la tête s'il n'est pas en habit de chœur. L'usage du bonnet grec, adopté depuis quelques années par certains ecclésiastiques, ne peut pas non plus être toléré dans l'église. Cet usage malheureusement introduit a eu pour résultat que maintenant les sacristains ou d'autres laïques assistant à l'office gardent sur la tête une coiffure de ce genre. La calotte ecclésiastique peut seule être portée à l'église, et dans certaines circonstances seulement, ainsi que le constatent les règles posées dans les Cérémoniaux, et le privilége d'user de cette coiffure n'appartient point à ceux qui ne portent pas l'habit ecclésiastique. Les laïques ne peuvent jamais être couverts à l'église, ni dans les processions, comme il résulte des décrets de la Sacrée Congrégation des rites du 23 mars 1686 (n. 107, q. 2) et du 2 septembre 1690 (n. 3230, q. 2 et 4).

Cette année 1864, *devait-on, le samedi* 23 *janvier, faire mémoire de l'office du troisième dimanche après l'Épiphanie, ou bien supprimer la fête de S. Canut, semi-double* ad libitum, *pour faire l'office du troisième dimanche, du rit simple, le mercredi* 19 *janvier ?*

Nous n'hésitons pas à répondre que l'office du troisième dimanche

après l'Épiphanie devait être fait, cette année, par une simple commémoraison le samedi 23 janvier, comme l'indiquent tous les *ordo* que nous avons pu avoir entre les mains et l'*ordo* perpétuel de Merati. L'incidence de la Septuagésime au 20 janvier peut seule exiger la suppression de l'office de S. Canut pour le remplacer par celui d'un dimanche anticipé. De plus, l'office simple d'un dimanche anticipé ne peut se faire lorsqu'il faudrait reporter plus loin la translation d'une fête à neuf leçons, comme celle de S. Antoine, empêchée cette année à son propre jour par la fête du S. Nom de Jésus, et pendant toute la semaine par l'occurrence de fêtes doubles ou semi-doubles.

Nous avons déjà eu occasion de parler de la rubrique du Bréviaire tit. IV, nos 4 et 6, et nous avons rappelé t. VII, p. 377, les priviléges dont jouit l'office anticipé du deuxième dimanche après l'Épiphanie. Pour ne pas omettre cet office, on déplace une fête semi-double ; si la Septuagésime arrive le 20 janvier, l'office semi-double de S. Canut est supprimé pour faire place à l'office du deuxième dimanche, et comme cet office est *ad libitum*, on ne le transfère point, mais on l'omet entièrement. L'anticipation de ce dimanche étant soumise à des rubriques spéciales, et ces rubriques trouvant ici tout naturellement leur application, il ne peut en être question.

Quant à l'office du troisième dimanche, il devra être fait le 19 janvier toutes les fois qu'on pourra réunir les conditions suivantes : 1° l'incidence de la Septuagésime au troisième dimanche après l'Épiphanie ; 2° l'impossibilité d'en reporter l'office après le vingt-troisième dimanche après la Pentecôte ; 3° le manque de jours libres dans toute la semaine qui précède le dimanche de la Septuagésime ; 4° enfin la non-occurrence d'une fête à neuf leçons à transférer.

Les deux premières conditions sont évidentes. La troisième résulte d'un décret de la Sacrée Congrégation des Rites qui prescrit d'omettre une fête *ad libitum* pour donner place à l'office d'un dimanche anticipé. Ce décret est le suivant. *Question :* « An officia sanctorum ad li-
« bitum sive duplicia, sive semi-duplicia occurrentia in die, quo fieri
« debeat officium de dominica anticipanda ante Septuagesimam vel
« ante dominicam XXIV post Pentecosten, sint transferenda, vel po-

« tius omittenda, vel in die illa officium prædicti sancti ad libitum « recitandum, et solum sit facienda commemoratio illius dominicæ ? » *Réponse :* « Esse omittenda officia sanctorum ad libitum. » (Décret du 4 avril 1705, n° 3518, q. 5.) Quant à la quatrième condition, elle ressort évidemment des rubriques. Il est permis de rendre libre le 19 janvier, en supprimant la fête de S. Canut. Si l'on use de cette permission, dès lors cette fête sera remplacée par celle qui, selon les rubriques, doit prendre sa place, s'il y a d'autres offices à faire. Avant l'office d'un dimanche anticipé, on doit placer un double ou un semi-double qui n'a pu se faire à son jour propre. Si donc, cette année 1864, on eût voulu user de la liberté de supprimer S. Canut, il eût fallu transférer au 19 la fête de S. Antoine, et faire mémoire de l'office du troisième dimanche le samedi 23. Il est dit, en effet, dans la rubrique du Bréviaire (*Ibid.* n. 4) : « Quod si tota hebdomada impedita sit « festis novem lectionum *etiam translatis*, vel aliqua octava, tunc in « sabbato legatur nona lectio de homilia Dominicæ. » Cette circonstance suffit donc à elle seule pour trancher la question relative à l'*ordo* de l'année 1864. « Quoties, dit Cavalieri (t. II. Dec. 122, p. 39), « poni instat translatum aliquod, per omissionem festi ad libitum adhuc « non fiat utile spatium officio dominicæ ; idcirco haud in hujusmodi « casu videtur necessaria et indicta omissio festi ad libitum, sed « libera : decretum quippe ad casus utiles, non inutiles referendum est, « præsertim cum sit limitativum gratiæ et facultatis agendi officium « ad libitum. » Telle est, nous n'en doutons pas, la raison pour laquelle la Sacrée Congrégation avait donné une autre décision que certains auteurs regardent comme contraire à celle que nous venons de citer et révoquée par elle. On consultait sur le point qui nous occupe dans l'occurrence de la Septuagésime au 25 janvier. La Sacrée Congrégation a répondu : « Potest officium S. Canuti martyris ad libitum « recitari die 19 januarii, et eo casu, sabbato ante dominicam Sep- « tuagesimæ legenda est in officio nona lectio de homilia dominicæ « tertiæ post Epiphaniam cum ejusdem commemoratione ad laudes « cum antiphonis et oratione propriis. » (Décret du 20 sept. 1681, n° 2966.) Dans l'occurrence de la Septuagésime au 25 janvier, si la

fête de S. Canut est supprimée, il faut y placer la fête de la chaire de S. Pierre, empêchée à son jour par la fête du S. Nom de Jésus.

Tels sont les principes. Ils suffisent pour justifier notre assertion. De plus, l'examen un peu attentif du calendrier nous fera voir clairement que le décret du 4 avril 1705 ne peut trouver son application à l'anticipation de l'office du troisième dimanche après l'Épiphanie au 19 janvier, car la suppression de l'office de S. Canut donnerait toujours place à une fête empêchée par celle du S. Nom de Jésus P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

LES ÉDITIONS LITURGIQUES DE MALINES.

Breviarium Romanum. 4 part. 8°. 1861. 36 fr. (sur papier de Chine ou papier vergé, 40 fr.). — Le même, 4 part. in-12, 1861, 20 fr. (sur papier de Chine, 26 fr.); 4 part. in-12, 1863, *noir seul*, 12 et 16 fr.; 2 part. in-12, 1863; *noir seul*, 9 et 12 fr.; 4 part. in-32, 1861, 16 et 18 fr. — **Breviarium Romanum totum.** 1 vol. in-18, 1861, 10 et 12 fr. — **Horæ diurnæ Breviarii Romani.** in-18 (1861, 4 fr. et 4 fr. 50), in-32 (1863, 2 fr. 50 et 3 fr.), in-48 (1862, 2 fr. 25 et 2 fr. 75). — **Officium Immaculatæ Conceptionis B. M. V.** (ex decreto 25 sept. 1863), in-12, 1864 (75 et 90 cent.). — **Officia de Passione Domini.** In-12, 1863 (60 cent.).—**Pontificale Romanum.** 3 part. in-8° pouvant se relier en un volume, 1862. 15 fr.—**Canon Missæ ad usum Episcoporum ac Prælatorum.** 1863. In-4°. 9 fr

La Belgique a une possession plusieurs fois séculaire par rapport à l'impression des livres liturgiques. Au XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, la célèbre imprimerie d'Anvers à laquelle Christophe Plantin avait laissé son nom, *Architypographia Plantiniana*, répandait ses bréviaires et ses missels dans tous les pays situés en deçà des monts. Pour la beauté du caractère, la qualité du papier, la correction et la disposition des textes, ces éditions n'ont rien qui les dépasse : elles sont encore aujourd'hui recherchées à ces divers titres, quand il s'en rencontre des exemplaires bien conditionnés.

Depuis la Révolution, Malines a pris la place d'Anvers. Les livres de la sainte liturgie romaine étaient rarement édités en France : ils l'étaient plus rarement encore d'une manière digne de leur destination et avec les formalités requises par les Bulles des Souverains-Pontifes.

Les presses de Malines fournissaient des éditions au moins convenables et toujours munies de l'approbation épiscopale. C'est là que s'approvisionnaient les diocèses restés fidèles à l'unité liturgique. Depuis, il s'est opéré chez nous un grand progrès, il faut le reconnaître. On se munit de l'approbation exigée par les lois de l'Église ; la correction est soignée, on est revenu à l'emploi des rubriques rouges, qui donnent aux livres leur cachet liturgique, et enfin, si le choix du caractère et du papier laisse à désirer quelquefois, il faut reconnaître qu'il y a aussi des éditions vraiment belles.

Quoi qu'il en soit, il y a place pour tous les efforts. Il est à désirer qu'une louable émulation s'établisse entre les éditeurs liturgiques : les nouveaux auront à cœur de ne négliger aucun progrès réalisable, et les anciens veilleront à ne point se laisser déchoir du rang qu'ils ont conquis. Que la concurrence soit loyale, qu'elle ne consiste point en une guerre de prospectus, d'attaques pointilleuses et souvent injustes, en tout cas indigne d'une noble profession que l'on ravale en l'exerçant comme un métier : dans ces conditions, elle sera fructueuse et honorable.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur le catalogue de M. H. Dessain, successeur de M. Hanicq, à Malines, pour voir qu'aucune autre maison ne peut être comparée à celle-ci pour le nombre et la variété des éditions. Non-seulement les livres de la liturgie romaine y figurent au grand complet, mais les plus usuels s'y rencontrent dans tous les formats désirables et dans des conditions de bon marché fort avantageuses : le bréviaire depuis l'in-4° jusqu'à l'in-32, le missel depuis l'in-f° jusqu'à l'in-12 ; le rituel in-4°, in-8°, in-18, in-32. Nous ne parlons ni des extraits, tels que diurnaux, semaines saintes, Office de la sainte Vierge, etc., ni des propres de divers diocèses ou de divers pays, ni des livres de chant, ni des livres spécialement à l'usage des Évêques, ni des missels, bréviaires et diurnaux pour les ordres religieux, tels que Bénédictins, Carmes, Augustins, Dominicains, Franciscains.

Ce tableau si raccourci en dit plus que tous les éloges : il témoigne d'un succès constant et d'un écoulement prodigieux qui ont rendu possibles tant d'entreprises. Il atteste aussi de la manière la moins équivoque la confiance d'un grand nombre d'Évêques et de Prélats régu-

liers, qui ont demandé à la maison Hanicq-Dessain les livres nécessaires pour leurs églises.

Nous avons sous les yeux les produits les plus récents de l'imprimerie liturgique de Malines. C'est d'abord une magnifique édition in-8° du bréviaire romain, en quatre parties (1861); le format est grand et bien proportionné : le caractère est beau et large ; il est tiré sur papier vergé fait à la main. Le catalogue nous apprend qu'il y a en outre un tirage sur papier blanc satiné, un autre sur papier de Chine, et enfin un sur papier vélin de luxe (60 fr.). Ce format est très-avantageux en ce qu'il reste portatif, ou du moins maniable, tandis que l'in-4° doit nécessairement reposer sur un pupître. Les répons sont répétés partout à la suite des leçons, excepté au commun des Saints, après les leçons *secundo* vel *tertio loco ;* ils ne le sont pas non plus à l'office férial, ni pendant les octaves. Il y a un certain nombre d'hymnes et de psaumes répétés, mais pour les psaumes des matines, les renvois sont assez multipliés. Par exemple, dans la partie d'hiver, ils sont donnés *in extenso* à la fête de l'Épiphanie, mais on ne les trouve ni à la Circoncision, ni à Noël, ni aux fêtes des Saints qui ont des antiennes propres. Il faut en dire autant des trois derniers jours de la semaine sainte, du dimanche de la Trinité, etc. En général, on trouve les psaumes reproduits aux fêtes qui ont une octave et dont les nocturnes ne sont pas ceux du commun, mais là seulement, à bien peu d'exceptions près.

C'est sans doute la nécessité de ne pas trop grossir le volume, déjà fort augmenté par les nouveaux offices, qui a forcé d'introduire dans les éditions récentes du bréviaire des renvois inconnus aux anciennes. Nous engageons cependant les éditeurs à tout combiner de manière à les éviter le plus possible. Il en résulte une distraction toujours fâcheuse dans la récitation des heures canoniques. Quand on se procure un bréviaire de grand format, un des avantages que l'on y cherche, au moins communément, c'est d'échapper à cet ennui.

Les éditions in-12 présentent, pour la disposition du texte, à peu près les mêmes avantages que l'in-8° : répons reproduits à la suite des leçons dans le propre des Saints ; psaumes *in extenso*

pour les grandes solennités et quelques fêtes spéciales, comme celle de saint Laurent et celle des Saints-Anges (2 octobre). L'édition en rouge et noir (1861) est un beau livre liturgique : le papier est fort et bien collé; le caractère, moins grand que celui de l'édition in-8°, a cependant assez de relief pour ne pas fatiguer les vues les plus médiocres. Les deux tirages en noir de 1863 se recommandent par leur extrême bon marché. Le caractère est net et agréable à l'œil, la justification nn peu serrée. Ceux qui ne tiennent pas aux rubriques rouges trouveront ici ce qui leur convient.

Le bréviaire in-32 est de la dimension la plus réduite quant au volume, et cependant le texte est d'une netteté irréprochable : on ne peut rien de plus commode pour emporter dans ses courses et dans ses voyages. Il est imprimé en rouge et noir. Les répons de Matines ne sont point répétés au propre des Saints : on a suppléé à cette répétition par des feuilles mobiles qui s'intercalent dans le texte, et dont nos lecteurs sans doute connaissent déjà l'usage.

Le même caractère a servi à l'imprimerie du *Totum* in-18. Il présente une disposition analogue : les psaumes des Matines y sont répétés moins souvent encore, mais on les trouve *in extenso* au commun des Saints, comme aussi à quelques solennités principales. On a fort heureusement réuni toutes les conditions typographiques requises dans un livre semblable : texte bien combiné, caractère lisible, papier ferme et non transparent, quoique très-mince, format assez petit, volume peu considérable. Certaines éditions du même genre atteignent des proportions énormes, sans que cet inconvénient soit balancé par aucun avantage : ici nous avons un in-18 ordinaire, et cependant tout y est, sans renvois incommodes.

Nous sommes obligés de nous renfermer dans d'étroites limites, et cependant, il faut bien dire aussi quelque chose des diurnaux in-18, in-32, in-48. Ce dernier est un joyau typographique, une perle pour les amateurs ; il a son utilité pratique pour ceux qui veulent un très-petit livre à emporter. L'in-32 a été plusieurs fois reproduit par les presses de Malines : le caractère est plus grand que celui de l'in-48, le volume est assez petit pour être porté facilement en poche. L'in-18

de 1861 est imprimé en grands et larges caractères. C'est celui que nous préférons pour l'usage habituel; il est digne par son exécution d'être comparé au bréviaire in-8°. On a mis à la fin des formules de bénédictions plus nombreuses que dans les diurnaux in-32 et in-18; on y a joint la partie du rituel relative à l'administration du saint Viatique et de l'Extrême-Onction; on eût pu mettre encore l'*Exequiarum ordo*, et l'*Ordo sepeliendi parvulos*. Nous recommandons cet appendice, avec la même étendue, pour les éditions subséquentes, même d'un format plus petit : ainsi on dispensera souvent les prêtres d'emporter le rituel avec leur diurnal. Et pourquoi ne pas mettre aussi ces quelques pages à la suite des éditions portatives du bréviaire?

Toutes les éditions de M. Dessain contiennent les offices nouveaux, y compris ceux de la Passion de Notre-Seigneur, qui se récitent aujourd'hui presque partout pendant le Carême. L'office de l'Immaculée Conception, promulgué par le décret du 25 septembre 1863, a été imprimé dans le format de toutes les éditions antérieures et ajouté à la fin du volume respectif. En outre, il en a été fait une édition à part, où tous les psaumes se trouvent *in extenso*, y compris ceux des petites heures et des complies : ce petit volume, très-bien imprimé en rouge et noir, peut donc servir seul et sans le bréviaire. Un appendice de quatre pages renferme toutes les commémoraisons qui peuvent se rencontrer pendant l'octave. *Les Officia de Passione Domini* ont été imprimés dans le même format et de la même manière, mais avec moins de luxe typographique : pour les psaumes de matines, il y a quelques renvois d'un office à l'autre. Cette édition est plus commode pour la récitation que le bréviaire, où il faut chercher successivement tous les psaumes. Les deux brochures, étant du même format, peuvent se relier ensemble.

Il nous reste à dire quelques mots sur des publications d'un usage moins général. Le *Canon Missæ ad usum Episcoporum*, bien imprimé sur papier de fil, est spécialement destiné par son format (petit in-4) aux chapelles domestiques et aux oratoires des missions. Le Pontifical in-8° est un des plus beaux livres liturgiques que l'on puisse voir : il est par-

faitement imprimé en rouge et noir, avec plain-chant noté ; il est orné en outre d'une grande quantité de gravures sur bois qui représentent chaque cérémonie. Les trois parties peuvent se relier en un volume. Beaucoup de prêtres voudront se procurer ce livre, que son usage dans des cérémonies qui nous intéressent tous et auxquelles nous prenons part, rend à peu près indispensable. E. HAUTCŒUR.

CHRONIQUE.

1. LIVRES MIS A L'INDEX par décret du 25 avril 1864 :

Histoire élémentaire et critique de Jésus, par A. Peyrat. Paris, 1864.

Du Pape, par Philothée. Paris, 1863.

Manual de Derecho publico ecclesiastico para el uso de la Juventud americana, por Francisco de Paula G. Vigil. Lima, 1863.

Dialogos sobra la existentia de Dios y de la vida futura, por Fr. Vigil, a la Juventud americana. Lima, 1863.

1. *Défense de la liturgie de Lyon*. 2. *A propos d'un pamphlet contre MM. les curés de Lyon ; quelques mots* publiés par plusieurs membres des conseils de fabrique de Lyon, 1863. 3. *Lettre de Sophronius*. Question liturgique. Paris, 1864.

Catéchisme raisonné sur la liturgie, unité et variété, Dieu est un en trois personnes distinctes, etc. Paris et Lyon, 1860. *Et similia.*

Archives de la S. Congrégation des Indulgences; *le Moniteur annuel et quotidien des Indulgences* pour l'année 1862 ; *le Mois libérateur des âmes du Purgatoire ; aliaque id genus auctoris ejusdem*, l'abbé Cloquet. — *Auctor laudabiliter se subjecit.* (Decr. S. C. Indulg. 29 Februar. 1864.)

Revue spirite, journal d'études psychologiques, publié sous la direction de M. Allan Kardec. Paris, 1858. (*Decr. S. Officii Feria IV, die* 20 *aprilis.*)

Le Spiritisme à sa plus simple expression, par Allan Kardec. Paris, 1862. (*Id.*)

Le Livre des esprits, contenant les principes de la doctrine spirite, par Allan Kardec. Paris, 1863. (*Id.*)

Le Livre des Médiums, ou Guide des médiums et des évocateurs, par Allan Kardec. Paris, 1863. (*Id.*)

Revue spiritualiste, rédigée par une société de spiritualistes et publiée par Z. I. Piérart. Paris, 1861. (*Id.*)

Emmanuel de Swedenborg ; sa vie, ses écrits et sa doctrine, par

M. Matter. In-8°, 436 pages. Paris, 1863, *et libros similia tractantes ex regula IX Indicis.* (*Id.*)

2. Est-ce par mégarde que le décret ci-dessus a été mutilé dans un certain recueil où l'on a cru devoir en retrancher les ouvrages sur les indulgences? Omettre ce décret quand on a l'habitude de les publier tous, c'eût été bien leste : le falsifier, est autrement grave. Nous voulons croire encore à une méprise, ou peut-être à une *surprise*. Hâtons-nous de dire qu'il ne s'agit point d'une publication dirigée par M. l'abbé Cloquet.

3. Mgr l'Évêque de Séez, par mandement en date du 20 avril, a rendu la liturgie romaine obligatoire dans tout son diocèse à partir du 15 mai. Il constate qu'un grand nombre d'églises la suivaient déjà, et *il félicite ses prêtres de leur empressement à accomplir la loi avant sa promulgation*. Mgr l'Évêque de Belley vient, par une circulaire datée du 5 mai, de prendre les mesures nécessaires pour arriver au même but. Le Prélat a demandé au Saint-Siége, sans l'obtenir, la faculté de conserver les usages de Lyon en matière de cérémonies. « Votre Évêque, dit-il à ce propos, vous donnera le premier l'exemple d'une obéissance prompte, affectueuse, toute filiale. Notre vénérable chapitre est déjà informé, et sa soumission respectueuse a été pour nous une consolation. »

4. La Faculté de théologie de l'Université d'Innsbruck, rétablie depuis quelques années, continue à être dans une situation de plus en plus florissante. D'après le catalogue imprimé que nous avons sous les yeux, le nombre des étudiants s'élève à 161, dont 49 réguliers et 112 séculiers. Quatre d'entre eux sont français : 68 demeurent dans le séminaire de Saint-Nicolas, dirigé par les PP. Jésuites. Nous croyons qu'on ne lira pas sans intérêt le programme des cours pour le second semestre de 1863-1864. Le voici textuellement :

Theologia dogmatica (de gratia sanctificante et merito) quinquies per hebdomadem feriis II, III, IV, VI, et sabb. ab hora 9-10 a Domino Prof. p. o. *P. Joanne Wellscheller S. J.*

Theologia dogmatica (de Christo Redemptore et de Cultu Sanctorum) quinquies per hebdomadem feriis II, IV, VI, et sabb. ab hora 3-4 et feria V, ab hora 9-10 a Domino Prof. p. o. *P. Hugone Hurter S. J.*

Theologia moralis et pastoralis (de jure et justitia et de contractibus) quinquies per hebdomadem feriis II, IV, V, VI, et sabb. ab hora 10-11 a Domino Prof. p. o. *P. Edmundo Jung S. J.*

Exegesis in psalmos messianos quater per hebdomadem feriis II, IV, VI, et sabb. ab hora 4-5 a Domino Prof. p. o. *P. Antonio Tuzer S. J.*

Lingua Hebræa bis per hebdomadem feriis II et V, ab hora 8-9 ab eodem.

Archæologia biblica ter per hebdomadem feriis II, IV et VI, ab hora 8-9 a Domino Prof. p. o. *P. Joanne Wenig S. J.*

Fundamenta linguæ chaldaicæ bis per hebdomadem feriis II et IV, ab hora 2-3 ab eodem.

Analysis Syriaca feria VI, ab hora 2-3 ab eodem.

Jus canonicum (de jure ecclesiastico privato. De Kalendario ecclesiastico) ter per hebdomadem feriis III, V, et sabb. ab hora 8-9 a Domino Prof. p. o. *P. Nicolao Nilles S. J.*

Historia ecclesiastica (de VIII-XI sæculis) ter per hebdomadem feriis II, IV et VI, ab hora 4-5 a Domino Prof. p. o. *P. Andreas Kobler S. J.*

Eloquentia sacra, ter per hebdomadem, feriis II, IV et VI, ab hora 8-9 a Domino Prof p. o. *P. Joseph Jungmann S. J.*

Propædeutica philosophico-theologica novies per hebdomadem singulis feriis et sabbato ab hora 9-10 et feriis II, VI, et sabb. ab hora 3-4 a Domino Prof. extraord. *P. Andrea Steinhuber S. J.*

Vi Decreti Ministerii pro Cultu et Instructione publica d. d. Viennæ 6 nov. 1857, Nro. 19265-293 ad Senatum academicum C. R. Universitatis Œnipontanæ, disciplinæ theologicæ tradendæ intra quatuor annos pertractantur ordine sequenti :

Anno primo : Theologia fundamentalis, Theologia dogmatica, Introductio biblica in V. T., Archæologia biblica, Historia ecclesiastica et lingua hebræa.

Anno secundo : Theologia dogmatica, Introductio biblica in N. T., Hermeneutica biblica, Jus canonicum, Historia ecclesiastica.

Anno tertio : Theologia dogmatica, Theologia moralis et pastoralis, Exegesis biblica, Jus canonicum.

Anno quarto : Theologia dogmatica, Theologia moralis et pastoralis, Exegesis biblica, Catechetica.

Præter has disciplinas obligatorias etiam linguæ arabica, syriaca et chaldaica, nec non Propædeutica philosophico-theologica (vi Decreti Ministerii pro Cultu et Instructione publica d. d. Viennæ 17 nov. 1860, Nro. 17007-540) traduntur.

5. *Mater admirabilis*, tel est le titre donné par la piété des fidèles à une suave composition peinte à fresque, en 1844, dans un corridor du monastère de la Trinité-du-Mont, à Rome. Elle représente la sainte Vierge vers l'âge de 15 ans, ayant près d'elle son fuseau, son panier à ouvrage et son livre, avec un lis qui fleurit à ses côtés. Un miracle opéré en 1846 dans la personne de M. l'abbé Blampin, appela sur l'humble fresque l'attention des fidèles. Le Souverain-Pontife lui-même alla y prier : bientôt on s'y porta en foule; le corridor de la Trinité-du-Mont devint un des sanctuaires les plus vénérés de la Ville

éternelle. Beaucoup de nos soldats y ont trouvé la grâce de la conversion, nombre de personnes y ont obtenu des faveurs insignes, et celui qui écrit ces lignes ne peut se rappeler sans une vive émotion cette douce *Madonna del Giglio* devant laquelle il a eu le bonheur de s'agenouiller tant de fois. Depuis, cette dévotion s'est répandue au dehors : Pie IX a étendu à toutes les maisons du Sacré-Cœur les indulgences attachées au sanctuaire de Rome ; un grand nombre d'églises et un diocèse d'Amérique ont obtenu le même privilége. La S. C. des Indulgences a déclaré en 1862 qu'elle agréerait toutes les requêtes du même genre. Nous avons sous les yeux un beau volume qui renferme en quelque sorte les archives de *Mater admirabilis*, et une série de lectures appropriées à cette dévotion : nous le recommandons instamment à l'attention de tous les fidèles serviteurs de Marie. (*Mater admirabilis* ou *les Quinze premières Années de Marie immaculée*, par l'abbé A. Morvin. *Paris*, Douniol. In-12 de XXXI-447 pp. et une photographie de *Mater admirabilis*. 3 fr.).

6. A ceux qui voudraient quelque chose de plus court, un opuscule à bon marché que l'on puisse répandre, nous signalerons la *Notice sur la Mère admirable de Bouquet*. (Brochure de 18 pp. in-18, signée A. Gilly, directeur au grand séminaire de Nîmes. *Nîmes*, Roger et Laporte ; *Paris*, Douniol. 10 cent.) Cet opuscule, outre les renseignements généraux sur la dévotion à *Mater admirabilis*, contient l'exposé d'un pieux dessein. Il s'agit d'élever une statue de la Mère admirable sur une petite tour carrée, appelée le *Guidon*, qui couronne le sommet le plus élevé de la montagne de Bouquet (Gard), et qui domine toutes les contrées environnantes. La tour elle-même serait convertie en chapelle. « Nous ne doutons pas, ajoute l'auteur, qu'on ne vienne à notre aide pour la réalisation de ce projet. La jeunesse chrétienne de nos colléges et de nos pensionnats, les élèves du Sacré-Cœur surtout, qui ont depuis longtemps appris à la connaître, voudront contribuer par leurs aumônes à l'exaltation de la très-sainte Adolescente, dont la quenouille élevée au sommet du *Guidon* devra porter toute âme à l'amour du travail. On concourra par là à donner à notre montagne *la fleur des champs et le lys des vallées* et cette fleur portera des fruits abondants. » Les offrandes peuvent être adressées à M. le curé de Brouzet, par Alais (Gard).

7. La note du *Moniteur*, relative aux affaires de Lyon, et un autre incident survenu depuis, nous ont forcés de remplacer au dernier moment plusieurs articles déjà composés et qui formaient le tiers au moins du numéro. C'est la cause du retard survenu dans sa publication.

E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAÏQUE.

Premier article.

La question des origines est la grande préoccupation de notre époque. C'est vers ce genre d'études que se tournent les plus honorables comme les plus frivoles activités, et les résultats, toujours en rapport avec les causes qui les produisent, rendent un hommage d'autant plus irrécusable à la sience chrétienne, que les talents d'où ils viennent reçoivent du monde scientifique une meilleure consécration. Les livres de Moïse ont été passés au creuset de l'analyse la plus injuste, et jugés avec l'impartialité la moins suspecte. Ils sont sortis de ces épreuves, grâce à ce cachet d'originalité profonde qui marque les œuvres antiques, lors même qu'on n'a pas voulu les reconnaître comme l'œuvre de Dieu. On ne peut plus aujourd'hui poser sérieusement la question d'origine du Pentateuque. Il faut plus qu'une audace vulgaire, pour se permettre d'éditer en France, et surtout en Allemagne, des livres qui renferment à cet égard des objections vingt fois résolues. Aussi considérons-nous la question d'origine des livres de Moïse comme tranchée, et étudierons-nous en les rapportant à Moïse, avec toute la société juive et chrétienne, les institutions qui ont formé la constitution essentielle du peuple hébreu.

Cette étude a pour les chrétiens un intérêt incontestable. Dieu qui conduit ses œuvres avec douceur et avec force (Sap. VIII, 1) établit aussi entre elles une hiérarchie de suc-

cession, les préparant les unes par les autres. Et s'il en est ainsi des œuvres de Dieu en général, il ne saurait en être autrement de ces œuvres essentielles qui ont sur les hommes et sur les peuples la triple influence de la formation, de la conservation et du développement. C'est précisément là le but des législations. Elles se forment à l'heure où le peuple reconnaît son existence, à l'heure où il retrouve une existence brisée. Elles sont l'œuvre des hommes les plus éminents de la nation, qui voient dans les aptitudes des peuples et dans leur histoire primitive, la marche générale de leurs développements successifs, les tendances nationales, les conditions climatériques, les situations cosmographiques du pays qu'ils habitent, et qui établissent sur ces bases essentielles le mode qui leur paraît le plus sûr de marcher vers le bien, le beau et le vrai. Les peuples reconnaissants ont toujours entouré leurs législateurs des hommages qu'ils méritaient; et s'il a été commis des infractions regrettables à cette règle générale, la postérité s'est chargée de rendre justice à la mémoire du génie méconnu. Toutefois, une législation n'est pas pour le peuple qui la reçoit, une occasion d'assouvir ses désirs immodérés d'affranchissement, d'émancipation et de liberté. Son but est précisément de régler ces désirs, et de combattre les déplorables excès où ils conduiraient nécessairement les individus et les peuples. La liberté individuelle semble perdre, il est vrai, beaucoup à la loi de la conscience qui repose sur la possibilité du mal; mais cette possibilité même nécessite l'existence d'une loi intime qui en éloigne, et ce que la liberté perd d'un côté, dans une hypothèse où elle ne peut plus s'exercer, elle le gagne d'un autre, pour les circonstances présentes. Il en est des peuples comme des individus. L'hypothèse de l'existence des violateurs du droit public ou privé n'est malheureusement pas une chimère, et dès lors qu'elle a sa raison d'être, la législation avec ses sanctions et ses peines est

un préservatif plus encore qu'un frein inopportun. C'est ce que saint Paul a exprimé d'un mot : *Lex justo non est posita sed injustis* (1). Un système de lois peut être bon en lui-même, sans que toutes les lois auxquelles il donne leur origine soient nécessaires au bien public, et, même dans le cas où ces lois sont nécessaires, leur nécessité prouve simplement l'affaiblissement dans les peuples des liens sociaux, l'abaissement de la morale et des caractères ; c'est un présage certain de la ruine des empires, ainsi qu'on l'a dit. Cependant, il est incontestable que le but d'une législation étant la formation, la préservation et le développement des peuples et des individus, c'est une condition essentielle pour l'existence des peuples que d'avoir un système de lois et d'institutions déterminées, puisque les individus eux-mêmes ne doivent passer de la vie isolée à la vie sociale, qu'à l'aide d'une règle fixe et formée d'après leurs aptitudes et leurs besoins.

Je viens de définir ce que doit être une législation ; je dois ajouter quelque chose au développement de cette pensée. Considérer les peuples ou les relations sociales des hommes entre eux, c'est ce que l'on pourrait appeler l'idée la plus superficielle de l'existence des peuples et des individus. Si l'on veut entrer plus avant dans la notion de la vie humaine, on découvrira maints points importants qu'une législation doit aussi régler, et dont l'ordre ne contribuera pas peu à l'ordre général de la société. L'homme est en rapports encore plus fréquents avec lui-même, avec le monde extérieur et avec Dieu, qu'avec ses semblables, et ces derniers rapports ne sont pas peu influencés par les premiers. A toute heure son intelligence, son cœur et ses sens, réclament une discipline capable de régler leur exercice et leur commun accord. Les objets extérieurs viennent à chaque instant

(1) I *Tim.* I, 9.

s'offrir à ses sens, avec qui ils ont des relations si intimes, que rien n'est plus naturel que les modifications qu'ils imposent à son âme. Et Dieu, l'auteur de l'homme et du monde, Dieu qui est la cause la plus parfaite dont l'homme est l'effet le plus parfait (1), Dieu a aussi ses droits sur cette vie humaine qu'il a formée, qu'il soutient et qu'il conserve; les rapports de l'homme avec Dieu doivent donc trouver aussi leur place dans un système de lois destiné à aider les développements humains. Il y a plus. Comme l'homme correspond surtout par ses sens avec le monde extérieur, ainsi il correspond surtout par son âme avec Dieu, et il correspond à la fois par son âme et par ses sens avec ses semblables. D'où il suit qu'un système de lois, pour être parfait, doit donner le premier rang aux institutions qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu, avec lui-même et avec le monde extérieur, et trouver dans les lois qui règlent les rapports des hommes entre eux son couronnement naturel. Les institutions religieuses formeront la première catégorie, les institutions sociales et politiques formeront la seconde.

Or telle est précisément l'originalité de la législation mosaïque, que les lois sociales et politiques sont à la base de la constitution du peuple hébreu, dont le sommet est occupé par les lois religieuses, et qu'à part le caractère de perfection qui lui vient de son étendue, la législation mosaïque porte encore fortement accusé un caractère de perfection dans l'ensemble. La suite montrera la vérité de cette affirmation. Contentons-nous pour le moment de remarquer l'avantage qui résulte pour un système de prendre tout l'homme, tel qu'il est, pour le porter tout entier au développement dont il est susceptible.

Observons encore qu'une législation doit conduire les développements humains selon les lois essentielles de ces

(1) De Bonald, *Législation primitive passim* et notamment, liv. I, ch. 5.

développements mêmes. Elle doit garder, en tant que système, un ordre analogue à celui du système auquel elle est appliquée. Or, pour nous servir d'une comparaison souvent employée, les lois d'unité qui règlent les développements des nations, sont les mêmes qui règlent les développements des individus. Il faut donc qu'il règne dans le système des lois d'un peuple une unité harmonisée d'après l'unité qui existe dans les conditions antérieures à tout système national. Ces conditions éternelles sont celles par lesquelles la loi intime répond à la loi de la personnalité divine, à l'image et à la ressemblance de qui l'homme a été créé, qui rattachent par conséquent l'homme à son Auteur, avant de lui permettre de surpendre en lui-même un ordre de relations quelconque, avant surtout de le rattacher à ses frères et au monde extérieur. Les lois destinées à former une nation devront donc garder entre elles la subordination qui existe dans les éléments constitutifs d'une nation. Les lois religieuses tendent à former des institutions théocratiques (nous expliquerons tout-à-l'heure ce mot) : elles seront au sommet de la constitution sociale et politique, et celle-ci recevra de la constitution religieuse sa forme et son impulsion. Tout système en qui l'on ne retrouvera pas cette coordination et cette subordination, sera un système défectueux et incomplet. Les hommes s'unissent à Dieu avant de s'unir entre eux, disait un ancien, et le principe d'où vient cette nécessité est peut-être la cause de tous les cultes anthropomorphiques de l'antiquité. De cette idée que l'homme est une image de Dieu, l'image la plus parfaite, il n'y a qu'un pas à celle-ci : La perfection de la nature humaine, lorsqu'elle existe, mérite les honneurs de la divinité. Aussi le polythéisme le plus logique renonçait-il aux personnifications basses de la divinité, qu'il avait prises en Égypte et dans l'Inde, pour se créer des personnifications humaines, telles qu'on les vit chez les Grecs et à Rome.

On peut se demander maintenant si l'appellation de gouvernement théocratique convient à une législation dont toutes les parties s'enchaînent les unes aux autres, en partant du sommet occupé par les lois religieuses. Le gouvernement théocratique est le gouvernement de Dieu. C'est un système dans lequel Dieu est au centre, l'homme au centre aussi, mais secondairement, et qui s'épanouit ensuite selon la loi de ces deux centres coordonnés; ce sera, si l'on veut, une ellipse, dont Dieu et l'homme occuperont les deux foyers. Ainsi conçu, le système dont nous parlons sera un gouvernement théocratique, objectivement et en soi. Il sera encore un gouvernement théocratique subjectivement, et dans la pensée de celui qui l'a établi. Or, si l'on croit pouvoir opposer entre eux la théocratie et l'humanitarisme, ou ce système qui consiste à prendre l'homme et la société humaine pour point de départ essentiel, laissant aux rapports avec Dieu un rang secondaire, ou les isolant même et les séparant tout-à-fait, et si l'on croit pouvoir donner au second système une préférence sur le premier, on commettra une erreur d'autant plus grossière, qu'elle heurte de front la nature essentielle des choses, l'ordre du monde et les idées de l'humanité, manifestées toutes les fois qu'elle s'est donné des lois, ou que des hommes éminents les lui ont imposées. C'est oublier qu'à « celui qui règne dans les cieux appartient la gloire, la majesté et l'*indépendance*, » et que l'homme, la société, sont des êtres essentiellement *dépendants* et dirigés.

Nous avons exposé, ou au moins énoncé ces principes, afin d'être naturellement conduit à nous demander quel sera l'ordre à suivre dans l'exposition des institutions mosaïques. Ces institutions, on le reconnaît, et Bossuet l'a victorieusement démontré, sont la base de tous les développements du peuple qui les a reçues. Ce peuple a toute une littérature qui rend témoignage à ces institutions et qui les explique.

Or, la littérature d'Israël établit constamment les relations de ce peuple avec une divinité personnelle et vivante. Son histoire n'est que sa marche vers le but que cette divinité lui a tracé. C'est par cette direction qu'on rend raison de tout, qu'on explique tout. Elle conduit Israël au salut espéré et à l'établissement du royaume de Dieu dont il a reçu les promesses. Et ces promesses mêmes, et cette espérance du salut sont les traits lumineux de son histoire et forment son caractère distinctif. Il est remarquable que les civilisations polythéistes n'ont pas de but, qu'elles ne tendent à rien, que rien ne les maintient et ne les forme, si ce n'est un intérêt individuel et souvent abject. Le peuple de Dieu au contraire sait d'où il vient et où il va. Il le sait et il le croit : sa direction est le critérium à l'aide duquel il juge ses diverses modifications, les perturbations successives qu'il subit. Si l'on veut donc penser comme lui, ne pas méconnaître le caractère qu'il se reconnaît à lui-même, il faudra grouper toutes les manifestations de sa vie domestique, sociale et politique, autour des manifestations de sa vie religieuse. Et comme ces dernières manifestations de la vie religieuse sont elles-mêmes réglées par des institutions fixes, il faudra grouper autour de ces institutions les institutions secondaires qui règlent les autres manifestations de sa vie.

Pour avoir méconnu cette règle essentielle, Josèphe et Philon, bien qu'à un moindre degré, et la plupart des rationalistes allemands de notre époque, se sont perdus dans une foule d'appréciations subjectives, dont le moindre défaut est de ne tenir aucun compte de la dignité spéciale d'Israël au milieu des peuples. On a confondu ainsi dans un pêle-mêle honteux, la révélation divine et le naturalisme païen ; on a privé les institutions mosaïques de leur originalité et de leur vérité. On les a prises pour le résultat de l'esprit des temps auxquels elles se sont produites : on a cherché à les faire entrer dans les catégories d'un froid naturalisme

et d'un panthéisme aride, alors qu'elles portaient gravée en caractères ineffaçables, la marque de Celui qui les avait dictées (1). De Wette va jusqu'à faire de l'étude des institutions religieuses de Moïse, une section des règles de vie politique données par le législateur hébreu ; et M. Salvador écrit de nos jours : « L'histoire du culte proprement dit ne sera retracée que dans le dixième livre, par la raison que mon but essentiel étant de montrer de quelle manière ce culte servait de sauvegarde aux principes et aux lois, il importait que ceux-ci fussent préalablement exposés. » Et ailleurs, lorsqu'il en vient à parler du culte : « Quelle raison m'a fait renvoyer le culte extérieur à la fin de ma première partie (politique) ? J'ai dit que les statuts du culte de Moïse poursuivaient surtout un intérêt de conservation. Avant d'y arriver il fallait chercher et exposer ce qui méritait d'être conservé ; il fallait simplifier cette partie de la législation, en transportant à leur véritable place une foule de règlements qu'on a coutume de confondre (2). » Personne n'a jamais confondu, avant l'école à laquelle se rattache M. Salvador, les règlements du culte, avec les règlements de la vie domestique, de la vie sociale et de la vie politique ; on les a toujours parfaitement distingués à l'exemple du législateur ; mais on a gardé l'ordre qu'il a lui-même proposé, l'ordre logique et raisonnable, le seul qui mérite vraiment ces qualifications, celui auquel se plie l'esprit du savant lorsqu'il veut étudier les choses telles qu'elles doivent être

(1) Bien qu'ils aient cru à l'intervention surnaturelle de Dieu dans la conduite du peuple d'Israël, Spencer, Le Clerc, J. D. Michaelis, Jahn et J.-L. Schaalschütz, ont trop sacrifié au subjectivisme en exposant les institutions mosaïques. On ne trouve que les principes de la critique rationaliste dans les études de J.-G. Eichhorn, G. Lor. Bauer, M. L. de Wette, G. B. Winer, H. Ewald, et autres. Enfin le panthéisme est le seul point de vue des travaux de Bruno Bauer et de Wilhelm Vatke.

(2) Salvador, *Histoire des institutions de Moïse*, tom. I, pp. 66, 67, et tom. II, liv. X, p. 272.

et telles qu'elles sont, en dehors de tout parti pris et de tout intérêt polémique.

On pourrait dire peut-être que les règlements du culte mosaïque ne forment que la partie secondaire de ses institutions religieuses. — Il y a une part de vérité et une part d'erreur dans cette affirmation. Oui, le culte mosaïque n'est que l'efflorescence des doctrines théologiques de Moïse. Oui, ces doctrines sont elles-mêmes la partie principale des institutions religieuses. Mais le rapport du culte à la croyance est tel que vous ne pouvez concevoir l'un sans l'autre abstractivement, et que, dans le fait, vous les trouvez toujours suivant la même loi de développement ou gardant la même fixité. Pourquoi, par exemple, la fête du Char (Tirunnal) est-elle si horriblement mêlée d'atrocités, de mutilations et de sacrifices volontaires dans le Bengale? C'est que la religion enseigne que l'offrande du sang est agréable à l'idole de Jagrenat. De là, ces scènes dégoûtantes d'hommes et de femmes qui se précipitent sous les roues du char qui porte l'idole, se font fracasser les bras et les jambes, offrent même (les plus saints) le sacrifice de leur vie, afin d'obtenir un sourire de leur hideuse divinité. Pourquoi encore la veuve de l'Indien dont on brûle le corps s'avance-t-elle près du bûcher, et est-elle ensuite vigoureusement liée au corps de son mari, afin d'être consumée avec lui par les flammes? Aucune loi n'oblige les *sati* ou veuves à se brûler ; mais la même coutume qui faisait jeter sur le bûcher des guerriers leurs armes, leurs chevaux et tout ce que le défunt avait de plus cher, unie au dogme de la métempsycose et à celui de la nécessité du sacrifice pour l'expiation, ont favorisé peu à peu les développements et la consécration de ces déplorables excès (1). Nous pourrions multiplier les exemples à l'infini, en les prenant de

(1) Cantu, *Hist. universelle*, 1re éd. fr., t. I, p. 276, 294, *Indiens*.

diverses civilisations Mais il convient de nous placer surtout au point de vue du culte mosaïque, et de montrer que les institutions cérémonielles de Moïse formaient une partie essentielle de ses institutions dogmatiques.

Un juif philosophe du moyen âge, Maimonides, nous donne comme le but essentiel et unique de la législation de Moïse, l'extirpation de l'idolâtrie (1). Ce fait nous permet de concevoir un moindre étonnement lorsque nous voyons les juifs philosophes modernes se rallier à cette étrange affirmation. Jean Spencer, au moins dans la première édition de son livre sur les lois des Hébreux et sur leurs raisons d'être, signale deux causes des formes adoptées par le culte mosaïque. La loi était d'après lui le moyen ordinaire dont Dieu se servait pour abolir l'idolâtrie, et maintenir les Israélites dans sa foi et dans son culte. Le second but qu'elle se proposait, était de représenter comme sous une image et sous un symbole, dans ses rites, l'économie évangélique qu'elle préparait, et de préserver la morale d'altérations trop faciles (2 . Dans la seconde et dans la troisième édition, il paraît que Spencer n'a donné qu'une place à peu près insignifiante à ce second but typique et symbolique de la loi. Il a même fait disparaître les mots suivants, qui exprimaient dans la première toute sa pensée : *Nam in Judæorum ritibus et cæremoniis tot mysteria statum evange-*

(1) *More nevochim, doctor perplexorum*, ed. J. Buxt., lib. III, ch. XLV-XLIX. *Totius legis scopus et cardo consistit in hoc, ut idololatria e medio tollatur, nomen ejus deleatur.* Son commentateur, Rabbi Schem Tob, abaisse encore d'un degré l'idée du culte mosaïque ; et il en fait une copie calquée sur la manière dont on honore les rois de la terre. (Bæhr, *Symb.* I, s. 9, n. 1).

(2) Spencer, *de Legibus hebræorum ritualibus earumque rationibus* l. IV. « Ratio primaria in hoc comsistit quod lex fuerit medium ordinarium, quo Deus ad idololatriam abolendam, et Israelitas in ipsius fide cultuque retinendos uteretur; et ratio secundaria, ut legis istius ritus et instituta rerum altiorum συγγραφίαν quamdam exhiberent, et rebus quibusdam evangelicis et officiis moralibus, tanquam in typo vel imagine repræsentandis, inservirent (p. 19). »

licum spectantia latuerunt, ut gens illa non minus regnum propheticum quam sacerdotale videretur. En revanche, la première raison reçoit tous les développements qu'il lui avait consacrés d'abord, et il nous explique comment Dieu, qui voulait être le roi politique, militaire et céleste de son peuple, lui permettait un culte dont les pratiques pouvaient ne pas toujours convenir à la majesté divine, mais dont le but était d'aider la faiblesse d'une nation grossière fortement inclinée vers les observances sensibles (1).

Pour nous, il nous est impossible de ne voir dans les formes sensibles du culte mosaïque qu'une préservation contre l'affaiblissement de la pureté de la foi en Israël ; nous ne croyons pas non plus que le seul but des observances religieuses des Juifs fût de les préserver de l'idolâtrie.

Nous disions tout-à-l'heure qu'une législation, pour être parfaite, doit prendre l'homme tout entier et tel qu'il est dans la réalité de son existence, afin de le conduire à sa fin par des moyens convenables. Nous disons maintenant qu'un culte ne peut être parfait, s'il ne permet à l'homme tout entier de reconnaître, par des actes où il concourt tel qu'il est, le souverain domaine de Dieu. Or, pour être spirituel, l'homme n'en est pas moins doué d'organes corporels, dont le rôle n'est possible dans une forme de culte quelconque, que lorsque cette forme de culte se compose d'observances sensibles. Le langage a probablement été le premier acte humain où Dieu ait pu trouver sa glorification. Mais le langage, pour être un fait intellectuel, n'en est pas moins un fait organique. Les actes sont une manière de

(1) Telle fut l'économie des prescriptions cérémonielles de Moïse, dit Joh. Spencer, « ut ritus et instituta Dei cultum spectantia, semper aliquid regum mortalium sorte sublimius et augustius olerent, et eodem tempore Jehovæ tribuerent infirmitatem regis et majestatem Dei ; nempe ut hac ratione sensus et affectus majestati cœlesti consentanei incuterentur et legis institutis non minus Dei honori quam plebis imbecillitati consultum esset (p. 231). »

parler, mais une manière moins parfaite que le langage organique. Un culte dont le but était d'élever l'homme à son Auteur devait comprendre, et le langage comme fait organico-intellectuel, et les actes comme faits matériels, afin que tout l'homme fût pris et porté vers Dieu selon les lois de sa constitution. Ajoutons que le peuple à qui Moïse donnait un culte, savait que le monde visible n'est qu'une image du monde invisible. Dans son culte il devait donc tâcher de reproduire, autant qu'il se pouvait, sous des formes sensibles, le monde invisible de ses idées et de ses sentiments, pour l'offrir à Dieu en signe de soumission et de fidélité. La parole et les actes extérieurs concouraient encore à cet égard et offraient à l'homme un moyen convenable d'exprimer à Dieu ses sentiments et ses idées. Puis, pour reprendre en quelque façon l'idée de Spencer, le Dieu d'Israël n'était pas seulement l'Être tout-puissant qui habite les splendeurs des cieux, et qui n'a pour les hommes que quelques attentions distraites. Dieu était le Roi et le Bienfaiteur assidu de son peuple : il devait en être le Sauveur et le rétablir selon l'ordre primitif dans lequel l'homme, créé à l'image de Dieu, retrouverait cette ressemblance perdue par le péché. Le peuple devait se préparer au salut promis par l'union et la fidélité à servir le Seigneur. Israël tendait à ce but comme peuple, puisqu'il était *le peuple de la promesse*, et que Dieu devait l'établir *comme peuple* dans la terre promise. Il fallait donc qu'il eût comme peuple tout un ordre de rites, chargés de lui rappeler sa vocation, de l'entretenir dans l'amour et dans la crainte de Dieu, de lui tracer une vie religieuse et sociale tout à la fois, de lui remémorer les bienfaits antérieurs dont il avait été comblé, et de lui annoncer les bienfaits futurs par lesquels se réaliseraient les promesses. Or le culte d'un peuple, dont le but est ainsi déterminé, est nécessairement un culte sensible, surtout lorsque les idées de ce peuple sur le monde visible et sur le monde invisible

sont celles dont nous venons de faire mention. Enfin les formes sensibles avaient une double action symbolique qu'il est fort important de constater. En même temps qu'elles représentaient l'action de Dieu sur Israël, et la tendance ou l'action d'Israël vers Dieu, elles voilaient aussi sous des images la réhabilitation et le renouvellement, objet des espérances du peuple hébreu, et en retraçaient, quoique d'une manière imparfaite, les linéaments principaux. Prenons pour exemple le tabernacle. C'est Dieu présent à son peuple, c'est le lieu qu'il habite. Le peuple qui en approche, qui reconnaît en lui la tente du rassemblement, se rend présent à Dieu. Quelques hommes privilégiés et purifiés, les grands-prêtres, pénètrent une fois par an dans le saint des saints, la partie la plus intime du tabernacle, et lorsque la Rédemption est accomplie, Jésus-Christ, qui est la fin de la loi, y entre une fois pour toutes : *Introivit semel in sancta, æterna Redemptione inventa* (*Hebr.* IX, 12). Le tabernacle mosaïque est l'image du ciel où Jésus-Christ entre après sa mort, lorsque son sang a purifié le monde des iniquités dont il était couvert. Aussi les auteurs du Nouveau Testament ont-ils fait ressortir avec le plus grand soin le caractère typique et symbolique du culte de Moïse. Jésus-Christ s'appelle *la fin de la loi* (*Math.* V, 17). Saint Paul représente la loi comme l'initiation à Jésus-Christ, παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (*Gal.* III, 24), et il donne les cérémonies mosaïques comme une ombre de ce qui doit venir, σκιὰ τῶν μελλόντων (*Col.* II, 17). C'est surtout dans l'épître aux Hébreux (*Ch.* VII-X) qu'il fait ressortir ces relations, et c'était surtout là qu'il convenait d'en traiter, puisque cette lettre était adressée aux fils d'Abraham, les héritiers primitifs des promesses. Mais, encore un coup, comme tout cet ordre typique et symbolique touchait d'une manière diverse à la doctrine et à la foi, dont il était la représentation sensible, on est mal venu de le stigmatiser sous la dénomination *d'usages sans valeur*. Qu'on la ré-

serve pour les pratiques bizarres de la synagogue déicide ; on sera dans le vrai. Elle n'a ni unité nationale à conserver, ni salut à attendre, puisqu'on n'attend pas ce qui est déjà venu : ses pratiques sont donc vaines et ses observances frivoles.

La persuasion des Juifs à l'époque de Jésus-Christ et des apôtres était que les cérémonies du culte, à part les doctrines et les faits dont elles émanaient et dont elles représentaient en quelque manière la vérité, avaient une signification symbolique, en vertu de laquelle elles portaient l'espérance du peuple vers les biens futurs. C'est ce dont on ne peut douter, en voyant la manière d'agir et de parler de Jésus-Christ et des apôtres. Quel effet eussent-ils pu se promettre des explications symboliques de la loi qu'ils donnaient au peuple, si le peuple n'avait pas cru à l'existence de ce sens caché sous des figures sensibles? Pour nous donc qui nous proposons d'étudier les institutions de la loi, nous devrons rechercher scientifiquement le sens des symboles dont elles se composaient. Le peuple juif lui-même avait pénétré ce sens à la lumière de ses conducteurs et de ses guides autorisés. Quand il reçut la loi au milieu de circonstances si étranges qu'on devient ridicule en voulant les expliquer d'une manière naturelle, il comprit que les miracles étaient la justification même de la loi, et il s'unit à Dieu par un pacte solennel dans lequel son appoint devait être la sainteté et la justice, vers lesquelles il promettait de marcher; et l'appoint du Seigneur, la grâce et la miséricorde, par lesquelles il promettait de le soutenir: contrat évidemment inégal, tant à cause de l'inégalité des parties contractantes, que de l'inégalité des avantages qu'elles avaient à en attendre. La loi devait servir de moyen à la réalisation de ce contrat. La fidélité qu'on lui garderait devait consacrer la justice et la sainteté du peuple, et son développement surnaturel devait faire connaître et faire parvenir au peuple, tous les jours

avec plus d'abondance, la grâce et la miséricorde de Dieu.

Mais alors, pour le dire en passant, que signifie cette option prétendue du peuple en faveur de la loi, option de laquelle la loi tire sa consécration ? Quoi ! vous voulez assimiler la loi divine à une loi humaine ? Vous voulez faire entrer la loi divine dans une catégorie qui ne repose d'ailleurs que sur un concept idéal, dont la réalisation n'a jamais eu lieu, et vous vous en autorisez pour reprocher à Bossuet de n'avoir point assez compris Moïse, parce qu'il ne veut pas que l'autorité des lois en général et celle en particulier des lois mosaïques, dépende du consentement et de l'acquiescement des peuples (1) ?

C'est bien vous qui enfantez des contradictions ; c'est bien vous qui avez trop penché vers le système de l'Égypte, en voulant assimiler le Dieu de Moïse aux divinités des Égyptiens. D'ailleurs nous ne saurions nous méprendre à cet égard, et il suffit de lire le chapitre des préliminaires de M. Salvador, intitulé : *Éducation de Moïse et premiers éléments de sa vie*, pour demeurer convaincu qu'il ne tient aucun compte de l'action surnaturelle du Dieu personnel et vivant sur le législateur et sur le peuple, et qu'il ne croit pas plus qu'un de ses disciples de ces derniers temps, l'auteur de la *Vie de Jésus*, à la possibilité du miracle et de l'ordre surnaturel, dont le miracle proclame l'existence (2). Heureusement pour l'avenir de la science, elle ne reconnaît pas pour siennes d'aussi misérables théories. Cet esprit rétrograde pourrait gagner à se mettre à l'école des

(1) Salvador, tom. I. p. 3.

(2) L'analogie entre le chapitre de M. Salvador que nous venons de citer et le ch. 8 de M. Renan intitulé : *Éducation de Jésus*, est trop frappante pour qu'il nous soit possible de ne pas la signaler. Il y a cependant une différence essentielle entre la science et le style de ces deux auteurs. L'ouvrage de M. Salvador laisse bien loin derrière lui celui de M. Renan sous le rapport scientifique. En revanche, le style de M. Renan et sa manière se font beaucoup mieux agréer que la phrase lourde et presque talmudique de M. Salvador.

Juifs qui crucifièrent Jésus. Ceux-ci croyaient encore à Moïse et aux prophètes : ils ne les traitaient pas d'imposteurs habiles à tromper une nation grossière, qui avait vu dans les feux dont les caravanes ont coutume de se servir pour guider leur marche, une colonne lumineuse, signe de la protection du Seigneur. Encore moins étaient-ils tentés d'exalter l'homme qui avait tiré d'Égypte leurs frères infortunés, par des éloges trompeurs, lesquels semblent destinés à faire ressortir l'habileté du faussaire. Nous préférons en vérité qu'ils aient ignoré les ressources du criticisme, et que leur foi nous ait valu de conserver les traces irrévocables du pouvoir d'un grand homme que Dieu règle et conduit pour la gloire et la prospérité d'une nation.

Nous serions arrêtés à chaque pas si nous voulions suivre M. Salvador, à travers toutes les élucubrations d'un esprit ténébreux, se produisant dans un langage à peine supportable et que les couleurs d'une imagination poétique ne viennent jamais relever. Il fera mieux une autre fois de demander à d'autres que Voltaire, Jean-Jacques et Benjamin-Constant, l'intelligence des institutions mosaïques. Que s'il nous dit qu'il a marché sur les traces de Maimonides (il l'appelle l'aigle de la synagogue, par opposition à l'aigle de Meaux : c'est ce que son génie poétique lui a dicté de plus élevé !), nous lui répondrons que Maimonides lui-même garde à l'égard du caractère de Moïse quelques restes de respect, qu'il a, lui, complètement méconnus.

La loi divine proclamée par Moïse conduisait naturellement le peuple juif à Jésus-Christ. Ce qui l'en a éloigné, c'est l'éloignement de la sainteté et de la justice auxquelles l'appelait l'observation de la loi. D'ailleurs tout le peuple juif n'a point fermé les yeux à la lumière de l'Évangile. Les premiers disciples de Jésus ont été des Juifs, et la raison de l'éloignement dans lequel s'est tenu le grand nombre, Jean-Baptiste et Notre-Seigneur nous l'ont donnée, lorsqu'ils

ont appelé les Juifs un peuple endurci, une race de vipères, les fils du diable, des ignorants de la loi. «Vous lisez Moïse et les prophètes, leur disait Jésus, mais Moïse et les prophètes parlent de moi. » Et il le leur prouvait, et ils n'avaient rien à répondre. Les siècles se sont chargés de rendre raison à l'argument de Jésus, et si nous voyons aujourd'hui des Juifs effacer autant qu'ils le peuvent le caractère de Moïse et des prophètes, c'est qu'ils savent bien que le monde s'est converti à l'argument de Notre-Seigneur, et qu'il faut à tout prix briser la solennelle harmonie des deux Testaments, si l'on veut enlever au second la consécration divine qu'il reçoit du premier.

Ainsi la loi de Moïse était véritablement la voie qui conduisait à Jésus-Christ. Elle y conduisait par l'enseignement monothéiste qu'elle renfermait. Elle y conduisait aussi par l'ensemble des rites et des cérémonies : symboles clairs et déterminés à leur signification convenable par l'idée générale du royaume de Dieu que donnait l'Ancien Testament, et par la nature même des institutions dont il se composait. Prenons ici encore l'exemple du tabernacle, qui est l'institution la plus importante du culte mosaïque. Par le fait même de sa construction, le tabernacle devenait le symbole de l'alliance de Dieu avec son peuple : puis, par sa nature, par les honneurs qu'il recevait comme la tente de Jéhovah, par la description à la fois matérielle et symbolique qu'en donnaient les Livres saints, le tabernacle symbolisait la présence de Dieu au milieu de son peuple, et était par conséquent une figure de l'Emmanuel. Il résulte de là une règle à laquelle nous serons fidèles toutes les fois que nous aurons à étudier la signification symbolique d'une institution de Moïse : Connaître le nom de l'institution et l'institution elle-même ; observer qu'une même institution a toujours et dans tous les cas la même signification ; que cette signification, pour être unique, peut n'être pas tou-

jours simple, mais quelquefois complexe ; regarder comme accessoire tout ce qui, dans l'institution, ne répond pas directement à la signification symbolique une fois constatée; donner enfin la prépondérance aux explications symboliques d'une institution, quand elles sont proposées par les Livres saints (1).

Tels sont les préliminaires par lesquels il nous a paru convenable d'ouvrir notre étude sur la législation mosaïque. Trois questions ont été traitées. Nous nous sommes d'abord occupé de l'idée générale d'une législation et des caractères d'une législation parfaite. Nous avons ensuite montré comment, parmi les institutions mosaïques, le premier rang appartenait aux institutions religieuses. Enfin la question incidente du rapport du culte mosaïque aux institutions religieuses qui lui servent de fondement, a reçu les développements qui lui étaient indispensables. Nous croyons avoir prouvé que l'on n'est pas fondé en raison, lorsqu'on sépare les institutions religieuses essentielles des institutions religieuses accidentelles, dont le culte est l'expression. S'il est vrai que l'enseignement monothéiste est le but principal du mosaïsme, tel n'est pas son but unique. Le mosaïsme est une prophétie qui se déroule dans une doctrine et dans des actes sensibles. On est donc mal venu de méconnaître l'importance réelle et symbolique du culte et de ses diverses parties. C'est aller contre la persuasion de l'ancienne synagogue, contre le but du culte lui-même, et contre sa nature typique, résultant de l'idée générale de l'alliance de Dieu avec Israël, et du caractère même des institutions de Moïse.

A. Gilly.

(1) Ces règles sont exposées pas Bæhr (*Symb.* I. s. 48 ff.) et reproduites dans une note de Keil (*Bibl. Archæologie.* s. 61).

COMMENTARIUS

IN

PROŒMIUM BREVIARII ET MISSALIS

DE COMPUTO ECCLESIASTICO.

Cinquième et dernier article.

DE CYCLO SOLARI ET LITERIS DOMINICALIBUS.

CAPUT VI.

TEXTUS PROŒMII. *Tabella Literarum Dominicalium ab Idibus Octobris anni correctionis* 1582. (*detractis prius* 10 *diebus*) *usque ad annum* 1700. *inclusive.*

c	b	A g	f	e	d	c b	A	g	f	e d	c	b	A
g f	e	d	c	b A	g	f	A	d c	b	A	g	f e	d

Usus hujus tabellæ hic est. Anno correctionis 1582. post Idus octobris (detractis prius 10 diebus) tribuatur litera *c* primæ cellulæ et sequenti anno 1583. litera *b* secundæ, et anno 1584. dentur literæ *a g* tertiæ cellulæ, et sic deinceps aliis annis ordine aliæ cellulæ tribuantur, donec ad annum propositum perventum sit, redeundo ad principium tabellæ, quotiescumque eam percurreris. Nam cellula in quam annus propositus cadit, dummodo minor sit quam annus 1700., dabit Literam Dominicalem propositi anni : quæ si unica occurrerit annus erit communis : si vero duplex, Bissextilis ; et tunc superior litera Dominicam diem ostendet in Kalendario usque ad festum sancti Mathiæ Apostoli ; inferior autem ab hoc festo usque ad finem anni. Exempli gratia : Sit invenienda Litera Dominicalis anno 1587. Numera ab anno 1582., quem tribue primæ literæ *c*, usque ad annum 1587., tribuendo singulis cellulis singulos annos (computando geminas literas quascunque, superiorem et inferiorem, pro una cellula) cadetque annus 1587. in literam *d*, quæ sextum locum in tabella occupat. Est ergo toto eo anno Litera Dominicalis *d*, annusque com-

munis est, quum litera simplex occurrat. Rursus sit investiganda Litera Dominicalis anno 1616.; numera ab anno 1582., ut dictum est, usque ad annum 1616., redeundo ad principium tabellæ, postquam eam percurreris, perveniesque ad duas hasce literas *c b*, septimo loco positas. Est ergo annus ille Bissextilis, quum duplex litera occurrat, superiorque litera *c* Dominicam diem indicabit a principio anni illius usque ad festum sancti Mathiæ, inferior autem *b* in reliqua parte anni.

COMMENTARIUS.

LITERÆ DOMINICALES.

§ I.

78. Si anni dies numerum septenarium efficerent atque annus dividi in hebdomadas 52 ita posset, ut unus dies (in annis communibus) vel biduum (in bissextilibus) non superaret, dies Dominicus necessario eadem semper litera designaretur (sup. n. 47.); nunc vero superfluus ille dies literarum dierumque ordinem in sequentis anni capite perturbat. Ita fit, ut, si primus dies januarii, quem litera A notatum videmus, in diem Dominicum incidat, etiam ultimus anni dies, cui eadem hæc litera A affixa est, dies Dominicus sit, ac proinde sequenti anno, qui initium a feria II sumit, litera A non jam diem Dominicum, ut anno proxime elapso, sed vero feriam II. designet et littera *g* futura sit litera dominicalis per totum hunc annum secundum, litera *f* per tertium et sic porro, ita ut ordine retrogrado post septem annos dies Dominicus regrederetur ad primam literam A, nisi cyclus iste per annos bissextiles, singulis quadrienniis recurrentes, interrumperetur ac literarum ordo per insertum diem denuo perturbaretur.

Annus bissextus enim quum hebdomadas 52 biduum excurrat, binis literis ordinem feriarum, h. e. dierum hebdomadis promovet. Si enim a die Dominico incepit, finietur feria II., et primus dies anni sequentis cadet in feriam III., qui quum literam A semper affixam retineat, efficiet, ut li-

tera Dominicalis anni proxime elapsi jam migret in feriam III. et Dominicalis litera hoc altero anno sit *f*.

79. Ex eadem ratione anno bissexto duæ sunt literæ dominicales, prior quidem a Kalendis januarii ad diem 25. februarii, Divo Mathiæ sacrum, altera ab eodem festo ad anni finem; littera enim quæ ab initio anni usque ad festum S. Mathiæ in diem Dominicum incidebat, deinceps a 25. februarii in feriam II. cadit et dies Dominicus jam præcedenti litera notatur.

Propter hanc interruptionem igitur dies Dominicus non singulis septenniis redit ad literam A, sed potius requiruntur septem quadriennia seu *octo et viginti anni*, post quos dies Dominicus iterum incidit in primum diem januarii et dominicalis litera erit A, et hæc annorum 28 revolutio *cyclus solaris* vocatur.

80. Literas dominicales, quibus primi dies mensium notantur, hisce versiculis perdocemur :

Alta domat Dominus, gratisque beabit egenos.
Gratia Christicolæ feret aurea dona fideli.

Horum versuum duodecim verba duodecim mensibus ex ordine respondent, nempe *Alta* januario, *Domat* februario, *Dominus* martio, et sic de reliquis, et litera initialis primi vocabuli seu A est litera kalendarum januarii, *d* litera kalendarum februarii, et ita porro. Unde primo diei mensis januarii competit litera dominicalis A; primo diei februarii litera dominicalis *d*; primo diei martii item *d* : primo diei aprilis litera dominicalis *g*, et sic de aliis juxta ordinem suum. Cognito autem primo die alicujus mensis, quotus nimirum in hebdomade ille sit, patet, quænam litera dominicalis illi anno respondeat. Maius v. g. hoc anno 1864. a die dominico incipit, unde literam *b* tanquam literam dominicalem hujus anni videmus notatam in Kalendariis. Item primus dies mensis augusti, qui designatur litera *c*, hoc anno incidit in feriam II; secundus dies notatus litera *d*, in feriam III; tertius, not. lit. *e*, in feriam IV,

etc. ; hinc dies septimus, seu dies dominicus litera *b* notetur necesse est. Hac ratione ergo etiam sine tabella inveniri literæ dominicales possunt.

CYCLUS SOLARIS.

§ II.

81. *Cyclus solis*, quem annorum 28 systema esse diximus, non dicitur *solaris*, quod motum solis aliquem specialem designet, sed quod ejus ope literarum dominicalium ordinem cognoscamus ; dies dominicus enim, quem litera dominicalis notat, olim *dies Solis* appellabatur. Eum chronographi, qui literas ad designandos hebdomadis dies adhiberi solitas respiciunt, definire solent *literarum dominicalium revolutionem per quadriennia Juliana septem.*

82. Cyclum solarem communiter ab anno bissextili ordiuntur primoque anno literas *g f* assignant. Ita fit, ut toto cyclo solis literæ hoc ordine decurrant.

CYCLUS SOLARIS.

Anni.	Literæ.	Anni.	Literæ.
1.	g f	15.	c
2.	e	16.	b
3.	d	17.	A g
4.	c	18.	f
5.	b A	19.	e
6.	g	20.	d
7.	f	21.	c b
8.	e	22.	A
9.	d c	23.	g
10.	b	24.	f
11.	A	25.	e d
12.	g	26.	c
13.	f e	27.	b
14.	d	28.	A

Ad inveniendum quotus in annum quemcunque datum cycli solaris annus incidat, sciendum est, annum primum æræ communis incurrisse in decimum annum cycli solaris ac proinde primo anno Christi cyclum solis 10. respondere. Si ergo annis Christi addas 9, et collectam summam dividas per 28, invenies numerum cycli solaris, quo annus propositus notatur : scilicet, si quid residuum fuerit, id denotabit, quotus in eo cyclo solari sit annus iste ; si nihil fuerit superfluum, annus ille erit vicesimus octavus cycli ; quam regulam vel hoc distycho tradunt :

Junge annis Domini ter ternos, perque viginti
Octo seca summam : Cyclus solaris habetur.

Vel hoc alio in eamdem sententiam conscripto proponunt :

Annis adde novem Domini, partire per Octo
Viginti, cyclus sic tibi notus erit.

Exemplo sit hic annus 1863. Addo 9 et collectam summam 1872 divido per 28. Erunt in *quotiente* cycli integri 66 et residui erunt 24. Huic igitur anno cyclus solaris est 24, cui ante correctionem Kalendarii Juliani e regione semper respondebat in tabulis litera dominicalis *f*. Jamvero tradita regula inveniendi cyclum solis singulis annis respondentem usum suum etiamnum obtinet, quia per correctionem Kalendarii nihil immutatum est circa cyclum solarem, sed tantummodo circa literas dominicales cyclo in laterculis e regione respondentes. Id vero quomodo factum sit, accipe. Usque ad 4. octobris anni correctionis 1582., unicum erat Kalendarium, nempe Julianum, nam usus Kalendarii Gregoriani non incepit nisi sequenti die. Eo anno litera dominicalis erat *g* ac proinde 30 septembris dies dominicus. Quarta octobris incidebat in feriam v. ; sequens dies erat feria vi. in utroque Kalendario, quia dies hebdomadæ nunquam uerunt interrupti, sed non erat idem dies mensis : in Kal.

Juliano erat 5. octobris, in Gregoriano 15. ob 10 dies exemptos. Biduo post feriam VI. erat dies dominicus in utroque Kalendario, sed in Juliano incidit in 7. octob., juxta quem diem invenitur litera *g*, quæ proinde dominicalis remansit, ut erat; in Gregoriano autem incidit in 17., cui adscripta est litera *c*, quæ proinde dominicalis evasit in Kalend. reformato, prout ipse Gregorius. PP. XIII. statuit in cit. *Bulla Correctionis*, de qua diximus n. 60. Jam vero ista differentia 10 dierum seu literarum perpetuo constans non permansit. Quum enim Gregorius voluisset, ut anni 1700. 1800. et 1900., bissextiles non essent, iisdem duæ literæ dominicales non fuerunt imputatæ, ut centesimis annis antea (etiam anno 1600. non excepto) semper factum fuerat. Hinc annum 1700. notatum videmus litera *c*, non autem literis *c b*, et annum 1800, litera *e*, non autem literis *e d*.

Patet ergo, differentiam, quæ anno correctionis erat 10 dierum seu literarum, an. 1700. evasisse 11 dierum, a. 1800. jam factam esse 12: ab anno 1900. usque ad an. 2100. futuram 13, ab an. 2200. autem 14, et sic porro.

Ex his autem satisfieri facile potest quæsito, *quomodo* nimirum *ex litera dominicali Kalendarii Juliani erui possit litera dominicalis Kalendarii Gregoriani.*

Animadvertendum ergo ante omnia est, non esse utriusque Kalendarii eamdem literam dominicalem, *nisi per accidens*, h. e., *quando differentia inter dies mensis erit exacte divisibilis per* 7. Quamvis enim eædem literæ iisdem diebus mensium in utroque Kalendario sint adscriptæ, non tamen est eodem die naturali in utroque Kalendario idem dies mensis; unde fieri nequit, ut in utroque eadem litera dominicalis habeatur, nisi quando differentia inter dies mensis erit divisibilis per 7, quia post 7 quosque dies eadem litera recurrit.

Animadvertendum deinde est, septem illas literas, quæ

omnibus totius anni diebus ordine directo tribuuntur, ordine retrogrado fieri dominicales.

Quibus positis, literam dominicalem Kalendarii Gregoriani ex data litera dominicali Kalendarii Juliani erues hoc modo : v. g. an. 1863. Cyclus solaris est 24., cui litera *f* tanquam dominicalis respondet. Quum Kal. Julianum 12 diebus a correcto Gregoriano differat, a litera *f* exclusive computa 12 literas ordine directo, et incides in literam *d*, quæ reipsa est litera dominicalis anni 1863. in Kalendario Gregoriano. Ratione inversa literam dominicalem Kalendarii Juliani invenies ex data litera dominicali novi Kalendarii.

Unde ab anno 1700. usque ad 1800. exclusive addes 11 dies vel literas; ab an. 1800. usque ad 1900. excl. 12., et sic porro. Quando autem differentia erit 14, 21, 28 sive quivis alius numerus exacte per 7 divisibilis, litera dominicalis per accidens eadem erit in utroque Kalendario.

Tabellam literarum dominicalium ab Idibus Octobris anni correctionis 1582. usque ad annuum 1700. qui primus est ex centesimis, qui annumeratus non est bissextilibus, reperies in ipso proœmio breviarii, quod interpretamur.

83. Quum juxta correctionem Gregorii PP. XIII. annus 1800. bissexsilis non fuerit, sæculo XIX. ordinem literarum dominicalium in cyclo solari iterum turbari necesse est. Quamvis nimirum annus 1800. notetur cyclo solis 17., eidem tamen, quum bissextilis non sit, ex literis *e d*, quæ toto sæculo XVIII. cyclo solis 17. in tabellis responderunt, prior tantum litera *e* tribuitur; sequenti anno vero litera *d* (1). Unde sæculis XVIII. et XIX. literæ dominicales annis cycli solis hoc ordine respondent :

(1) Eadem de causa anno 1900., qui juxta Gregorianam correctionem Bissextilis non est, una tantum litera *g* tribuitur, anno 1901. autem *f* et anno 1904. demum *c b*.

CYCLUS SOLIS ET LITERÆ DOMINICALES.

SÆCULO XVIII.			SÆCULO XIX.		
Ann. Christi.	C. S.	L. D.	Ann. Christi.	C. S.	L. D.
1700.	1	c	1800.	17	e
1701. 1729. 1757. 1785.	2	b	1801. 1829. 1857. 1885.	18	d
1702. 1730. 1758. 1786.	3	A	1802. 1830. 1858. 1886.	19	c
1703. 1731. 1759. 1787.	4	g	1803. 1831. 1859. 1887.	20	b
1704. 1732. 1760. 1788.	5	f e	1804. 1832. 1860. 1888.	21	A g
1705. 1733. 1761. 1789.	6	d	1805. 1833. 1861. 1889.	22	f
1706. 1734. 1762. 1790.	7	c	1806. 1834. 1862. 1890.	23	e
1707. 1735. 1163. 1791.	8	b	1807. 1835. 1863. 1891.	24	d
1708. 1736. 1764. 1792.	9	A g	1808. 1836. 1864. 1892.	25	c b
1709. 1737. 1765. 1793.	10	f	1809. 1837. 1865. 1893.	26	A
1710. 1738. 1766. 1794.	11	e	1810. 1838. 1866. 1894.	27	g
1711. 1739. 1767. 1795.	12	d	1811. 1839. 1867. 1895.	28	f
1712. 1740. 1768. 1796.	13	c b	1812. 1840. 1868. 1896.	1	e d
1713. 1741. 1769. 1797.	14	A	1813. 1841. 1869. 1897.	2	c
1714. 1742. 1770. 1798.	15	g	1814. 1842. 1870. 1898.	3	b
1715. 1743. 1771. 1799.	16	f	1815. 1843. 1871. 1899.	4	A
1716. 1744. 1772.	17	e d	1816. 1844. 1872.	5	g f
1717. 1745. 1773.	18	c	1817. 1845. 1873.	6	e
1718. 1746. 1774.	19	b	1818. 1846. 1874.	7	d
1719. 1747. 1775.	20	A	1819. 1847. 1875.	8	c
1720. 1748. 1776.	21	g f	1820. 1848. 1876.	9	b A
1721. 1749. 1777.	22	e	1821. 1849. 1877.	10	g
1722. 1750. 1778.	23	d	1822. 1850. 1878.	11	f
1723. 1751. 1779.	24	c	1823. 1851. 1879.	12	e
1724. 1752. 1780.	25	b A	1824. 1852. 1880.	13	d c
1725. 1753. 1781.	26	g	1825. 1853. 1881.	14	b
1726. 1754. 1782.	27	f	1826. 1854. 1882.	15	A
1727. 1755. 1783.	28	e	1827. 1855. 1883.	16	g
1728. 1756. 1784.	1	d c	1828. 1856. 1884.	17	f e

DE INDICTIONE.

CAPUT VII.

TEXTUS PROŒMII. Indictio est revolutio 15. annorum ab 1. usque ad 15. qua revolutione peracta, iterum reditur ad unitatem, initiumque sumit quilibet annus hujus cycli a januario in Bullis Pontificiis. Et quoniam Indictionem frequens usus est in diplomatibus et scripturis publicis, facile annum Indictionis currentem quolibet anno proposito inveniemus ex sequenti tabella, cujus usus perpetuus est; initium tamen sumit ab anno correctionis 1582.

Tabella Indictionum ab anno correctionis 1582.

10. 11. 12. 13. 14. 15. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9.

Nam si anno 1582. tribuas primum numerum, qui est 10, et sequenti anno 1583 secundum numerum, qui est 11, et sic deinceps usque ad annum propositum, redeundo ad principium tabellæ, quotiescunque eam percurreris, cadet annus propositus in Indictionem, quæ quæritur.

COMMENTARIUS.

INDICTIO.

84. *Indictionis* nomine tributi genus venit, quod extra ordinem ac de novo solvendum imponitur agris seu possessionibus. Onus illud fructuum fuisse ostendit *Paullus* in *l. Quæro* 28. *ff. de Usu et usufructu* (XXXIII, 2.), in qua fundo, cujus ususfructus per legatum datus erat, *temporarias indictiones* indictas fuisse proponit.

Indictio etiam significat spatium 15 annorum in orbem circumactorum, h. e. quindecim annorum in se revolutorum iterationem, cujusmodi partitione tempora numerari computarique Constantinus instituisse dicitur.

85. De nominis ratione non parva est difficultas, etsi ab *indictionibus* seu functionibus tributariis manasse constans fere sit opinio. Sed cur 15 annorum spatio indictiones finiri placuerit, quove tempore id primum usurpari cœperit, quum

multæ multorum conjecturæ sint, nulla satis probabilis affertur, inquit *Petavius de Doctrina Temp. l.* XI. *c.* 40. Quod enim omnium, quæ ad hanc diem excogitata sunt probabile maxime judicatur, ex eo, quod Constantinus militaria stipendia ad 15 annos redegerit, quæ 16 antea taxata fuerant, inde totidem annos in periodum esse conjectos, id propterea minus est firmum, quod auctorem illum fuisse contrahendi stipendii militaris et ad 15 annos revocandi, neque veteribus ullis monumentis probatur, neque magnum ex unius anni deductione compendium ad milites rediturum fuisse videtur. Ita *Petav.*, *l. c.*

Indictionum computationem a mense septembri inchoatam constat ejusque rei locuples testis est *S. Ambrosius,* cujus *lib. de Noe et Arca c.* 17, verba sunt hæc : *Etsi a septembri mense annus videatur incipere, sicut indictionum præsentium usus ostendit.* Idem: *Indictio*, inquit *Epist.* 23. *classis* I., *mense septembri incipit.* (*Edit. Migne, tom.* 3. *p.* 1032.)

86. Triplicem indictionis usum observare est apud scriptores: alia enim a Kal. septembris proficiscitur eaque *Constantinopolitana* dicitur ; altera ab VIII. Kal. octobris, quæ *Constantiniana* et *Cæsarea ;* tertia denique, quæ *Pontificia* seu *Romana* a Kal. januarii consurgit. *Indictione Constantinopolitana* imperatores Constantinopolitani et historiæ Byzantinæ scriptores utebantur eamque etiamnum minores quædam civitates adhibent. Et hæc quidem indictio est, quæ memoratur in Actis Concilii œcumen. VIII. Constantinopolitani, quando, v. g., *prima* actio celebrata dicitur *Indictione tertia*, die 5. mensis octobris, feria IV (1). Quum enim aliunde notum sit, annum æræ vulgaris currentem fuisse 869., Indictio Romana erat 2. Ast Constantinopolitana, quæ a 1. septemb. incipiebat, revera tertia erat : inter utramque enim debebat esse differentia unitatis mense octobris.

(1) Apud *Hard. tom.* V. *pag.* 764.

Indictionis, quæ ab VIII. Kal. octobris proficiscitur, originem Constantino M. adscribunt chronographi : unde et *Constantiniana* dicitur, quam ab hoc die cœptam ideo volunt, quod tum imperare cœperit anno Christi 307. Atque hujus usum Gallis et Britannis familiarem fuisse constat. In Germania perinde eadem semper obtinuit indictio, unde et *Cæsaream* appellant.

Indictio *Romana* seu *Pontificia* quando cœperit, non omnino constat. Nam ex Epistolis S. Gregorii M., Joannis VIII. et S. Gregorii VII. (lib I. epp. 19., 20...) Pontificia diplomata ac epistolas indictionibus more Græcorum a Kal. septembribus inchoatis subnotari observare est, quod et alia acta vetera apud Baronium a. 1154. adstruunt; ex quibus colligunt chronographi, indictionum exordia varie pro scriptorum aut notariorum arbitrio tabulis initio esse adscripta.

87. Si per istam 15 annorum periodum retrogrediamur ad primum æræ christianæ annum, congruit ille cum *quarto anno Indictionis Pontificiæ.* Unde hanc habemus rationem indictionis inveniendæ : cuivis annorum Christi numero addantur 3, dividaturque summa per 15 ; si præter quotientem nihil est reliqui, annus indictionis est 15. ; si reliquus sit numerus, is annum indictionis indicabit. Sic anno 1864. addantur 3, erunt 1867 ; summa collecta dividatur per 15, prodibunt ultra quotientem 124 adhuc 7, quæ proinde designant annum currentem 1864. esse *septimum cycli indictionis.* Unde versus :

Si tribus adjunctis Domini diviseris annos
Ter tibi per quinos: Indictio certa patebit.

Leguntur præterea hi in eamdem sententiam versus :

Si per quindenos Domini diviseris annos
His tribus adjunctis, Indictio certa patebit :
Si nihil excedit, quindena Indictio currit.

DIAGRAMMA INDICTIONIS SÆC. XIX.

Anni sæculi XIX.							Indictio.
1800.	1815.	1830.	1845.	1860.	1875.	1890.	3.
1801.	1816.	1831.	1846.	1861.	1876.	1891.	4.
1802.	1817.	1832.	1847.	1862.	1877.	1892.	5.
1803.	1818.	1833.	1848.	1863.	1878.	1893.	6.
1804.	1819.	1834.	1849.	1864.	1879.	1894.	7.
1805.	1820.	1835.	1850.	1865.	1880.	1895.	8.
1806.	1821.	1836.	1851.	1866.	1881.	1896.	9.
1807.	1822.	1837.	1852.	1867.	1882.	1897.	10.
1808.	1823.	1838.	1853.	1868.	1883.	1898.	11.
1809.	1824.	1839.	1854.	1869.	1884.	1899.	12.
1810.	1825.	1840.	1855.	1870.	1885.	1900.	13.
1811.	1826.	1841.	1856.	1871.	1886.	1901.	14.
1812.	1827.	1842.	1857.	1872.	1887.	1902.	15.
1813.	1828.	1843.	1858.	1873.	1888.	1903.	1.
1814.	1829.	1844.	1859.	1874.	1889.	1904.	2.

Præter tres illas annorum revolutiones, quas Proœmium Breviarii exhibet, plures alias excogitarunt computistæ. Ex iis duas tantum memorasse sufficiat, nimirum *periodos Victorianam* et *Julianam.*

Periodus Victoriana, a Victorio Aquitano inventa anno 457., est 532 annorum, oriturque ex numero annorum cycli lunaris et solaris inter se multiplicatis, namque $28 \times 19 = 532$. *Petav. lib.* II. *cap.* 67. *de Doct. Temp.*

Si periodus Victoriana multiplicetur per 15 sive per numerum annorum cycli indictionis, summa ex hac multiplicatione ($28 \times 19 \times 15$) effecta est 7980, quæ ipsa est *periodus Juliana.* Periodum Julianam ejusque fructum et methodum accurate describit *Petavius lib.* VII. *cc.* 7. 8. *et* 9., *de Doct. Temp.*

DE FESTIS MOBILIBUS.

CAPUT VIII.

Textus proœmii. Quoniam ex Decreto sacri Concilii Nicæni Pascha, ex quo reliqua festa mobilia pendent, celebrari debet die dominico, qui proxime succedit XIV. lunæ primi mensis (is vero apud Hebræos vocatur primus mensis, cujus XIV. luna vel cadit in diem verni Æquinoctii, quod die 21. mensis martii contingit, vel propius ipsum sequitur), efficitur, ut si epacta cujusvis anni inveniatur et ab ea in Kalendario notata inter diem octavum martii inclusive et quintum aprilis inclusive (hujus enim epactæ XIV. luna cadit vel in diem Æquinoctii verni, id est, in diem 21. martii, vel eum propius sequitur) numerentur inclusive deorsum versus dies quatuordecim, proximus dies dominicus, diem hunc XIV. sequens (ne cum Judæis conveniamus, si forte dies XIV. lunæ caderet in diem dominicum) sit dies Paschæ.

Exemplum. Anno 1605. epacta est 10. et litera dominicalis b. Et quoniam invenimus epactam 10. inter diem 8. martii et 5. aprilis inclusive positam esse e regione diei 21. martii, a quo inclusive si deorsum versus numerentur 14 dies, inveniemus XIV. lunam die 3. aprilis, quæ est dominica, quum e regione sit litera dominicalis b. Ne igitur cum Judæis conveniamus, qui Pascha celebrant die XIV. lunæ, sumenda est litera dominicalis b., quæ sequitur XIV. lunam; nempe ea, quæ e regione diei 10. aprilis collocatur, atque eo anno Pascha celebrandum erit die 10. aprilis. Item anno 1604. epacta est 29. et duplex litera dominicalis d c, quum annus ille sit bissextilis. Si igitur ab epacta 29, quæ e regione diei 1. aprilis ponitur, inter diem 8. martii et 5. aprilis inclusive, numerentur dies 14, cadet XIV. luna in diem 14. aprilis. Et quia tunc currit posterior litera dominicalis, nempe c, quæ post diem 14. aprilis, id est, post XIV. lunam collocata est e regione 18. aprilis, celebrabitur eo anno Pascha 18. aprilis.

Cæterum ut facilius omnia festa mobilia inveniantur, compositæ sunt duæ sequentes tabulæ Paschales, una *antiqua*, et *nova* altera. Ex antiqua ita festa mobilia reperientur. In latere sinistro tabulæ acci-

piatur epacta currens, et in linea literarum dominicalium sumatur litera dominicalis currens, infra tamen epactam currentem; ita ut si litera dominicalis currens reperiatur e regione epactæ currentis, assumenda sit eadem litera dominicalis proxime inferior. Nam e regione hujus literæ dominicalis omnia festa mobilia continentur.

Exemplum. Anno 1606. epacta est 21. et litera dominicalis A. Si igitur in tabula antiqua sumatur litera dominicalis A quæ primo infra epactam 21. occurrit, reperietur e regione hujus literæ dominica Septuagesimæ die 22. januarii, dies Cinerum 8. februarii, Pascha 26. martii, Ascensio Domini 4. maii, Pentecostes 14. maii, et festum Corporis Christi 25. maii. Dominicæ autem inter Pentecosten et Adventum eo anno erunt 28, et Adventus celebrabitur die 3. decembris. Et sic de cæteris. Item anno 1605. epacta est 10. et litera dominicalis b, quæ in tabula reperietur e regione epactæ 10. Quare sumenda est alia litera b, quæ proxime infra epactam invenitur, e regione cujus invenies Septuagesimam die 6. februarii, diem Cinerum 23. februarii, Pascha 10. aprilis, etc.

Notandum autem est, quod, quemadmodum in anno communi cadente litera dominicali e regione epactæ in tabula antiqua, sumitur eadem litera proxima infra epactam, ut diximus; ita quoque in anno bissextili, si alterutra duarum literarum dominicalium tunc currentium e regione epactæ reperiatur, assumendæ sunt aliæ duæ similes literæ proxime inferiores, ut festa mobilia inveniantur.

Ex *tabula* vero *paschali nova* ita eadem festa mobilia repirientur. In cellula literæ dominicalis currentis quæratur epacta currens. Nam e directo omnia festa mobilia deprehendentur. Ut anno 1609. in cellula literæ dominicalis d, tunc currentis, e regione epactæ 24, quæ eodem anno currit, habetur Septuagesima 15. februarii, dies Cinerum 4. martii, Pascha 19. aprilis, etc.

Sed sive antiqua, sive nova tabula Paschali utamur, invenienda sunt omnia festa mobilia in annis bissextilibus per literam dominicalem posteriorem, quæ nimirum currit post festum sancti Mathiæ apostoli, ne scilicet ambigamus, utra duarum literarum pro hoc aut illo festo indagando accipienda sit: ita tamen, ut Septuagesimæ et diei Cinerum inventæ in januario aut februario addatur unus dies. Quod ideo fit, quia ante diem sancti Mathiæ currit prior litera dominicalis, quæ in kalendario posteriorem semper sequitur; post festum autem sancti

Mathiæ in februario, licet posterior litera currat, additur tamen tunc dies intercalaris, ita ut dies 24. februarii dicatur 25. et 25. dicatur 26., etc. Quod si dies Cinerum cadat in martium, nihil addendum est, quia tunc et litera posterior currit et dies mensis propriis numeris respondet, quum dies intercalaris februario sit additus. Imo nisi per posteriorem literam investigarentur, non inveniretur recte Septuagesima in anno bissextili currente epacta 24 vel 25 et litera dominicali d c, ut in secundo ac tertio exemplo perspicuum fiet pro annis 4088. et 3784. Exempli gratia : anno 2096 bissextili, epacta erit 5 et literæ dominicales A g. Si igitur per posteriorem literam, quæ est g festa mobilia investigentur, reperietur Septuagesima die 11. februarii et dies Cinerum 28. februarii. Si autem addatur unus dies, cadet Septuagesima in diem 12. februarii, quæ est dominica, et dies Cinerum in 29. februarii, quæ est feria quarta. Pascha autem et reliqua festa in eos dies cadent, qui in tabula expressi sunt. Item, anno 4088. bissextili epacta erit 24 et literæ dominicales d c. Si igitur per literam c, quæ posterior est, inquirantur festa mobilia, invenietur Septuagesima die 21. februarii, et si addatur unus dies, cadet in diem 22. februarii, quæ est dominica. Dies autem Cinerum cadet in diem 10. martii : quare nihil additur, etc. Rursus anno 3784. bissextili, epacta erit 25 et literæ dominicales d c. Ergo iterum per posteriorem c reperietur Septuagesima die 21. februarii, hoc est, addito 1 die 22. Quod si per priorem literam d in utroque horum duorum annorum agendum esset, nihil efficeretur, quum infra epactas 24 et 25 litera d indicet Septuagesimam die 15. februarii, quod falsum esset, quum eo anno posterior litera c Pascha offerat die 25. aprilis, ac proinde Septuagesima die 22. februarii celebranda sit, ut liquido constat, si, a die Paschæ, dominicæ retro numerentur usque ad Septuagesimam.

In priori porro tabula Paschali antiqua reformata epactis ad sinistram præposuimus aureos numeros eodem ordine, quo ante emendationem kalendarii collocari solebant, ut ex iis festa mobilia invenirentur. Hoc autem idcirco a nobis factum est, ut Pascha cæteraque festa mobilia, a Concilio Nicæno usque ad annum 1582. quilibet indagare possit. Eodem autem prorsus artificio ex aureis numeris ita distributis festa mobilia eruuntur, quo ex epactis. Sit enim explorandum, exempli causa, quando festa hæc celebrata fuerint anno 1450.

Quoniam eo anno aureus numerus fuit 7 et litera dominicalis d, si aureus numerus 7 in sinistro latere accipiatur et prima litera d infra eum occurrens, reperietur e regione hujus literæ d Septuagesima die 1. februarii, dies Cinerum 18. februarii, Pascha die 5. aprilis, etc.

Adventus Domini celebratur semper die dominico qui propinquior est festo sancti Andreæ apostoli, nempe a die 27. novembris inclusive usque ad diem 3. decembris inclusive : ita ut litera dominicalis currens, quæ reperitur in Kalendario a die 27. novembris usque ad diem 3. decembris indicet Dominicam Adventus. Ut, verbi gratia, si litera dominicalis est g. dominica Adventus cadet in diem 2. decembris, quia ibi est litera g in Kalendario etc.

COMMENTARIUS.

DECRETUM CONCILII NICÆNI.

88. Quamvis decretum *de Paschate celebrando* inter 20. canones Nicænos non reperiatur, constat tamen ex indubiis antiquitatis monumentis, definitum a concilio juxta ecclesiasticam traditionem fuisse, ut Pascha Resurrectionis Græci ac Latini eadem die celebrarent, deinde ut ad Judæorum differentiam ea dies esset dominica XIV. lunæ martii mensis proxime sequens; tertio ut circuli decemnovennalis usus admitteretur.

S. Athanasius in Epistola ad Afros episcopos data anno circiter 369. docet, Paschæ solemnitatem in causa fuisse, cur Nicæna synodus celebrata sit. *Ea enim*, inquit, *ob Arianam hæresim et ob paschæ solemnitatem convocata fuit; quia Syri, Cilices et qui in Mesopotamia degunt, a nobis dissentiebant, et eodem quo Judæi tempore Pascha celebrabant. Sed gratia Domini quod cum de fide, tum de sancta illa solemnitate omnium una mens fuerit. Et hæc quidem Nicænæ Synodi causa.* (Edit. *Migne tom.* 2. *pag.* 1031.) De causis Concilii disserens *Eusebius libro mox citando* cum Athanasio plane consonat.

Eamdem *concordem Synodi sententiam de fide et de Pascha* Nicææ latam ac singulorum episcoporum subscriptionibus firmatam tradit *Eusebius* in *Vita Constantini lib.* III. *cap.* 14., ubi ait : *Adeo ut non modo unius fidei consonantia apud omnes obtineret, verum etiam unum idemque tempus in salutaris festi celebratione ab omnibus firmaretur. Porro ea quæ in communi placuerant, scriptis mandata et singulorum subscriptione roborata sunt.* (Edit. *Migne. Patrol. Græc. tom.* 20. h. e. *Op. Eusebii tom.* 2. *pag.* 1070.)

Quod idem decretum cum omnibus Ecclesiis communicat Constantinus in epistola, quæ eas *de rebus Nicææ gestis certiores facit,* et quam refert *Eusebius lib. cit.* cc. 17 — 20. Sic enim Constantinus scribit : *Ubi quum de sanctissimo Paschæ die quæsitum fuisset, communi omnium sententia decretum est, eam festivitatem uno eodemque die ab omnibus ubique celebrari oportère... Visa est omnibus res esse prorsus indigna, ut in sanctissimæ hujus solemnitatis celebratione consuetudinem Judæorum sequeremur... Quæ rejecta possumus rectiori ordine, quem a primo passionis die ad hæc usque tempora servavimus, ad futura etiam sæcula hujus observantiæ ritum propagare. Nihil ergo nobis commune sit cum inimicissima Judæorum turba. Aliam enim viam a Salvatore accepimus..... Atque ut summatim ac breviter dicam, placuit communi omnium judicio, ut sanctissimæ Paschæ festivitas uno eodemque die celebraretur. Neque enim decet in tanta sanctitate aliquam esse dissonantiam præstatque eam sequi sententiam, in qua nulla est alieni erroris scelerisque societas atque communio.* (*Edit. cit. pag.* 1075 *seqq.*)

S. Ambrosius epistolam ad episcopos per Æmiliam constitutos sic orditur : *Non mediocris esse sapientiæ diem celebritatis definire Paschatis et scriptura divina nos instruit et traditio majorum : qui convenientes ad synodum Nicænam inter illa fidei* (1) *ut vera, ita admiranda decreta etiam super cele-*

(1) *Per se* quidem ad fidem non pertinet, utrum Pascha celebretur

britate memorata, congregatis peritissimis calculandi, decem et novem annorum collegere rationem et quasi quemdam constituere circulum, ex quo exemplum in annos reliquos gigneretur. Hunc circulum Enneadecaterida *nuncuparunt.* (Edit. *Migne tom.* 3. *epist.* 23. *classis* I. *pag.* 1026.)

S. Cyrillus Alexandrinus in *Prologo Paschali* anno 437. edito ita tradit § 2: *Quum his igitur atque hujusmodi dissensionibus per universum mundum Paschalis regula perturbaretur, sanctorum totius orbis synodi consensione decretum est, ut, quoniam apud Alexandriam talis esset reperta Ecclesia, quæ hujus scientiæ perfectione clareret, quota kalendarum vel iduum et quota luna Pascha rite debeat celebrari, per singulos annos Romanæ Ecclesiæ intimaret* (1)*: unde Apostolica auctoritate universalis Ecclesia per totum orbem definitum Paschæ diem sine ulla disceptatione cognosceret. Quod quum per multa sæcula pariter custodissent*, etc. (Ed. *Migne tom.* 10. *Epist.* 87. sive *Prologus*, *p.* 384.)

Idem confirmat *S. Leo M.*, qui in epistola ad *Marcianum Augustum* data 15. jun. a. 453: *Paschale festum*, inquit, *quamvis in primo semper mense celebrandum sit, ita tamen est lunaris cursus conditione mutabile, ut plerumque sacratissimæ diei ambigua occurrat electio, et ex hoc fiat plerumque, quod non licet, ut non simul omnis Ecclesia quod nonnisi unum esse oportet, observet. Studuerunt itaque sancti Patres occasionem*

ipsa luna 14. an dominica sequenti. Potuisset Ecclesia, si ita visum fuisset, sancire vel permittere, ut Pascha celebraretur eo die; ast *ratione connexionis* ad fidem pertinere potest ac revera pertinet, si v. g. Pascha celebretur luna 14, quia putatur ex præcepto divino ita celebrandum esse, vel legem Mosaicam etiamnum obligare. Atque ita conciliari facile possunt diversæ Patrum sententiæ, si duplex sensus, quo aliquid *ad fidem spectare* dicitur, oportune distinguatur.

(1) De ἑορταστικαῖς sive Paschalibus hisce literis, quas *Eusebius* etiam commemorat in *Histor. Eccles. lib.* VII. *c.* 15. conferantur *Prolegomena* præfixa editioni græco-latinæ *Homiliarum Paschalium S. Cyrilli Alexandrini* apud *Migne*, *tom.* 10. *pag.* 391.

hujus erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino Episcopo delegantes (*quoniam apud Ægyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia*), *per quem quotannis dies prædictæ solemnitatis Sedi Apostolicæ indicaretur, cujus scriptis* (1) *ad longinquiores Ecclesias indicium generale percurreret.* (*Edit. Migne. tom.* 1. *Epist.* 121. *pag.* 1055.)

Sed nemo auctoritatem synodi Nicænæ pro usu Enneadecaeteridos gravius ac sæpius urget, quam *Dionysius Exiguus*, qui in epistola sua prima, a. 525. scripta, Latinis usum cycli 19. annorum ex eo maxime persuadere conatur, quod is *ex veneranda synodi Nicænæ constitutione esse* noscatur. (*Edit. Migne, pag.* 19.)

Licet autem concilium Nicænum curam supputandi Paschatis Alexandrino præsuli commiserit, quia tamen plura ad circuli decemnovennalis usum necessaria non satis explicata, neque termini paschales accurate definita fuerunt, postea multæ gravesque difficultates exortæ sunt circa diem Paschæ inter Latinos et Alexandrinos, quas post *Paulum Forosemproniensem de recta Paschæ celebratione lib.* IV. recenset *Zallinger Juris Eccl. Publ. et Priv. lib.* II. *Subsid. in Apendic. histor.* c. 6. Aliquot item exemplis Latinorum Alexandrinorumque Paschale dissidium illustrat *Petavius de Doctrina Temp. lib.* II. *c.* 65.

89. Ad *æquinoctium vernum* quod spectat, quum celebratio Paschatis maxime ex eo pendeat, prout sequenti numero declarabimus, Patres Nicæni illud omni studio certis diei

(1) Et istæ quidem sunt *Epistolæ Paschales*, quæ in Concilio Arelatensi I. relato in *can. de Observatione Paschæ*. 26. *distinct.* 3. *de Consecrat. juxta consuetudinem ad omnes dirigi* dicuntur. Toletanum Concilium IV. et Bracharense II. relat. in *can. Placuit.* 25. *dist. cit.* mandant, ut quotannis Paschatis dies, quem tamen Pontifex Romanus præscripserat (*Innocent. PP. I.* ad *Aurelium Carthaginen.* ep. 10.) a Metropolitano cæteris denuntietur episcopis et diaconis : *Quod illi breviculo subnotantes*, ut aiunt Patres Bracharenses, l. c., vicissim populis, singuli in suis ecclesiis, *die Natalis Domini post evangelicam lectionem annuntient.* Atque huc etiam referuntur *cc. Paschæ.* 23. et *Placuit.* 24. *eodem,*

ac loco affigere sategerunt. Æquinoctio ergo duodecimum kalendas apriles seu martii 21. assignaverunt. Quod optima ratione, inquit *Lalamantius. de Anno*, eos fecisse judicabis, si perpenderis quarto quoque anno minuta 44. plus quam oportet in anno juliano intercalari, quum scilicet dies integer seu horæ 24. plenæ anno Bissextili inseruntur. Et quamquam 44. minuta quarto quoque anno superabundantia parvi momenti esse videantur, tanti tamen sunt, ut centesimo tricesimo primo quoque anno Æquinoctium in antecedentia rejiciant unius diei intervallo. Quum ergo Nicæna synodus animadvertisset, Julii Cæsaris tempore Æquinoctium vernum in diem 25. martii incidisse, ab illo vero tempore ad sua usque annos trecentos et amplius effluxisse, atque adeo æquinoctium vernum per tres fere dies retrocessisse in antecedentia, et a 25. martii in 22. ejusdem retrolapsum: illa et præterito jam tempori et parti etiam aliquotæ futuri prospicere studens, vero æquinoctio diem martii 21. assignavit.

Quod etiam *S. Ambrosius* confirmat in epistola jam citata, ubi postquam n. 10. docuit, *majores nostros in tractatu concilii Nicæni* propterea statuisse ut circulus decemnovennalis a primo mense seu a mense novorum inciperet atque in eum desineret, quia in eodem primum Pascha olim a Judæis celebratum est, hæc subdit : *Incipit autem* (primus) *mensis non secundum vulgarem usum, sed secundum consuetudinem peritorum ab Æquinoctio, qui dies est duodecimo kalendas aprilis et finitur undecimo kalendas maii.*

Notandum vero, æquinoctium — licet diei 21. martii affixum — sibi tamen duos exposcere dies. Supponamus enim æquinoctium juxta datum meridianum anno bissextili incidere 21. martii ipso tempore meridiei ; anno sequenti eveniet 6 circiter horis serius, h. e. 21. martii circa solis occasum, quia in æquinoctio sol occidit 6 horis post medium diem; anno secundo post bissextilem æquinoctium eveniet

media nocte sequenti; et tertio anno incidet in 22. martii circa sextam horam matutinam: ac demum quarto anno, sive anno bissextili, redibit ad 21. martii tempore meridiano; itaque in perpetuo Christianorum Kalendario æquinoctium diei 21. martii intelligitur affixum.

TERMINUS PASCHALIS.

90. *Tria sunt præcipue*, inquit *S. Epiphanius adv. hær. lib. III. hær.* 70. *n.* 11., quibus Paschatis *celebritas alligatur* quæque proinde velut essentialiter ad illam pertinent. Hæc tria autem *lib. II. hær.* 50. *n.* 3, aperte ac distincte docet esse *quartam decimam lunam* (τεσσαρεςκαιδεκάτη τῆς σελήνης), *æquinoctium* (ἰσήμηρία) *et diem Dominicum* (κυριακή), singulorum rationem insuper ita declarans: *Ecclesia catholica quæ ad id mysterium celebrandum necessaria sunt undique contrahens et in unum conferens veritatem retinet. Nam non solum* quartam decimam diem *observat...*; *sed præter hanc lunæ XIV. diem etiam cursum solis adhibet, ne duplex in eumdum annum Pascha ita committatur, ut altero anno ne unum quidem habeatur. Quocirca XIV. illam diem sic tenemus, ut* æquinoctium *prætergrediamur; ac demum in sanctam* Dominicam *religiosissimi temporis finem conjicimus.* (*Edit. Migne op. tom.* 1. *pag.* 887.)

Quæ eadem, aliis licet verbis, Ambrosius tradit in *Epistola ad episcopos Æmiliæ jam citata.* In ea enim tanquam notum concessumque assumens, *Resurrectionis celebritatem die Dominica celebrari debere* (n. 9.), cætera, *quæ ad Pascha rite celebrandum necessaria sunt*, explicat his verbis: *Duo sunt observanda in solemnitate Paschæ, quarta decima luna et primus mensis, qui dicitur novorum*, quique juxta ejusdem S. Doctoris verba superius adducta *secundum consuetudinem peritorum ab Æquinoctio seu XII. kal. aprilis incipit.*

Tria igitur requiruntur ad rectam Paschatis celebritatem,

nimirum ut post quartam decimam lunam peragatur, ut Dominico die, ut denique proxime post Æquinoctium vernum sive primo mense, qui novorum dicitur.

91. Atqui tria hæc cognosci facile possunt ex Kalendario Gregoriano. Ergo dies Paschatis atque inde reliqua etiam mobilia festa ex Kalendario deprehenduntur.

Et ad *Æquinoctium vernum* quod spectat, illud Gregorius PP. XIII. in eamdem, quam Nicænæ synodi tempore tenebat, sedem revocavit, ac diei 21. martii ita affixit, ut ab eo non amplius sit retrolapsurum versus initium mensis.

Diem dominicum deinde ex litera habemus, quam eo anno Dominicalem esse cyclus solaris commonstrat.

Lunæ quartæ decimæ notitiam denique ex epacta currente deduci manifestum est. Quum enim novus cyclus Epactarum ab Aloysio Lilio conscriptus ad certam aurei numeri formam directus sit (sup. n. 62.), epacta, ex diagrammate superius n. 76. proposito inventa, indicabit in Kalendario singulos anni dies, quibus novilunia atque inde plenilunia contingent. Exemplo sit annus 1863. Ex canone epactarum n. 76. invenimus numerum epactalem esse 11. Ubicunque igitur Epactalis hic numerus 11 in Kalendario occurrit, ibi lunationum hujus anni designatur initium, nimirum 20. januarii; 18. februarii; 20. martii; 18. aprilis; 18. maii etc. Is vero *primus mensis* seu *mensis novorum* vocatur *cujus luna XIV. vel cadit in diem verni æquinoctii, vel propius ipsum sequitur*, ut habet *Proœmium* nostrum, quique proinde semper initiumsumet inter diem 8. martii et 5. aprilis utrinque inclusive. Ab illo igitur die primus mensis lunaris hoc anno incipiet, cui intra spatium dictorum dierum (8. mart. et 5. april.) numerus epactalis 11 adscriptus est. Eum autem adscriptum invenimus diei 20. mensis martii. Ab hoc ergo, utpote a primo mensis primi lunaris, numera dies quatuordecim, scilicet usque ad diem 2 aprilis, et ipso hoc 2. die aprilis habebis lunam XIV primi mensis lunaris seu

lunam Paschalem et *Pascha Hebræorum*. Sequens dominica, quam litera dominicalis d quintam aprilis esse docet, dies Paschalis erit. Si vero dies ipse XIV lunæ in diem Dominicum cadit, proximus dies Dominicus erit Paschalis, *ne cum Judaeis conveniamus* ut ait *Proœmium citat.*

Terminum Paschalem hisce versibus quoque inveniri posse tradit *Durand. Rat. lib VIII. c.* 12.

Post Nonas Martis ubi fit luna nova require,
Tertia lux Domini proxima Pascha tenet.

In controversiis computisticis de Paschate quæri et illud solet, *an Pascha celebrari possit in plenilunio, si in diem Dominicum incidat?*

92. Huic quæsito ut breviter satisfaciamus, notemus oportet, confundendam non esse lunam XIV. cum plenilunio sive oppositione. Quamvis enim scriptores sint, qui juxta vulgarem usum loquendi duo hæc non satis distinxerint, sed latiori quodam sensu pro iisdem habuerint, ut v. g. *Anatolius*, qui apud *Euseb. Hist. Eccles. lib.* VII. *c.* 32. ita loquitur: *In celebranda paschali festivitate* (Judæorum) *necessario id requiritur, ut non modo sol sed et luna segmentum æquinoctiale percurrat. Nam quum duo sint segmenta æquinoctialia, alterum vernum, alterum autumnale, eaque ex diametro sibi vicissim opposita: quumque quarta decima dies mensis ad vesperum paschali festo assignata sit, luna quidem ex adverso soli consistet, quemadmodum videre est in pleniluniis* (*Edit. Migne tom.* 2. *pag.* 730.); quamvis, inquam, aliqui scriptores lunam XIV. ab oppositione non distinxerint, ea tamen confundi non posse manisfestum est, ex iis quæ supra (n. 52.) de forma mensis lunaris ex Petavio scripsimus.

Et re quidem vera plenilunium sive oppositio sumitur vel astronomice, vel juxta cyclos in Kalendariis receptos; sed in utroque casu luna XIV. distinguitur a plenilunio.

Et ad plenilunium astronomicum quod spectat, quum

lunatio media sit 29 dierum, 12 horarum et 44 minut. manifestum est, plenilunium nunquam in lunam XIV., sed in XV. incidere.

Ad computum cyclorum quod pertinet, lunationes plenæ cavæque alternis dispositæ in iis sunt, h. e. alternatim sunt 30 et 29 dierum. Unde iterum plenilunium non in XIV. sed in XV. incidit.

Quibus ita præstitutis dicimus, Pascha celebrari in plenilunio posse, si in diem Dominicum incidat. Etenim sacris canonibus tantum cautum est, ne Pascha celebretur luna XIV. Atqui plenilunium non est luna XIV.; ergo celebrari potest, immo et debet in plenilunio si in diem Dominicum incidat.

93. *Usum cyclorum Paschalium* quod spectat, animadvertas, vulgo censere eruditos, Hippolytum episcopum primum omnium in Ecclesia fuisse, qui cyclos adhibuerit pro computando Paschate. *Hippolytus,* inquit *S. Hieronymus de viris illustribus c.* 61., *cujusdam Ecclesiæ episcopus, nomen quippe scire non potui, rationem Paschæ temporumqne canones scripsit usque ad primum annum Alexandri imperatoris, et sedecim annorum circulum, quem Græci* ἑκκαιδεκαετηρίδα *vocant, reperit, et Eusebio, qui super eodem Pascha canonem, decem et novem annorum circulum, id est* 'εννεαδεκαετηρίδα, *composuit, occasionem dedit.* (*Patrolog. latin. Edit. Migne, tom.* 23. *p.* 671. *op. S. Hieron. tom.* 2., ubi etiam vid. commentar. in difficiliores hujus loci sententias.)

Præcipuus error canonis Hippolyti in eo est, quod neomeniæ post 16 annos ad eosdem dies recurrere putentur. Cæteros ejusdem defectus vide declaratos a *Petav. lib.* II. *cap.* 61. *de Doctr. Temp.*

S. Cyrillus Alexandrinus in *Prologo Paschali* meminit cycli 84 annorum, quem tamen mendis non carere recte censet. Ipse vero cyclum Theophili breviavit et ad 95 annos redegit. (*Migne, Patrol. Græc. tom.* 77. *pag.* 386). Novus hic cyclus Alexandrinus illustratur a *Petav.*, *l. c.*, *c.* 77.

S. Dionysius Alexandrinus quoque canonem paschalem texuit, de quo *Euseb. lib.* VII *c.* 20. *Hist. Eccl.* hæc scribit: *Præter supradictas epistolas idem Dionysius Paschales illas quas habemus epistolas tunc temporis conscripsit: encomia in illis et panegyricos sermones de Paschali festo contexens. Harum unam Flavio nuncupavit; alteram Domitio et Didymo. In qua probans, festum Paschæ diem nonnisi post æquinoctium vernum celebrari oportere, octo annorum canonem publicavit,* κανόνα ἐκτίθεται ὀκταετηρίδος. (*Migne, Patrol. Græc. tom.* 20. *pag.* 682.)

Anatolium etiam de Paschate scripsisse, ex S. Hieronymo habemus. *Anatolius Alexandrinus*, inquit, *Laodiceæ Syriæ episcopus, sub Probo et Caro imperatoribus floruit. Miræ doctrinæ vir fuit in arithmetica, geometrica, astronomia, grammatica, rhetorica, dialectica. Cujus ingenii magnitudinem de volumine, quod super Pascha composuit et decem libris de arithmeticæ institutionibus intelligere possumus.* (*De Viris illust. c.* 73.) Adhibitum vero ab Anatolio fuisse cyclum decemnovennalem ex *Euseb. H. E. lib.* V. notat *Petav. l.* VI. *cap.* 1.

RELIQUA FESTA MOBILIA.

94. De ratione festorum mobilium per annum præter *Durand. Rational. lib.* VI. *Beleth. Rational. c.* 56 *seqq.* aliosque tum veteres tum recentiores rerum liturgicarum tractatores, legi possunt plures epistolæ *Alcuini* et *Caroli Magni* de festis mobilibus scriptæ: utputa *Alcuini epistola* 80. ad imperatorem *de Ratione Septuagesimæ, Sexagesimæ et Quinquagesimæ*, quam *Migne* exhibet *Op. Alcuini tom.* 1. *pag.* 259.; item *Caroli Magni* responsoria ad Alcuinum (*epist.* 81. *l. c. pag.* 263), ac demum epistola sequenti numero (*l. c. pag.* 266.) posita, per quam Alcuinus ad præcedentem epistolam Caroli respondet; collatis etiam iis, quæ anonymus quidam de eadem quæstione scribit in epistola de Septuagesimo, Sexagesimo et Quinquagesimo, quæ habetur in editione *Migne Op.* Alcuini *tom.* 2. *pag.* 1320.

Ex adductis aliisque ejus generis opusculis pro commentarii nostri instituto hæc animadvertisse sufficiat, ut festa mobilia ad sua quæque tempora singulis annis referantur. Ante omnia habenda est ratio Paschatis, *ex quo*, ut Proœmium ait, *reliqua festa mobilia pendent* (1). Ante Pascha numeratur per sex hebdomades tempus quadragesimale cujus dies Dominici vocantur *Palmarum*, *Judica*, *Lætare*, *Oculi*, *Reminiscere*, *Invocavit* (*Durand. Rat. l. c. c.* 38 *seqq.* et *Beleth. Rat.* c. 77.); ascendendo adhuc per hebdomadem pervenimus ad *Dominicam Quinquagesimæ* et feriam IV. ejus hebdomadis *diem Cinerum* (*Durand, l. c.* 27. *c. seq.*). Hebdomadam Quinquagesimæ præcedit *Dominica Sexagesimæ* (*id. c.* 26), hanc *vero Dominica Septuagesimæ* (*id. c.* 25). Dies octava Paschæ nomen sortitur *Dominicæ in Albis* (*id. c.* 97.), post quam numerantur quinque hebdomades, in quarum ultima occurrunt *dies Rogationum* (*id. c.* 102.) et feria V. festum *Ascensionis Domini* (*id. c.* 104.). Sextam hebdomadam excipit Dominica *Pentecostes* (*id. c.* 107.), octavo post die festum *SS. Trinitatis* (*id. c.* 114.) et feria V. proxime sequenti festum *Corporis Christi* (2). A Dominica Pentecostes numeris distinguuntur Dominicæ usque ad *Adventum Domini* (*id. c.* 115. *seqq.*); *Adventus* autem—verba sunt Proœmii — *celebratur semper die Dominico, qui propinquior est festo sancti Andreæ Apostoli, nempe a die* 27. *novembris inclusive usque ad diem* 3. *decembris inclusive, ita ut litera dominicalis currens, quæ reperitur a die* 27. *novembris usque ad diem* 3. *decembris, indicet Dominicam* (primam) *Adventus*, quod hoc anno 1864. ad diem 27. novembris contingit. De celebratione *quatuor temporum*, quæ plerumque ad festa mobilia refertur, disseruimus supra *cap.* III. *n.* 68.

(1) *Pascha Christianorum omnium solemnium caput ac* μητρόπολις *quædam festorum semper est habitum*, teste *Petavio de Doctrin. Temp. lib.* VII. *c.* 6.

(2) De hoc festo habetur *Clement. si Dominum. un. de reliquiis et venerat. sanctorum.*

25 Si in tabulis paschalibus Breviarii quærantur *festa mobilia in Annis bissextilibus, invenienda sunt*, ait Proœmium, *per literam dominicalem posteriorem : ita tamen ut Septuagesimæ et diei Cinerum inventæ in januario ant februario addatur unus dies. Quod si dies cadat in martium, nihil addendum est.*

Quamvis igitur in annis bissextilibus festa mobilia, quæ ante 25 februarii occurrunt (forte Septuagesima et dies cinerum) in Kalendario inveniantur per literam dominicalem priorem (sup. n. 79.), in tabulis Paschalibus tamen quærenda sunt per literam posteriorem, et ita quidem, ut Septuagesimæ et diei Cinerum inventæ in januario aut februario addatur unus dies. Sic annus 1864., qui nunc excurrit, bissextilis est habetque literas dominicales c b. Si Septuagesimam et diem Cinerum investiges in Kalendario, prior litera dominicalis c designabit Dominicam Septuagesimæ 24. januarii, et feria IV. occurrens 10. februarii prodet diem Cinerum ; dies Paschatis autem cadet in 27. martii, cui tributa est litera b. Si eadem festa contra investigare velis in tabulis paschalibus Proœmio adjectis, quærenda omnia erunt per literam dominicalem posteriorem b. In iis autem reperies e regionæ literæ b diem 23. januarii pro Dominica Septuagesimæ et 9. februarii pro feria IV. Cinerum. Addendus ergo utrinque dies, et computandus dies 24. januarii pro Dominica Septuagesimæ et dies 10. februarii pro die Cinerum.

N. N., *Sacrorum canonum Prof.*

DU DROIT COUTUMIER DANS L'ÉGLISE.

Deuxième article.

III.

1. Dans le précédent article, après avoir indiqué les causes éloignées de la coutume, nous nous sommes attaché à déterminer le concept primordial du droit ; cette notion, ainsi que nous l'avons dit, doit nous servir comme de critérium général pour distinguer la coutume de fait, ou les simples usages plus ou moins invétérés, de la coutume légitime ou du droit coutumier proprement dit.

Le droit, d'après son concept le plus élevé, le plus abstrait, le plus spirituel, consiste donc dans l'ordre régulier des opérations libres vers une fin assignée ; quand il s'agit du droit social, dans lequel rentre la coutume, cette fin obligatoire n'est autre chose que le bien commun, dont l'acquisition ne peut avoir lieu pleinement sans le concours des forces collectives qui constituent la société ; et il résulte de là que la nature et l'importance de ce bien sont le principe qui détermine la nature particulière et l'importance du droit lui-même, public ou privé.

Le droit, en effet, est ici le moyen régulier de parvenir, dans la plus large mesure possible, à la possession de ce bien commun ; or, les moyens, en tant que moyens, sont indifférents, et n'acquièrent un degré de moralité et d'utilité que

par l'influence de la fin. De même donc que les rapports essentiels des sociétés sont fondés sur la fin, premier principe d'association, ainsi les lois diverses qui régissent des sociétés différentes, sont évidemment entre elles dans le même ordre de dépendance mutuelle que les biens qu'elles tendent à procurer.

Mais nous n'avons pas à nous occuper ici des rapports du droit canonique au droit civil, ni des différentes divisions du droit; il s'agit exclusivement du droit positif humain, dans la société religieuse, et même du seul droit privé; car, bien que la coutume puisse modifier le droit public ou constitutionnel des sociétés politiques, il est certain qu'elle ne peut porter atteinte en quoi que ce soit au droit public de la société chrétienne. La constitution de l'Église est divine, et par conséquent immuable et en dehors de toute influence humaine. Nous arrivons donc immédiatement à indiquer la différence caractéristique entre la coutume et le droit écrit.

La détermination du droit objectif, ou de l'ordre régulier des actes vers la fin sociale, ne peut être laissée au seul arbitraire de la multitude comme telle (1); il est évident d'abord que les individus associés, livrés à eux-mêmes, ne suivront pas toujours une voie uniforme, et seront loin de choisir invariablement les moyens les plus sûrs et les mieux adaptés. Ordinairement donc, ils ne parviendraient pas même à réaliser la première condition de la loi, qui est d'être une direction juste vers le bien commun; et d'autre part, lors même que les individus isolés suivraient une direction régulière, il faudrait encore que celle-ci fût rendue obligatoire pour tous; or, ceci exige évidemment l'intervention d'une volonté souveraine et compétente qui puisse se soumettre les volontés individuelles: un homme ne peut ré-

(1) Voyez Taparelli d'Azeglio, *Saggio Teoretico di diritto naturale*, l. IV, c. 1.

gler que les choses qui dépendent de lui, et par conséquent celui-là seul pourra imprimer une direction à la société, qui est en quelque manière la volonté sociale.

De plus, il ne peut y avoir de fait ordre social sans un principe concret d'unité ou une intelligence, individuelle ou collective, plus exercée, qui verra pour tous, et une volonté inébranlable, qui constituant la règle morale, deviendra la volonté de tous; aussi l'élément formel de toute société consiste-t-il dans le principe de vie commune et d'activité sociale : ce principe est ce qu'on nomme le *pouvoir*. Il résulte de là que le droit social, pris objectivement, consistera dans la volonté absolue et explicite de ce pouvoir prescrivant la direction régulière des actes vers le bien commun. Et telle est la source ordinaire et normale du droit social positif, qui conséquemment procède de la volonté personnelle du législateur, et n'est autre chose que l'ordre ou le commandement du souverain : *Jus est id quod jubetur.* Alors il est appelé *droit écrit*. Ce n'est donc pas le fait de l'inscription matérielle des lois dans un code qui constitue le droit écrit.

Mais le droit, au lieu de procéder ainsi originairement du sujet du pouvoir législatif, c'est-à-dire d'être un acte personnel, extérieur et notoire de celui-ci, peut s'introduire accidentellement par le fait de la multitude elle-même, ou de l'élément matériel de la société.

Il arrive parfois que le corps social prévient le législateur et devance l'acte par lequel celui-ci choisit et détermine d'une manière absolue un moyen particulier ; les individus alors se portent d'eux-mêmes et comme par instinct, bien que d'un mouvement uniforme et régulier, vers le bien commun. La rectitude de ce mouvement, une fois constatée par l'expérience, obtiendra par sa seule notoriété l'assentiment du législateur, auquel il appartient de porter un jugement authentique et définitif sur ce point ; et c'est alors

que cette direction des actes, ou cette manière d'agir revêt le caractère de loi. Voilà ce qui constitue le droit coutumier proprement dit, droit dont la matière consiste dans les actes répétés, et la forme intrinsèque, dans la volonté du législateur (1).

Le droit écrit est donc celui qui procède d'abord du législateur, s'impose à la multitude par voie de promulgation, et passe ensuite dans les mœurs; le droit coutumier, au contraire, est celui qui procède de la multitude ou s'introduit d'abord dans les mœurs, et obtient ensuite son titre d'autorité ou l'approbation du souverain. Il s'agit conséquemment d'une division du droit d'après le mode selon lequel il s'introduit et s'impose à la société.

2. Les canonistes, d'après Isidore (2), définissent communément la coutume, considérée formellement, c'est-à-dire la coutume de droit : *Jus quoddam, moribus constitutum, quod pro lege suscipitur cum deficit lex.* D'après cette définition, la coutume doit donc s'entendre du droit lui-même, qui est introduit par l'usage ou par les actes répétés; et il ne s'agit évidemment que d'actes libres. La coutume de fait, ou prise matériellement, c'est-à-dire cette répétition uniforme des actes est, ainsi que nous l'avons déjà insinué, la voie qui conduit au droit coutumier. Mais il importe d'observer que lorsqu'on dit dans la définition : *Pro lege suscipitur,* on n'entend nullement déclarer que la coutume n'est pas une loi véritable; on indique simplement que le terme de loi étant pris communément dans le sens de loi écrite, la coutume ne devient loi véritable que lorsque le droit écrit fait défaut (3). Toutefois la dernière partie de la définition : *Cum deficit lex,* ne signifie

(1) Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. 9.
(2) C. *Consuetudo* V, dist. 1.
(3) Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. 1; Pirhing, *Jus. can.*, l. I, t. IV, § 1; Schmalzgrüber, *Jus. eccl.*, p. I, t. IV, § 1, etc.

pas non plus que la coutume ne pourra jamais s'introduire contrairement au droit écrit; s'il en était ainsi, la définition ne serait pas générale, c'est-à-dire ne pourrait plus s'appliquer à toutes les espèces de coutumes. Ces paroles doivent donc être prises en ce sens, qu'une coutume et une loi écrite contradictoire ne peuvent coexister ou être l'une et l'autre en vigueur. Il faut que la loi tombe en désuétude ou soit abrogée, pour qu'un usage opposé puisse devenir coutume de droit. La loi peut donc disparaître uniquement parce que la coutume prévaut: *Si vero sit contra legem*, dit Suarez, *oportet ut consuetudine lex vincatur, et sic deficiat ut possit consuetudo subsistere* (1). Conséquemment, lorsque le droit romain déclare, au sujet de la coutume: *Non usque adeo sui valitura momento ut aut rationem vincat aut legem* (2), ceci ne doit s'entendre que de certains cas particuliers.

Les canonistes, pour préciser la nature du droit coutumier s'attachent à indiquer les différences qui existent entre la coutume, la tradition et la prescription.

La coutume diffère principalement de la tradition, en ce que celle-ci consiste en quelque institution primitive, transmise soit oralement, soit par l'usage, à la postérité. La tradition est donc ou une doctrine ou une observance qui reçoit toute son autorité de sa première institution; la coutume, au contraire, n'émane pas originairement d'un pouvoir quelconque, et ne reçoit rien du fait primordial; la tradition sacrée vient ou de Jésus-Christ lui-même, et alors elle est appelée divine, ou des apôtres, et, dans ce cas, elle est dite apostolique. Sa force obligatoire provient conséquemment de la compétence de son auteur, tandis que ceux qui introduisent la coutume n'ont aucun pouvoir. Si cependant il s'agissait de la tradition purement ecclésiastique, celle-ci

(1) *De Leg.*, l. VII, c. 2, n. 5.
(2) L. II *Cod.* : *quæ sit longa consuet.*

parfois peut n'être qu'une coutume universelle, introduite par l'usage des fidèles (1), et n'obtenant force de loi qu'après son introduction et sa diffusion.

Mais la tradition soit divine, soit apostolique, soit ecclésiastique, peut être le principe de la coutume; et celle-ci alors consistera uniquement ou à introduire dans les mœurs, c'est-à-dire à exécuter et à conserver cette institution primitive, ou à promulguer la doctrine exposée oralement à quelques-uns. Mais ces coutumes de fait ne rentrent nullement dans le droit coutumier : le précepte qu'elles exécutent fait toute leur force obligatoire. Et même, lorsqu'il s'agit de ces traditions ecclésiastiques en vigueur dans toute l'Église depuis les temps apostoliques, leur titre d'autorité se trouve encore, soit dans l'approbation, soit, d'une manière plus ou moins directe, dans l'enseignement des apôtres (2). La tradition, considérée dans toute sa généralité, repose donc sur une institution primitive, antérieure et supérieure au droit coutumier.

La coutume d'autre part se distingue de la prescription : 1° En ce que la coutume, ainsi que nous le montrerons plus tard, a rapport à la communauté comme telle, tandis qu'on ne prescrit que contre des personnes privées; et si parfois on acquiert la prescription contre une communauté, celle-ci alors n'est point considérée comme communauté, mais comme personne privée. 2° La coutume exige un certain consentement du législateur, contre la loi duquel elle s'élève et prévaut, sans que toutefois elle puisse jamais porter atteinte aux droits de celui-ci ; la prescription, au contraire, peut être acquise sans aucun consentement de la part de celui dont elle annule ou amoindrit le domaine ou les droits. 3° La prescription requiert la bonne foi et un titre, au moins coloré, tandis que la coutume peut s'intro-

(1) Gotti, *Theol.*, tract. I, q. 3 § 1 ss.
(2) Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. 4, n. 10.

duire *via conniventiæ*, même par la mauvaise foi (1); son titre consiste uniquement dans l'approbation du législateur et par là même, elle n'a besoin d'aucun titre proprement dit (2). Enfin la prescription peut s'étendre aux biens meubles, aux choses corporelles qui ne peuvent être objet de la coutume.

Il est bien évident toutefois que la prescription implique toujours une certaine coutume de fait, c'est-à-dire des actes répétés, et que la coutume de son côté doit prescrire à son profit afin de devenir légitime. La coutume a encore ceci de commun avec la prescription, que, de part et d'autre, il s'agit d'un droit introduit par un fait (3). Le fait, dans la coutume, doit être doué de cette rectitude intrinsèque qui est le propre de la loi, c'est-à-dire avoir un rapport positif à la fin sociale ; dans la prescription, le fait a simplement rapport au bien privé, quoique, à la vérité, le principe même de la prescription soit exigé par le bien public.

Il faut donc, pour qu'une coutume soit légitime, qu'elle réunisse toutes les conditions requises pour établir ou prouver rigoureusement cette rectitude, qui lui confère le caractère générique du droit : ici conséquemment on constate le droit par l'analyse du fait.

3. Mais avant d'aborder directement cet examen, il importe d'envisager ce fait dans sa matière, dans son extension et dans son rapport de conformité ou d'opposition avec le droit écrit. Il s'agit donc de déterminer d'abord les différentes divisions de la coutume.

La coutume, envisagée sous le rapport de la matière ou de l'objet, se divise en *canonique* et *civile* : la coutume est canonique lorsqu'elle a pour objet, ou quelque chose de spirituel, comme, par exemple, l'usage de jeûner à des

(1) Ferraris, au mot *Consuetudo*, et presque tous les canonistes.
(2) Schmalzgrüber, p. I, t. IV, § 1.
(3) Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. 1.

époques déterminées, ou une matière temporelle, mais qui a rapport soit aux biens, soit aux personnes des églises ou des clercs. La coutume est civile lorsqu'elle atteint les lois ou les biens purement temporels : elle a pour fin le bien commun de l'ordre civil et politique, tandis que la coutume canonique doit tendre au bien spirituel, qui est la fin de l'Église. Cette division est adéquate, car les coutumes mixtes sont toujours réductibles à l'une ou à l'autre des espèces indiquées (1).

Les coutumes, considérées sous le rapport de leur extension, peuvent être très-diverses : celle qui s'étend à tout l'univers est dite *très-générale*, et n'est autre chose que le droit des gens en vigueur chez toutes les nations du monde. Une coutume répandue dans toute l'Église, comme, par exemple, l'usage du signe de la croix, est aussi appelée très-générale ou universelle. Celle-là est *générale* ou *commune* qui est observée dans tout un royaume ou dans toute une province ; lorsqu'elle n'est en vigueur que dans une seule cité, elle est *spéciale* ou *locale*; enfin, si elle n'était reçue que dans une église, une communauté, etc., en un mot, dans une minime partie du peuple, qui ne forme point une société complète, elle serait dite alors *très-spéciale*. Cette dernière espèce, qui est aussi nommée par Suarez particulière ou privée, ne pouvant introduire un droit légal (2), n'est nullement comprise dans la notion rigoureuse de la coutume ; il est bien évident qu'une personne privée ne peut, à proprement parler, s'imposer une loi à elle-même. Nous n'avons donc pas à nous occuper ici de ces usages particuliers.

La division la plus importante, en cette matière, est celle qui atteint la coutume envisagée dans son rapport de conformité ou d'opposition avec le droit. Les coutumes, à

(1) Suarez, *de Leg.*, l. VII, c. 4.
(2) Pirhing, *Jus. can.*, l. I, t. IV, § 1, 5.

ce point de vue, peuvent être de trois sortes : *secundum jus*, *præter ius*, *contra jus*. De plus, nous pouvons les considérer par rapport à la loi naturelle, à la loi divine positive, et à la loi humaine.

Lorsque la coutume consiste simplement à exécuter ou à observer la loi qu'elle confirme et interprète par un long usage, elle est dite *secundum jus*. C'est ainsi, par exemple, que la coutume qui a introduit le principe : *potus jejunium non frangit*, a simplement interprété la loi quadragésimale en l'appliquant. De même, l'usage introduit en Italie de prendre le matin, les jours de jeûne, une certaine quantité de chocolat, est aussi une interprétation usuelle du même principe, déjà introduit par l'usage. Toutefois, bon nombre de canonistes et de théologiens prétendent que la coutume peut seule légitimer ces faits (1) ; et, d'après cette opinion, il ne s'agirait plus d'une coutume *secundum jus*, mais *contra jus*.

La coutume *præter legem* est celle qui introduit un droit nouveau, c'est-à-dire celle qui ordonne ou défend ce qui n'a été en aucune sorte déterminé par le droit préexistant : elle fixe donc quelque point particulier dans le domaine des choses indifférentes.

Enfin, la coutume est dite *contra jus*, quand elle consiste en des usages légitimes formellement opposés à quelque loi positive. Elle peut ou abroger le droit humain préexistant, d'abord accepté et mis à exécution, ou empêcher qu'une loi portée obtienne son effet, c'est-à-dire soit observée et reçoive sa confirmation dans les faits. Dans l'un et l'autre cas, la loi opposée à la coutume cesse d'être loi, la résistance passive du corps social ayant démontré d'une manière évidente que cette prescription est, dans les conjonctures présentes, contraire au bien public.

(1) Voyez Ferraris, au mot *jejunium*, art. 1, n. 40, etc.; saint Liguori, l. III, n. 1025 etc.

D'après ces définitions, il est hors de doute que l'on peut admettre des coutumes *secundum jus* par rapport à la loi naturelle et au droit divin positif ; ces coutumes, en effet, viennent corroborer ces lois, non en elles-mêmes, mais par rapport à nous, en tant qu'elles les rappellent sans cesse à la mémoire et en facilitent l'exécution. Toutefois il ne peut s'agir ici évidemment que de coutumes de fait.

Mais toute coutume *contra jus*, quand il s'agit du droit naturel, n'est point une coutume, mais une corruption des mœurs : *Nemo sanæ mentis intelligit naturali juri, cujus transgressio periculum salutis inducit, quacumque consuetudine posse aliquatenus derogari.* (*Cum tanto. II, de Consuet.*) Si néanmoins il s'agissait, non du droit naturel primordial, mais du droit des gens, la coutume pourrait prévaloir contre ce droit et l'abroger, non dans sa totalité, mais dans quelques-unes de ses dispositions (1).

Suarez, dans son traité des lois, s'attache à déterminer ce que peut la coutume par rapport au droit divin positif. Nous allons indiquer brièvement toutes ces conclusions. 1° Il peut sans aucun doute y avoir des coutumes de fait *secundum legem;* ce qui revient à dire que l'exécution de la loi divine positive est commune, ou que les mœurs sont conformes à cette loi. 2° Il peut aussi exister quelques coutumes proprement dites, *præter jus* : il y a en effet des usages légitimes qui, sans être une simple exécution d'un précepte divin, ne renferment cependant rien qui soit opposé aux commandements de Dieu. 3° Il ne peut y avoir de coutume légitime contraire au droit divin : il est manifeste d'abord que les hommes ne sauraient prévaloir contre la volonté divine, et d'autre part le consentement du souverain législateur ne peut jamais être présumé ici. Aussi l'apôtre saint Paul écrit-il : *Videte, ne quis vos decipiat*

(1) Suarez, *loc. cit.*

secundum traditiones hominum. Il est vrai, néanmoins, de dire que la coutume peut avoir une certaine valeur interprétative du droit divin ; mais cette interprétation ne peut être restrictive, jusqu'à introduire une limitation véritable ou une dispense de ce droit. Suarez condamne avec raison, comme absolument fausse, l'opinion de quelques canonistes qui soutenaient cette doctrine (1).

Enfin, par rapport aux lois humaines, personne ne révoque en doute qu'il puisse exister des coutumes *secundum legem, præter legem, contra legem.* Et c'est à ce point de vue que nous nous plaçons en exposant la nature, la force et les conditions de la coutume. Aussi souvent donc qu'il sera question ici d'une manière générale de la coutume *contra jus,* on ne pourra jamais entendre cette expression que du seul droit positif humain.

E. Grandclaude.

(1) *De Leg.*, l. VII, c, 4, n. 13.

ÉTUDE CRITIQUE

SUR LA NOUVELLE ÉDITION

DE L'HISTOIRE GÉNÉRALE DES AUTEURS SACRÉS ET ECCLÉSIASTIQUES

Par Dom Ceillier (1)

La *Revue des Sciences ecclésiastiques* a donné une étude sur les premiers volumes parus de l'*Histoire des Auteurs sacrés* de Dom Ceillier (n° de février 1862, tome v, p. 97-120). Depuis cette époque, la réimpression a continué avec la même marche rapide, et aujourd'hui l'ouvrage entier est entre nos mains.

Nous reprenons notre étude critique au point où nous l'avons laissée.

Le VIIIe volume est consacré à une partie des écrivains du Ve siècle, c'est-à-dire, outre un grand nombre d'auteurs secondaires, à Synésius, évêque de Ptolémaïde; à saint Paulin, évêque de Nôle; à Prudence et Sédulius, poètes chrétiens; à Sulpice-Sévère, prêtre d'Aquitaine, qu'il ne faut pas confondre avec Sulpice-Sévère de Bourges; à Jean Cassien, prêtre et abbé de Marseille; à saint Cyrille, patriarche d'Alexandrie; à Vincent de Lérins; à saint Isidore de Péluse et aux historiens grecs Philostorge, Socrate et Sozomène. Parmi les améliorations apportées par M. Bauzon, nous citerons celles qui concernent saint Cyrille, Sulpice-Sévère et Théodore de Mopsueste.

Le travail que Dom Ceillier avait consacré au patriarche d'Alexandrie, qu'on a surnommé avec raison le docteur de la maternité divine, est enrichi dans la nouvelle édition d'un appendice. C'est le résumé donné par M. Bonnetty, dans la table raisonnée des collections du cardinal Maï, où l'on trouve toute une série d'ouvrages ou de fragments de saint Cyrille insérés par M. Migne dans la *Patrologie grecque*. Cet

(1) Paris, Vivès.

appendice se termine par ces paroles : « Homme vraiment admirable et que nous voyons dans ses écrits professer les idées les plus justes sur Pierre, le maître, le chef et le fondement des catholiques sur cette terre, et sur son successeur Célestin, dont il tient la place au concile d'Ephèse, à propos duquel il proféra ces paroles remarquables dans son homélie sur la *Vierge-Mère de Dieu* : « Or, qu'il en soit ainsi, nous en avons un témoin digne de foi, à savoir le très-saint archevêque du monde entier, Célestin, le père et le patriarche de la grande Rome (p. 366). »

Sulpice-Sévère, l'éditeur le démontre, n'a pas enseigné le millénarisme (p. 112 s.). Dans son dialogue intitulé *Gallus*, il dit que l'Antechrist viendra bientôt et rétablira Jérusalem et son temple, opinion qui ne s'accorde point avec la prophétie du prophète Daniel. C'est là une erreur sans doute, mais ce n'est pas celle des millénaires. L'éditeur redresse aussi Dom Ceillier, qui assure que Sulpice-Sévère a été mis par l'Eglise *au nombre de ceux à qui elle rend un culte public* (p. 113). Benoît XIV, dans la préface qu'il a mise en tête de l'édition du *Martyrologe romain*, démontre que le Saint-Siége n'a jamais inséré le nom de l'historien Sulpice-Sévère dans les sacrés diptyques. A propos du fameux *serius trans alpes Dei religione suscepta*, une courte note fait remarquer avec beaucoup de raison que ce passage où Sulpice-Sévère parle des massacres exécutés dans les Gaules en 177, contredit formellement celui où Grégoire de Tours place l'arrivée des premiers missionnaires dans ce pays en 250.

L'article de Théodore de Mopsueste, ce hardi et célèbre penseur qui scandalisa si grandement l'Eglise et fut condamné par le Ve concile œcuménique, est traité au commencement de ce volume. Et à la fin de ce même tome, par un déplacement fâcheux mais indépendant de la volonté de l'éditeur, se trouve un appendice relatif au commentaire sur les *Petits prophètes* de l'évêque de Mopsueste. Dans cette note, on lui attribue aussi le commentaire sur l'épître aux Galates et aux Éphésiens, que Dom Pitra, dans le 1er volume de son *Spicilegium Solesmense*, attribuait à saint Hilaire de Poitiers. Se fondant sur une dissertation de M. Le Hir, M. Bauzon repousse ce sentiment et soutient que l'ouvrage

est d'un grec de l'école d'Antioche: « *Nous nommons presque sans hésiter*, dit-il, *Théodore de Mopsueste* »(p. 622). « Il me reste à vous dire un mot de l'intéressante dissertation de M. Le Hir, » écrivait le R. P. Pitra, aujourd'hui cardinal de la sainte Eglise romaine. « J'ai eu la pensée, non pas de la réfuter, mais d'en vérifier à tête reposée toutes les assertions, en profitant de deux ressources qui ont manqué à l'auteur (*le commentaire grec de Théodore de Mopsueste et un manuscrit du Commentaire latin plus ancien que celui de Corbie*). Je me réserve de faire ce double travail dans le ve volume du *Spicilége*, et si le résultat me conduit aux conclusions de votre savant collègue, je serai le premier à y souscrire, et j'en ai déjà pris l'engagement... »

Bien des notes de détail, l'indication des éditions données depuis Dom Ceillier, un discours sur saint Pierre et saint Paul autrefois attribué à saint Zénon, mais restitué depuis à saint Gaudence de Brescia, une lettre de saint Nil au scolastique Nemertius : telles sont les autres additions qui se font remarquer dans ce huitième volume.

Saint Augustin occupe à lui seul tout le tome neuvième. Cela n'a rien d'étonnant. Ce *præcipuus pater et optimus doctor*, comme l'appelait le pape Adrien dans une lettre adressée à Constantin Porphyrogénète (Labb. VII, 110), a donné un nombre si étonnant d'ouvrages, *ut ea omnia*, dit Possidius, *vix quisquam studiosorum perlegere et nosse sufficiat* (XVIII, 23). « On peut dire, ajoute Bossuet, qu'il est le seul des anciens que la divine Providence a déterminé, par l'occasion des disputes qui se sont offertes de son temps, à nous donner tout un corps de théologie, qui devait être le fruit de sa lecture profonde et continuelle des Livres sacrés. » (*Défense de la tradition et des SS. Pères*, liv. IV, ch. 16.) Philosophe, théologien, mystique, il emploie toutes les méthodes : *Amor oculus est, — intellectum valde ama*; il étudie l'histoire, les dogmes, la conscience humaine, sa marche depuis les erreurs et les vices jusqu'à la plus lumineuse vérité, jusqu'à la plus sublime sainteté : c'est par là qu'il a été le miracle de la grâce avant d'en être, ou plutôt, afin d'en être le docteur. « Il suffit de dire, en un mot, qu'à son sens (il s'agit de Baronius) autant qu'il a surpassé les autres docteurs dans ses autres traités, autant il s'est surpassé lui-même dans ceux qu'il

a composés contre les Pélagiens. » (*Défense*, etc., liv. VI, ch. 19).

L'éditeur avait à compléter Dom Ceillier. Il s'acquitte de cette tâche en indiquant les divers ouvrages à consulter sur le grand évêque d'Hippone, et les éditions ou traductions nouvelles des œuvres de saint Augustin qui ont été faites depuis 1736. Les additions principales sont l'indication du *Speculum* édité par le cardinal Maï (p. 215), et de 25 sermons publiés par Michel Denis en 1792, à Vienne; de 4 traités inédits publiés en 1793 à Florence, par Fontani; de 10 sermons publiés en 1819, à Rome, par Frangipane, moine du Mont-Cassin; de 160 sermons publiés par M. Caillau, en 1842, chez Paul Mellier, et qui furent l'occasion d'assez vifs débats; de 4 sermons publiés par M. Migne, et de 201 sermons donnés par le cardinal Maï dans le tome 1er du *Patrum nova Bibliotheca*. Après ces sermons, le savant cardinal a donné une notice intéressante sur l'ouvrage précieux et peu connu, qui, sous le titre de *Milleloquium veritatis*, en 2 vol. in-fo, renferme par ordre alphabétique toutes les matières traitées par saint Augustin (p. 839).

Dans ces derniers sermons se trouvent des passages remarquables sur la présence réelle, sur la procession du Saint-Esprit, (p. 842), sur la Trinité, sur la confession, sur l'infaillibilité de saint Pierre. Bornons-nous à en citer deux qui ont une importance particulière. Le premier concerne le fameux verset de saint Jean (I Jo. V, 7 et 8) sur la Trinité. Le *Speculum* de saint Augustin édité par le cardinal Maï suit toujours l'ancienne italique. Or ce *Speculum* porte ce qui suit : « *Quoniam tres sunt qui testimonium dicunt in terra, spiritus, aqua, et sanguis : et hi tres unum sunt in Christo Jesu.* — *Et tres sunt qui dicunt testimonium in cœlo, Pater, Verbum et Spiritus, et hi tres unum sunt* (p. 843). Le second se rapporte au naturalisme, qui est la grande plaie de notre époque. Saint Augustin assure que le diable, *corrupteur de la foi,* persuade aux hommes de vivre *selon la nature, secundum naturam vivere homines persuadet,* et rend semblables aux bêtes ceux que Dieu avait rendus semblables à lui-même. « Que les défenseurs actuels de la raison naturelle contre la foi divine, ajoute avec raison le cardinal Maï, réfléchissent à cette sentence de saint Augustin... (p. 844). »

Dans un second supplément, l'éditeur donne des notes additionnelles pour expliquer la doctrine de saint Augustin sur la grâce, et dans un troisième le sentiment de Fénelon sur l'édition fautive des œuvres des ce saint docteur, donnée par les Bénédictins.

Il y avait aussi à corriger Dom Ceillier. M. Bauzon le fait dans quelques notes assez clair-semées, qui redressent le texte de l'historien ou qui expliquent la doctrine du saint docteur sur la *nécessité de pécher* et sur *la liberté* (p. 543). Puisqu'on a reproché à Dom Ceillier son silence sur certains endroits dont l'hérésie avait abusé, il eût été bon peut-être que l'éditeur annotât tous ces passages autrefois suspects.

Enfin, nous aurions personnellement désiré une note bien complète, ayant pour objet de montrer que saint Augustin n'a pas été l'adversaire du pouvoir du Pontife romain. Cette démonstration, on l'aurait facilement obtenue : 1° en réunissant tous les textes formels où saint Augustin parle si souvent et si clairement de l'autorité éminente de la chaire apostolique, autorité qu'il oppose aux Donatistes : *Ipsa est petra quam non vincunt superbæ inferorum portæ* (*Ps. cont. part. Don.*); aux Pélagiens : *Rescripta venerunt, causa finita est* (*Serm. de verbis ap.*); à laquelle, vieillard couronné de gloire et de mérites, il soumet ses derniers ouvrages : *Non tam discenda quam examinanda, et ubi forsitan aliquid displicuerit emendanda* (*Cont. duas Epist. Pelag.* I, *n.* 3); dans laquelle il assure qu'a toujours été en vigueur la *principauté de la chaire apostolique;* qui seule enfin le retient dans l'Église. 2° En montrant une dernière fois combien les jansénistes et les gallicans ont faussé le sens de ce qu'il dit dans son livre du Baptême au sujet de saint Cyprien. Cette note était d'autant plus nécessaire, qu'aujourd'hui encore, il n'est pas sans exemple d'entendre dire que saint Augustin a *pleinement justifié saint Cyprien de sa résistance* (1), *parce qu'un concile général n'avait pas parlé!!!* Cela s'est dit encore en 1863. Il est plus que temps que de telles ignorances disparaissent et ne souillent plus des esprits trop crédules.

Dans le tome X apparaissent, parmi les écrivains latins : Paul Orose, saint Pierre Chrysologue, saint Léon le Grand, saint Prosper, Mam-

mert Claudien de Vienne, Salvien de Marseille, saint Sidoine Apollinaire, Paulin de Périgueux (491), poète chrétien, auteur d'une Vie de saint Martin, saint Avit de Vienne, saint Honorat, évêque de Marseille, et Boèce. Parmi les Grecs, on y trouve : Théodoret, évêque de Cyr, à qui Dom Ceillier donne, on ne sait trop pour quelle raison, le titre de docteur de l'Église, Acace d'Amida, Firmus, archevêque de Césarée, saint Gennade, patriarche de Constantinople, Enée de Gaze et saint Denys l'Aréopagite.

Le nom de ce dernier auteur est accompagnée dans la table des chapitres de ces mots du correcteur : *écrivain grec du premier siècle probablement.* A l'appui de cette note, dans l'article 1er de son chapitre XXXIX, M. Bauzon résume les récents travaux qui ont été faits pour démontrer que saint Denys vint dans les Gaules vers la fin du Ier siècle, et il dit que *l'aréopagitisme de saint Denys et sa mission sous saint Clément sont deux traditions toutes différentes* (p. 539). Il ajoute que l'aréopagitisme, si fort ébranlé par la critique moderne, *a nui dans l'opinion à la première tradition, qui est bien plus ancienne et qui en est tout-à-fait indépendante.* L'estimable auteur abandonne facilement le premier point, mais il maintient résolument la mission du Ier évêque de Paris par saint Clément. Il renvoie à la fin de son volume, sous le titre de supplément, la dissertation sur l'authenticité des œuvres du saint évêque donnée par Mgr Darboy, aujourd'hui archevêque de Paris. Le lecteur regrette d'être obligé d'aller chercher à plus de 200 pages la fin d'un travail qui aurait dû se trouver sous un même article.

C'est là la grande addition qui se fait remarquer dans ce tome dixième.

Le suivant contient les écrivains du VIe siècle. Nous y voyons briller au milieu d'un grand nombre d'autres auteurs saint Fulgence, saint Remi, l'apôtre des Francs, saint Césaire d'Arles, Cassiodore, saint Grégoire de Tours, saint Fortunat de Poitiers, saint Léandre de Séville, saint Grégoire le Grand, saint Colomban, saint Jean Climaque, Moschus, Sophronius (écrivains grecs), saint Isidore, évêque de Séville, saint Ildefonse, etc. etc. Ce volume est de 986 pages ; les notes, les additions, les indications des éditions, etc. y abondent. L'éditeur a re-

touché et bien complété le travail de Dom Ceillier. La simple énumération des notes ajoutées par lui nous prendrait beaucoup trop de place.

Le tome XII, consacré aux VIIIe, IXe et Xe siècles, passe en revue, à travers 1110 pages, un nombre considérable d'écrivains. Il indique ce qui est connu des œuvres de ce temps, dont une grande partie est encore à explorer et à mettre au jour. Ce que nous avons dit tout à l'heure trouve également son application ici : nous serions beaucoup trop long si nous voulions parcourir, même rapidement, l'œuvre personnelle de l'éditeur. Disons seulement qu'à la page 950 se trouve une note sur la condamnation du pape Honorius, qui aurait demandé peut-être encore quelques détails. L'article de saint Jean Damascène, le saint Thomas des Grecs, s'est enrichi de quelques hymnes éditées par le C. Maï. Le grand écrivain en a consacré cinq à saint Pierre, qu'il appelle le *Coryphée*. On y lit : « Ayant reçu du Christ l'Église que le Seigneur lui-même a formée, vous l'avez gouvernée comme un navire. Gardien de Rome, trésor du royaume céleste, pierre de la foi, fondement inébranlable de la foi catholique, soyez célébré dans les saints cantiques ! » (p. 91.)

Le XIIIe volume s'ouvre par une lettre de Mgr l'évêque d'Autun au respectable annotateur de Dom Ceillier. Cette lettre, que nous voudrions citer en entier, porte approbation des quatre premiers volumes de l'*Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*. Après avoir rendu un légitime hommage au travail du religieux de Saint-Vannes, et ajouté que *quelques tâches déparaient ce beau monument de piété et d'érudition*, l'éminent prélat ajoute : « Depuis le savant bénédictin, la science historique a fait des progrès ; de nouvelles découvertes d'ouvrages, des recherches plus approfondies sur d'autres déjà connus, fournissaient matière à des additions et à des rectifications ; d'un autre côté, vivant à cette époque où une critique d'allure antichrétienne s'exerçait avec une rigueur excessive et souvent injuste contre les Actes de nos martyrs, l'illustre auteur n'avait pas complètement échappé à cette funeste influence et il était à désirer que son œuvre fût purgée de cette rouille du XVIIIe siècle ; enfin, les préjugés du gallicanisme, et disons-le, même

les pernicieuses idées du jansénisme, avaient quelque peu déteint sur certaines parties de son travail ; c'était tantôt une insinuation malveillante, tantôt une réticence calculée, parfois une expression incomplète sur la grande question de l'infaillibilité dogmatique du Souverain-Pontife comme chef de l'Église, tendance mal accueillie de nos jours, où la doctrine du gallicanisme n'est plus guère, grâces à Dieu, qu'un souvenir historique sans défenseur et sans conséquence (p. v et vi). »

Bien des notes, des additions, des corrections se font remarquer dans ce volume. La rectification qui domine toutes les autres est celle qui se rapporte à saint Grégoire VII. L'éditeur restitue d'abord à cet incomparable Pontife le titre de Saint que lui décerne l'Église catholique. Il l'avait bien reçu du temps de Dom Ceillier, mais le religieux aurait craint de blesser les préjugés et les parlements, s'il *avait parlé en cette circonstance comme l'Église* ! (p. 349.) Étranges circonstances, qui devraient ouvrir à jamais les yeux sur la portée funeste de certaines maximes qu'on appelle *particulières*, et qui par là même sont convaincues de n'être pas catholiques ! On vit des magistrats, des évêques même, s'élever contre le culte d'un saint que l'Église mettait sur les autels ! On vit des auteurs ecclésiastiques manquer de respect à celui qui est le père de tous les chrétiens, au point, non pas de découvrir ses défauts, mais de lui imputer des défauts imaginaires, plus coupables en ceci que Cham lui-même ! Il a fallu que des protestants nous apprissent à rendre justice au plus grand des Papes du moyen-âge.

L'appendice de la page 381 est consacré à répondre aux reproches adressés à saint Grégoire VII. M. Bauzon suit dans cette belle œuvre les remarquables études de M. Bouix, publiées dans ce recueil même.

On ne peut que souscrire à la note 12 de la page 351, dans laquelle l'auteur assure que l'Église a toujours compris l'utilité de l'unité liturgique pour maintenir l'unité de la foi. La note 2 de la page 353 demanderait bien des commentaires. Enfin nous avouons ne pas trop comprendre les lignes de la colonne 2, p. 381, mis entre crochets.

La première partie du XIVe volume soutient et augmente même l'intérêt excité par le précédent. Quelle suite admirable de grands noms ! Saint Anselme, religieux et prieur du Bec, archevêque de Cantorbéry,

confesseur de la discipline ecclésiastique, âme belle et douce, philosophe qui n'a pas *emprunté par anticipation à Descartes* l'argument de l'existence de Dieu par l'idée de l'être, comme on a osé le dire avec trop peu de sens, l'un des pères de la théologie scolastique, cœur passionnément dévoué au culte de Marie et ami de saint Grégoire VII : *Sancto Gregorio etiam acceptus, qui tunc magnis persecutionibus agitatus, litteras amoris plenas ad eum dedit*, ainsi que parle le Bréviaire; Bernard, archevêque de Tolède; Yves de Chartres; Hildebert, archevêque de Tours; Hugues de Saint-Victor; Abélard, au sujet duquel nous voudrions voir relever les inexactitudes de la critique moderne qui l'a un peu méconnu dans son rôle dogmatique, comme elle a altéré aussi celui de saint Anselme; Suger de Saint-Denys, et enfin, comme au plus haut point, notre grand saint Bernard! On a abusé de quelques paroles de ce saint, tirées du livre de la *Considération*. Nous trouverions à propos que le correcteur ajoutât une note dans laquelle il réunirait les fortes expressions par lesquelles le saint docteur a pleinement exalté l'autorité suprême de la chaire romaine. Pour lui, l'Église de Rome est *Columna fidei* (*ep.* 124), *Petra fidei catholicæ* (*ep.* 41); son Pontife est *Fidei defensor* (de Cons., lib. 4, c. 7), *Doctor gentium* (*ib.*), *Assertor veritatis* (*ib.*), *orbis lumen* (*ib.*, c. 8), *canonum dispensator* (*ib.*), *solus potest peremptoriam dare sententiam* (*ep.* 176 et 239), *irrefragibiliter tenendum quidquid præcipit* (*ep.* 81). Les *Analecta*, dans le numéro de juillet et d'août 1859, ont publié un très-intéressant travail à ce sujet, qui enrichirait utilement l'article du grand abbé de Clairvaux dans l'*Histoire des Auteurs sacrés et ecclésiastiques*. Il n'est pas bon de laisser altérer soit par ceux du dehors, soit par ceux du dedans la vénérable vérité de la grandeur de nos Saints et le sens de leur doctrine.

Après saint Bernard, viennent dans le même volume, Pierre le Vénérable, abbé de Clugny, l'une des plus grandes figures monastiques du temps que saint Bernard n'éclipsa pas; Pierre Lombard, évêque de Paris, dont le nom dit tout; et enfin, sainte Hildegarde, célèbre par ses révélations et son influence.

La seconde partie du XIVe volume renferme le résumé de tous les

conciles des XIe, XIIe et XIIIe siècles, et donne entre autres les pontificats d'Adrien IV, d'Alexandre III, de Célestin III et d'Innocent III. L'éditeur a enrichi cette partie comme toutes les autres, de notes tirées surtout de la *Patrologie* de M. Migne et des travaux modernes sur l'érudition sacrée. Quant aux auteurs ecclésiastiques qu'on y trouve en si grand nombre, ne citons que les principaux. On y voit briller saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry, le glorieux martyr de la discipline ecclésiastique; Pierre de Celle, le célèbre évêque de Chartres; Richard et Adam de Saint-Victor, dont les biographies ont été considérablement améliorées et complétées; notre illustre Pierre Comestor, chancelier de Paris; Gratien, le compilateur du Décret; Pierre de Blois, Alain de Lille, le *docteur universel*, etc. Comme toujo urs, Dom Ceillier est largement annoté et complété.

A la fin de ce volume se lisent les deux lettres adressées par Benoît XIV à Dom Ceillier. M. Bauzon ajoute :

« Le projet de la nouvelle édition de l'*Histoire des Auteurs sacrés et ecclésiastiques* ayant été soumis à Pie IX, Sa Sainteté a daigné louer beaucoup ce projet. Elle a été heureuse d'apprendre que les notes et les additions seraient faites dans un esprit très-conforme aux doctrines du Siége apostolique. C'est Son Éminence le cardinal Villecourt qui a bien voulu communiquer cette réponse, le 21 novembre 1857, à l'éditeur littéraire.

« Cette communication a grandement réjoui celui qui a osé revoir, annoter et compléter, à l'aide des découvertes modernes, le travail du savant bénédictin. Plus de huit années ont été consacrées à ce rude et difficile labeur, qui pourtant a procuré de délicieuses jouissances.

« Toujours de plus en plus dévoué au Saint-Siége, et reconnaissant dans le successeur de saint Pierre, avec les Pères et les Docteurs de l'Église, le guide infaillible de la vérité, je soumets respectueusement mon travail au jugement du très-saint et vénéré Pontife qui gouverne l'Église. »

Nous sommes heureux de pouvoir dire en finissant que M. Bauzon a rendu un véritable service aux lettres sacrées, en mettant de nouveau à la portée de tous une de ces œuvres magistrales que nous a léguées la

savante corporation des Bénédictins. Notre résumé rapide a fait voir que sous sa main habile l'ouvrage a reçu bien des améliorations. Les réserves très-légères que nous avons cru devoir formuler n'infirment en rien ce jugement.

Au moment où nous terminons cet article, nous apprenons que la table des matières est très-avancée : quand ce labeur long et difficile aura été mené à bonne fin, l'ouvrage en acquerra une utilité plus considérable encore. Puisse-t-il recevoir partout l'accueil qu'il mérite ! Ce sont là de ces entreprises que doivent encourager tous ceux qui ont à cœur la restauration des sciences théologiques, si longtemps négligées en France par suite de nos catastrophes et des circonstances qu'elles ont amenées.

N.-C. Le Roy.

THÉOLOGIE MORALE.

Un prêtre qui a reçu des honoraires pour dire des messes, et qui fait dire ces messes par un autre prêtre, peut-il garder une partie de ces honoraires pour une bonne œuvre ?

Telle est la question que nous voulons examiner. Question très-grave, puisque, d'une part, elle touche de près au saint sacrifice de la messe, qui est la chose la plus sacrée de la religion, et que, d'autre part, elle a été l'objet de plusieurs décrets apostoliques et d'une bulle de Benoît XIV. Question très-actuelle, puisque la pratique de faire acquitter des messes par d'autres prêtres, en gardant une partie de l'honoraire pour une bonne œuvre, a pris depuis quelques années de très-grandes proportions.

Or cette pratique est-elle licite ? Nous ne le pensons pas. Nous croyons, au contraire, que ceux qui la suivent sont atteints par tous les décrets apostoliques et par la bulle de Benoît XIV (1).

(1) Voici la série des décrets qui ont été portés par le Saint-Siége sur cette matière.

En 1625, Urbain VIII approuve le décret suivant de la Sacrée Congrégation du Concile : *Omne damnabile lucrum ab Ecclesia removere volens, « prohibet sacerdoti qui Missam suscipit celebrandam cum certa eleemo- « syna, ne eamdem Missam alteri, parte ejusdem eleemosynæ sibi retenta, « celebrandam committat.*

Mais comme, après ce décret d'Urbain VIII, quelques-uns prétendaient encore qu'il était permis de retenir une partie de l'honoraire, attendu, disaient-ils, que ce décret n'avait pas été reçu, le pape Alexandre VII proscrivit, l'an 1665, entre autres propositions fausses, la proposition suivante : *Post decretum Urbani potest sacerdos, cui Missæ celebrandæ tra-*

On le voit, nous abordons une matière de la plus haute gravité. Aussi nous lui donnerons toute l'attention et tous les développements qu'elle mérite.

Mais avant tout nous voulons faire quelques observations.

1° Le plus souvent nous n'indiquerons pas les endroits où nous avons puisé nos citations ; ce serait surcharger inutilement ces pages, car les citations se trouvent toutes dans les auteurs à l'endroit qui traite de l'honoraire des messes, et sont par conséquent très-faciles à trouver.

2° Les décrets apostoliques qui ont rapport à cette matière, aussi bien que la bulle de Benoît XIV, supposent le cas où celui qui fait dire la messe par un autre, aurait reçu un honoraire plus abondant que la taxe ordinaire, et donnerait au prêtre célébrant au moins la taxe ordinaire. Mais il est clair pour tous les théologiens que le cas où l'on n'aurait reçu que la taxe ordinaire et où l'on ferait dire la messe avec un honoraire moindre, est éminemment compris dans les décisions des Souverains-Pontifes.

3° La plupart des décrets apostoliques supposent le cas où celui qui a reçu un honoraire pour dire la messe et qui la fait dire par un autre, est prêtre. Mais la solution est la même s'il s'agit d'un laïque, ainsi qu'il résulte de la bulle de Benoît XIV et de l'enseignement des théologiens.

duntur, per alium satisfacere, collato illi minori stipendio, alia parte stipendii sibi retenta.

Malgré cette condamnation, l'abus se renouvelait encore. Innocent XII, en 1697, confirma le décret d'Urbain VIII, que nous venons de citer.

Au dix-huitième siècle, des prêtres et des laïques demandaient des messes en des lieux où les honoraires étaient abondants, et les faisaient dire en des lieux où les honoraires étaient moindres, en gardant l'excédant. Alors Benoît XIV, en 1741, lance la bulle *Quanta cura*, dans laquelle il renouvelle les décrets de ses prédécesseurs, et prononce lui-même l'excommunication *ipso facto* contre les laïques, et la suspense également *ipso facto* contre les ecclésiastiques qui agiraient ainsi.

Enfin, l'an 1860, la Sacrée Congrégation du Concile, interrogée si ceux qui retiennent *pour une bonne œuvre* sont compris dans les condamnations indiquées plus haut, renvoie aux bons théologiens et surtout à saint Liguori et à Benoît XIV.

Nous avons cru devoir citer ces décrets, parce que nous aurons à y recourir souvent dans le cours de cette discussion.

4° Quand nous disons que l'on ne peut rien se réserver, nous exceptons cependant trois cas que nous verrons tout à l'heure dans saint Liguori, et qui se retrouvent communément dans les théologiens.

Ces préliminaires posés, nous entrons en matière. Est-il permis de faire dire la messe par un autre, en ne lui donnant pas tout l'honoraire accordé pour cette messe, mais en en retenant une partie pour une bonne œuvre?

Nous croyons qu'on ne le peut pas, et nous allons prouver notre opinion.

Cette démonstration nous est rendue plus facile par une réponse de la Sacrée Congrégation du Concile, du 29 août 1860.

Un savant professeur avait demandé à cette Congrégation si un prêtre pouvait ainsi retenir pour une bonne œuvre une partie de l'honoraire. Cette consultation, qu'il importe de lire intégralement, se trouve dans cette *Revue* même, année 1861, N° de mars, page 271.

La Sacrée Congrégation répondit : Die 29 augusti 1860. — Consulat theologos, præsertim S. Alphonsum de Liguori, tractatu XIII de sacramento Eucharistiæ, capite VII; et Benedictum XIV de Synodo, libro V, capite IX, et Constitutione *Quanta cura* superius citata; eorumque sententiis sese conformet. In quorum fidem datum Romæ ex ipsamet secretaria die 31 augusti 1860. — A. QUAGLIA, secretarius.

La Sacrée Congrégation renvoie donc surtout à S. Liguori et à Benoît XIV. Ce sont les deux auteurs que nous devons consulter, c'est à leur sentiment que nous devons nous conformer. Là est la solution cherchée.

Voyons donc quel est le sentiment de ces deux auteurs.

I. — SENTIMENT DE SAINT LIGUORI.

Voici comment il expose sa doctrine :

« 321. — Qui pecuniam ab alio accepit, ut pro illo celebret aut « fieri curet, per se loquendo, potest curare missam per alium bonum « sacerdotem dici, minus dando quam accepit.

« Dixi I. *Per se :* quia Urbanus VIII, ob speciem turpis quæstus, « id fieri vetuit.

« Dixi II. *Bonum;* quia si per malum curet, perditur fructus, qui « est ex opere operantis. »

Puis il démontre sa proposition en citant les décisions d'Urbain VIII, d'Alexandre VII, d'Innocent XII et de Benoît XIV, que nous avons indiquées plus haut.

Ainsi donc, on ne peut donner moins que l'on n'a reçu : *minus dando quam accepit.* Et cela, parce que Urbain VIII, Alexandre VII, Innocent XII et Benoît XIV l'ont ainsi statué. Par conséquent, il faut donner *tout* ce que l'on a reçu.

Voilà le principe. N'y a-t-il pas d'exceptions? Oui. Saint Alphonse en indique trois :

Premièrement, lorsque l'excédant de l'honoraire est donné, moins en considération de la messe que de l'amitié, de la pauvreté, de la reconnaissance, de la parenté, etc.

Deuxièmement, lorsque le prêtre qui dit la messe, fait, par libéralité et tout-à-fait spontanément (*liberaliter et omnino sponte*) la condonation de cet excédant; spontanéité qui n'existerait pas si ce prêtre était prié, *rogatus,* de faire cette condonation, quand même il y consentirait.

Troisièmement, lorsque celui qui fait dire la messe par un autre est bénéficier, ou chapelain, ou chargé d'une messe perpétuelle. Car les décrets qui défendent de retenir une partie de l'honoraire, ne parlent que des messes manuelles.

Voilà les trois seuls cas où l'on peut donner *moins que l'on n'a reçu.* Or, le cas d'une *bonne œuvre* n'est pas indiqué dans saint Liguori. Donc on ne peut admettre d'exception en faveur d'une bonne œuvre; car saint Liguori n'en fait point, et c'est son sentiment qui doit être notre règle.

Les deux preuves que nous venons d'indiquer sont le résumé du n° 321. Le n° 322 donne la raison fondamentale de cette doctrine, à savoir que l'honoraire est donné pour celui qui dit la messe, et non pour celui qui la fait dire. Voyons plutôt.

322. *Dubitatur* 1°. — Saint Alphonse se demande si celui qui retient une partie de l'honoraire non-seulement pèche, mais encore est

tenu à restitution? — Il répond qu'oui, pour deux raisons : 1° parce que la proposition qui disait que l'on pouvait satisfaire par un autre prêtre en se réservant une partie de l'honoraire, a été condamnée par Alexandre VII ; or la satisfaction ne regarde pas seulement l'honnêteté de l'acte, mais encore la justice. 2° Parce que l'intention de celui qui donne l'honoraire, est que la messe demandée soit célébrée avec tel honoraire ; et que par conséquent, celui qui la fait célébrer *en donnant moins (tradito minori stipendio)*, pèche contre la justice, parce qu'il n'exécute pas l'intention du donateur, et que cette intention entre dans la substance du contrat : *Quia non exequitur dantis intentionem, qua vult ut illa missa, unde percipit fructum, tali stipendio celebretur, et quia hujusmodi intentio intrat in substantiam contractus.* C'est pourquoi, si le prêtre *retient* une partie de l'honoraire, il le *retient* injustement contre la volonté du donateur : *Ideo, si sacerdos partem stipendii retinet, injuste contra dantis voluntatem retinet.*

Celui qui a retenu une partie de l'honoraire doit donc restituer. Mais à qui, se demande saint Alphonse? Au célébrant, répond-il, parce que la charge lui ayant été transférée, le droit à l'honoraire tout entier lui est transféré conformément à la volonté du maître : *Restitutionem faciendam esse celebranti, quia, translato in eum onere, etiam jus ad integrum stipendium juxta voluntatem domini transfertur.*

Donc l'honoraire est intimement lié à la messe. Telle est la volonté du donateur. Ne pas donner tout l'honoraire à celui qui dit la messe, c'est lui faire une injustice. Tel est en résumé le *Dubitatur* 1°.

Mais continuons d'examiner ce n° 322. La doctrine du Saint va se développer dans le *Dubitatur* 2°. Saint Alphonse se demande si un exécuteur testamentaire peut faire célébrer les messes qui lui sont confiées, en des lieux où la taxe est moins élevée, et se réserver l'excédant. Il répond que non, pour deux raisons : 1° parce que ce serait faire un gain honteux avec des honoraires ; 2° parce que cet exécuteur testamentaire n'a aucun titre pour se réserver cet excédant, attendu qu'il n'a jamais acquis le domaine de ces honoraires : *Quia nullam is titulum habet, quo lucrum illud sibi retineat, cum nunquam dominium illarum eleemosynarum acquisierit.*

Ainsi donc, celui qui a reçu des honoraires n'a aucun domaine sur ces honoraires. Il ne peut en disposer que suivant l'intention du donateur. Or, quelle est l'intention du donateur? Est-ce d'en consacrer une partie à une bonne œuvre? Non ; sa volonté est que la messe soit célébrée, et célébrée avec tel honoraire : *Voluntas dantis est, non solum ut missa celebretur, sed ut celebretur tali stipendio.* Car, quand il donne un honoraire plus abondant, c'est pour recueillir de cette messe un fruit plus abondant : *Cum enim pinguem tradit stipem, ea intentione dat ut uberiorem fructum ex missa celebranda percipiat.*

Voici donc, en résumé, la doctrine de saint Liguori, et les conclusions rigoureuses qui en découlent : 1° Il ne faut pas donner moins qu'on a reçu; par conséquent on ne peut rien retenir pour une bonne œuvre; 2° il y a trois cas exceptés, mais celui d'une bonne œuvre n'est pas compris dans ces exceptions; 3° l'honoraire est attribué tout entier par celui qui donne l'honoraire, non pas pour une bonne œuvre, mais pour la messe; donc, celui qui retiendrait quelque chose pour une bonne œuvre, serait en opposition avec la volonté du maître. Il ferait une injustice. Donc, retenir quelque chose pour une bonne œuvre est une injustice.

Telle est la conclusion où nous étions arrivé pour nous-même en nous basant sur le texte seul de saint Liguori. Mais craignant de nous faire illusion en matière aussi grave, nous avons consulté la totalité ou la presque totalité des théologiens et canonistes qui ont écrit après ce grand théologien, qui l'ont connu, et qui pour la plupart se sont inspirés de lui : Mgr Gousset, Scavini, Gury, Craisson, la Théologie de Nancy, les Conférences d'Angers, le Rituel de Toulon (édit. de 1827), Bouvier, Vernier, Lequeux, Dens, André, les dernières éditions de Collet et de Bailly, Neyraguet et Richaudeau ; et nous avons trouvé en tous même conformité de doctrine avec saint Liguori : 1° même principe : donner tout ce que l'on a reçu ; 2° mêmes exceptions, et jamais l'exception en faveur d'une bonne œuvre ; 3° si l'on s'écarte de ces règles, non-seulement il y a péché, mais obligation de restituer.

Les théologiens ont donc compris saint Liguori comme nous l'avions compris nous-même. Au reste, nous reviendrons encore là-dessus

lorsque nous réfuterons la principale objection sur laquelle on se base pour légitimer la pratique que nous condamnons.

II. — SENTIMENT DE BENOÎT XIV.

Le second auteur auquel la Sacrée Congrégation du Concile nous renvoie, et auquel elle veut que l'on se conforme, est Benoît XIV, d'abord dans son ouvrage *de Synodo lib.* v, *cap.* IX, *n*° 2, et ensuite dans sa Constitution *Quanta cura*.

Examinons donc ces deux endroits.

Voici ce que nous lisons dans le Traité *de Synodo* à l'endroit indiqué : « Si tamen qui manualem eleemosynam consueta pinguiorem « accepit, alteri sacerdoti missam celebrandam committat, non potest « illius partem sibi retinere, sed totam quam accepit erogare debet sa- « cerdoti celebranti. »

Ainsi donc le prêtre qui a reçu un honoraire, même plus abondant que de coutume, pour célébrer une messe, et qui fait dire cette messe par un autre, ne peut rien se réserver, mais il doit donner au prêtre célébrant TOUT L'HONORAIRE *qu'il a reçu*.

Or si l'on doit *tout* donner, nous demandons que l'on veuille bien nous dire ce que l'on peut retenir *pour une bonne œuvre*.

Tel est le premier endroit où la Sacrée Congrégation nous renvoie. Benoît XIV y parle comme saint Liguori : *On doit donner tout à celui qui célèbre*.

Considérons maintenant la bulle *Quanta cura*, à laquelle nous renvoie encore la Sacrée Congrégation. On verra que la doctrine est la même.

Voici le résumé de cette bulle :

Chacun sait avec quelle sollicitude il faut veiller à ce que le saint sacrifice soit célébré avec le plus grand respect ; avec quel soin il faut en écarter toute espèce de mercantilisme (*cujusvis generis mercedum conditiones*) et toute demande importune d'honoraires.

Or, nous avons appris avec douleur que des ecclésiastiques et des laïques ont poussé l'avarice jusqu'à ce point, qu'ils recueillent, en cer-

tains lieux, des honoraires conformes à la taxe de ces lieux, et font dire les messes en d'autres endroits où l'honoraire est moins élevé.

Cette pratique est abominable et contraire aux intentions des donateurs. Cette espèce de mercantilisme n'est pas exempt du soupçon d'avarice, ni même du crime de vol, qui oblige à restitution. Cette pratique est cause que beaucoup de gens de bien, indignés de ce trafic, ne donnent plus d'honoraires pour faire dire des messes.

Aussi, continue Benoît XIV, nos prédécesseurs, indignés de cet abus exécrable, ont décrété qu'aucun prêtre qui ferait dire la messe par un autre prêtre, ne lui donnerait un honoraire moindre que l'honoraire reçu, quand même le prêtre célébrant consentirait à recevoir moins :

« Execrabilem hujusmodi abusum alicubi sensim irrepentem detes-
« tantes Romani Pontifices prædecessores nostri, de consilio tum Con-
« gregationis S. R. E. Cardinalium Universalis Inquisitionis contra
« hereticam pravitatem, tum Congregationis Cardinalium Concilii
« Trid. Interp., decretum voluerunt, nimirum a quolibet sacerdote,
« stipendio seu eleemosyna majoris pretii pro celebratione missæ a
« quocumque accepta, non posse alteri sacerdoti missam hujusmodi
« celebraturo stipendium seu eleemosynam minoris pretii erogari, etsi
« eidem sacerdoti Missam celebranti, et consentienti, se majoris pretii
« stipendium seu eleemosynam accepisse indicasset. »

C'est pourquoi, ajoute Benoît XIV, faites savoir dans vos diocèses, que quiconque ayant reçu des honoraires plus abondants pour célébrer des messes, fera dire ces messes avec des honoraires moindres que ceux qu'il a reçus, en se réservant une partie de ces honoraires, est excommunié *ipso facto* s'il est laïque, et suspens, également *ipso facto*, s'il est clerc.

Telle est la bulle de Benoît XIV. On le voit, c'est la même doctrine que dans son ouvrage *de Synodo :* on ne doit pas donner au célébrant un honoraire *moindre que celui que l'on a reçu*, quand même le célébrant y consentirait. Y a-t-il au moins quelques exceptions dans cette bulle? Aucune ; or là où la loi ne distingue pas, nous ne devons pas distinguer. Donc Benoît XIV, dans sa bulle, aussi bien que dans son

traité *de Synodo*, condamne ceux qui retiennent pour une bonne œuvre.

Nous pourrions donc dès maintenant tirer la conclusion que nous avions annoncée. Mais comme l'opinion que nous combattons nous oppose des moyens de défense auxquels elle attache une grande importance, il est juste que nous les examinions.

III. — Examen des difficultés que l'on nous oppose.

1re *Obj.* — Les Souverains-Pontifes, dit-on, condamnent seulement ceux qui retiennent *pour eux-mêmes, pour leur profit personnel*, mais nullement ceux qui retiennent *pour une bonne œuvre;* et la preuve, c'est qu'ils ont toujours soin de mettre le mot *sibi*. Ainsi le décret approuvé par Urbain VIII porte : *Parte ejusdem eleemosynæ* SIBI *retenta;* et Benoît XIV dit également : *Retenta* SIBI *parte*.

Cette objection est la plus sérieuse; c'est même la seule qui soit grave. Si le mot *sibi* a le sens que nos adversaires lui attribuent, notre thèse tombe, et l'on peut réellement retenir pour une bonne œuvre. Mais nous soutenons que ce mot n'a nullement le sens qu'on lui prête. *Retinere sibi* signifie simplement *retenir*, et n'indique pas nécessairement un but d'utilité personnelle, un intérêt égoïste.

En effet, il est bien remarquable que les théologiens n'ont attaché aucune importance à ce mot; que, ni dans leurs ouvrages, ni dans les actes des Souverains-Pontifes, ni dans les décrets des Congrégations, on ne trouve le moindre vestige du système imaginé par nos adversaires. Cette restriction aurait cependant une grande portée. Il s'agit de choses fort graves, de péchés, d'injustices, de restitutions, d'excommunication et de suspense. Dans les actes du Saint-Siége, dans les théologiens et canonistes même les plus récents, même ceux auxquels nous renvoie la Sacrée Congrégation, on ne trouve pas une ligne qui appuie ou autorise la distinction invoquée, ou qui la suppose d'une manière quelconque.

Il y a plus : M. Richaudeau, qui traite expressément cette question, la résout dans le même sens que nous. L'auteur de la consultation de 1860, auteur que l'on dit être un savant professeur, croit aussi que

l'on ne peut pas faire d'exception en faveur d'une bonne œuvre, parce que, dit-il, S. Liguori et Benoît XIV n'en font aucune. M. Bouix penche visiblement vers notre sentiment. Nous avons fait lire par une quinzaine d'ecclésiastiques intelligents, les passages en litige ; or tous ont donné la même interprétation que nous.

Donc le sens vrai est celui que nous avons donné. S'il n'en était pas ainsi, les théologiens et les canonistes auraient dû l'expliquer : les Congrégations romaines auraient dû le faire aussi, surtout quand elles ont été consultées expressément sur cette question. Elles ne l'ont pas fait. Donc la distinction que vous établissez est fausse.

Ce qui le démontre encore, c'est que les théologiens n'attachent aucune importance à ce mot *sibi*, sur lequel repose la fameuse distinction. Il en est même qui ne l'emploient jamais. S. Liguori l'omet très-souvent. Ainsi : « Post hoc decretum aliqui contendebant licitum esse RETINERE partem eleemosynæ...» Plus loin : « Tunc enim licite posses RETINERE... » Et plus bas : « Si sacerdotem roges ut remittat, vel ab eo quæras an consentiat ut tu partem RETINEAS ; tunc enim nequis eam RETINERE...» Et il termine ce n° 321 par ces mots : « Ratio omnium horum est quia decreta prohibentia RETINERE partem stipendii, tantum loquuntur de missis manualibus. »

Puis, il commence le n° 322 sur la restitution, par la question suivante : « An qui RETINET partem stipendii... » et il termine la réponse en disant : « Ideo si sacerdos partem stipendii RETINET, injuste contradantis voluntatem RETINET. » Voyez surtout l'*Homo apostolicus*, traité XV *de Sacram. Eucharistiæ* et append. 3 *Exam. ordinandorum ;* le mot *sibi* ne s'y trouve pas une seule fois.

On le voit, S. Liguori a omis ce mot, prétendu important, en une foule d'endroits, et précisément dans les endroits où il le fallait. Donc S. Liguori n'y attachait aucune importance. Et pourtant les passages que nous venons de citer sont ceux-là mêmes où la Sacrée-Congrégation nous commande de chercher notre règle de doctrine.

Mais allons plus loin, et examinons si les auteurs qui ont écrit depuis S. Liguori ont parlé autrement.

Mgr Gousset. — « Il ne peut *rien retenir* de la somme qu'il a reçue ;

« ce serait un trafic honteux, criminel, injuste. » Puis, il cite à l'appui S. Liguori.

Le R. P. Gury. — « An qui *retinet* partem stipendii... »

La Théologie de Nancy. — « Non licet celebrare per alium *retenta* « *parte stipendii...* »

M. Craisson. — « An qui stipendium accepit pro missa celebranda, « possit alteri committere ut ipsius loco celebret, *partem stipendii re-* « *tinendo?...* — Plures consentiunt licitum esse tunc *retinere* partem « stipendii... — Committens potest *retinere...* — Non potes tunc *re-* « *tinere* etsi consentiat, *ex bulla Benedicti XIV...* — His casibus aut « similibus exceptis non licet *retinere* partem stipendii pinguioris; ita « S. C. Conc. in decreto approbato ab Urbano VIII et confirmato ab « Innocentio XII; damnataque fuit ab Alexandro VII propositio sequens : « *Post decretum...* — Ad restitutionem tenetur qui stipendii partem « *retinuit.* » Nous prions de remarquer ces citations. L'ouvrage est tout récent; il a été examiné à Rome par autorité supérieure, et il a été honoré de l'approbation et des éloges des examinateurs. De plus, l'auteur connaissait l'article de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* où cette difficulté a été examinée. Malgré cela, il n'emploie pas le mot *sibi.*

Dens. — « Primus (casus) est si stipendium proveniat ex beneficio, « *partem retinere potest...* — In tali casu dat accipienti potestatem « partem stipendii *retinendi.*

M. Lequeux. — « Qui post acceptum stipendium subrogat alium « sacerdotem ad celebrandum suo loco, non potest *partem retinere,* « *sed totum stipendium* huic debet conferre; *ita sanxit Urbanus VIII...*

Les *Conférences d'Angers.* — « Alexandre VII a condamné cette « autre proposition : Il est permis à un prêtre qui s'est chargé de célé- « brer plusieurs messes, de les faire dire par un autre, lui donnant « une partie de la rétribution et se réservant l'autre. La Sacrée Con- « grégation dans les réponses qu'elle fit aux demandes qui lui furent « proposées au sujet du décret du 21 juin 1625 qu'on vient de rapporter, « avait déclaré que c'était là un gain honteux et condamnable quand même « celui qui *retient* une partie de l'honoraire qu'il a reçu, donnerait au « prêtre qui célébrerait la messe la rétribution qui est réglée par les

« ordonnances du diocèse. Car il doit donner au célébrant *tout l'ho-*
« *noraire qu'il a reçu,* quelque considérable qu'il soit (1). Cette ré-
« tribution ayant été donnée *pour faire célébrer des messes,* elle est
« due à celui qui les célèbre, et celui qui l'a reçue n'a droit *d'en rete-*
« *nir aucune partie. Elle ne lui appartient par aucun titre ; s'il en*
« *retient donc une partie, il commet un vol, et il est obligé à resti-*
« *tuer.*

« L'abus contre lequel on s'élève ici a mérité l'attention de Benoît XIV,
« et dès la première année de son Pontificat, il adressa une bulle à
« tous les évêques, où il les exhorte à le défendre, sous peine d'ex-
« communiation pour les laïques, et, à l'égard des ecclésiastiques, de
« suspense, encourues par le seul fait et réservées, soit que ce soit
« dans le diocèse même qu'on fasse célébrer ces messes *à un moindre*
« *honoraire qu'on ne les a reçues,* soit que ce soit dans un autre
« diocèse où l'honoraire est plus faible.

« La Sacrée Congrégation, dans les réponses qu'on vient d'alléguer,
« a déclaré qu'on ne peut même *rien retenir* sur les honoraires qu'on
« reçoit pour faire dire des messes sous prétexte de la dépense que
« la sacristie fait pour les ornements, etc. »

Neyraguet. — Son ouvrage est une analyse exacte de saint Li-
« guori, et ne fait ici comme ailleurs qu'en répéter la doctrine.

Vernier. — Il n'emploie jamais le mot *sibi;* il emploie une tournure de phrase qui indique clairement comment il entendait les décrets où se trouve ce mot. Le prêtre ne peut, « accepto pinguiori,
« alium sacerdotem pro minori de celebratione onerare ; nisi forte talis
« sit dantis intentio. Unde damnata est ab Alexandro VII sequens pro-
« positio : *Post decretum...* Et Benedictus XIV Constitutione *Quanta*
« *cura* 30 junii 1741 hoc vetuit sub pœna suspensionis ipso facto in
« clericum, et excommunicationis in laicum, S. P. reservatarum. Quod
« intelligi debet, ait idem S. P., etiam pro casu quo sic distribuens

(1) Sacra Congregatio respondit debere *absolute integram eleemosynam* tribuere sacerdoti celebranti, nec ullam illius partem sibi retinere posse. (Note du rédacteur des *Conférences d'Angers.*)

« indicaret acceptanti majus stipendium illis taxatum, hicque minori « esset contentus, etc... »

M. Richaudeau. — C'est, croyons-nous, le premier auteur qui ait examiné *ex professo* la question qui nous occupe. Or, il regarde comme gravement illicite la pratique de retenir une partie de l'honoraire *pour une bonne œuvre.* Il dit : « Après avoir examiné sérieusement la « question, nous croyons que cette pratique est gravement illicite, et « cela pour plusieurs raisons : 1° Elle est une violation manifeste de « l'encyclique de Benoît XIV qui défend, *sans distinction*, de retenir « une partie de l'honoraire, *etsi eidem sacerdoti missam celebranti* ET « CONSENTIENTI *se majoris pretii stipendium accepisse indicasset*, « etc. »

Bailly.— Il indique les cas où l'on peut retenir une partie de l'honoraire. Ce sont les trois seules exceptions indiquées par saint Liguori, puis il ajoute : « Qui extra hos casus aliquid *retinet*, tenetur restituere. »

Bouvier n'emploie pas *sibi;* et il dit d'une manière absolue qu'il faut tout donner : « At qui pinguiorem accepit stipem pro una missa « celebranda, eam alteri celebrandam minori stipendio committere non « potest, sed *totam* eleemosynam acceptam tradere debet. Sic ab « Urbano VIII statutum fuerat, et Alexander VII, die 25 septembris « 1665, hanc damnavit propositionem : *Post decretum...* »

La *Théologie de Toulouse.* — « Si per alium missis satisfaciat, te- « netur *totum* acceptum stipendium tribuere, licet sit solito majus, « ut probatur damnatione propositionis sequentis ab Alexandro VII : « *Post decretum...* Excipe casum in quo qui stipendium offert in hoc « sponte et libere consentiret ; alioquin sacerdos restituere teneretur.»

La *Théologie de Poitiers.* — « Propositio V. Sacerdotes qui pro « missis celebrandis stipendium acceperunt, easque missas aliis cele- « brandas committunt, tenentur *totum* acceptum stipendium tribuere, « nisi aliquo justo titulo quamdam illius partem *retinere* possint. » L'auteur indique ensuite les exceptions ordinaires sans en indiquer aucune en faveur d'une bonne œuvre.

Le *R. P. Gury.*— « Restituendum est quod *retentum fuit,* sacerdoti « qui celebravit ; nam Missa data fuit celebranda *tali stipendio;* qui porro

« eam celebravit, jus habet ad *illud totum.* » Il indique les exceptions seules qui se trouvent dans saint Liguori.

On le voit, le mot *sibi* n'a pas la moindre importance aux yeux des théologiens. Concluons donc encore une fois que la distinction est repoussée par la doctrine de Benoît XIV, de saint Liguori et des autres auteurs qui exigent d'une manière absolue que l'on donne tout ce que l'on a reçu, sans rien retenir.

2e *Obj.* — On la tire du but que se propose Benoît XIV dans sa Bulle, savoir : empêcher l'avarice. On raisonne ainsi : En gardant une partie de l'honoraire pour une bonne œuvre, je n'agis pas par avarice, et par conséquent, je ne suis pas dans le cas contre lequel est dirigée la Bulle de Benoît XIV. A cela nous répondons :

Il est faux que les Souverains-Pontifes n'aient eu pour but que d'empêcher l'avarice. Ils ont eu d'autres fins très-graves, indiquées dans la Bulle de Benoît XIV et dans les théologiens : 1° défendre l'apparence même, ce qui pourrait faire naître le soupçon d'avarice ou d'un gain coupable. Ainsi, la Bulle dit positivement que cette pratique n'est pas exempte du soupçon d'avarice (*quod.... non solum ab avaritiæ* SUSPICIONE.... *immune*). Et dans le sommaire placé en marge de la bulle, on lit : *A missarum celebratione* QUÆLIBET TURPIS QUÆSTUS SPECIES ARCENDA. — Saint Alphonse dit également que *l'on ne peut donner moins qu'on a reçu*, parce qu'Urbain VIII, à cause de l'apparence d'un gain honteux, a défendu de le faire : *Quia Urbanus VIII, ob speciem turpis quæstus, id fieri vetuit.* Et le P. Gury, se faisant cette question : *An sacerdos curare possit missam per alium celebrari, minus dando quam accepit?* répond : *Nego omnino; ratio est quia ob speciem turpis lucri....*

2° Empêcher l'injustice. Qu'on veuille bien remarquer cette raison. Et l'on commet une injustice, puisque l'on viole l'intention du donateur qui est d'attribuer l'honoraire à celui qui dit la Messe. Et si l'on viole cette intention, on fait un péché, et de plus on est tenu à restitution. La proposition contraire a été condamnée par Alexandre VII, et par Benoît XIV, dans la bulle *Quanta cura : Quod... a furti crimine unde restitutioni subjacet haud immune.* C'est l'opinion de saint Li-

guori et de tous les théologiens que nous avons cités, sans aucune exception.

3° Empêcher tout ce qui ressemble au mercantilisme : *Velut a mercaturis faciendis.... Mercatura hujusmodi.* (Bulle *Quanta cura*, § 2.) Or, en permettant de garder pour une bonne œuvre, vous établirez partout une sorte de mercantilisme. Car il n'y a pas un seul homme au monde, ecclésiastique ou laïque, qui n'ait toujours quelque bonne œuvre à faire, bâtir ou orner une église, construire une cure, établir et doter des maisons religieuses, payer la pension d'étudiants pauvres, constituer une dot à des religieuses, fonder des salles d'asile, secourir les pauvres, acheter et répandre de bons livres, etc., etc. On verra donc des prêtres, des laïques accaparant des messes de tous les côtés, et ensuite, cherchant à les faire acquitter en donnant moins. Et tout ce mouvement d'argent se produirait au sujet du saint sacrifice, c'est-à-dire de la chose la plus sainte de la religion ! Quel scandale ! Et voilà pourtant où conduirait naturellement l'opinion combattue par nous.

3e *Obj.* — La coutume de retenir une partie de l'honoraire pour une bonne œuvre est généralement répandue. Or la coutume fait loi ; elle détruit même les lois contraires.

Il faudrait d'abord prouver que cette coutume renferme les conditions requises pour la légitimer. Or nous croyons que la pratique dont il s'agit n'en renferme pas une seule : 1° elle n'est pas suivie par la majorité ; 2° elle n'est pas raisonnable, puisque c'est une injustice, un vol ; 3° elle n'est pas suivie depuis longtemps ; car nous n'en avons pas découvert la moindre trace dans les décrets apostoliques, ni dans les théologiens ou canonistes jusqu'à M. Richaudeau, qui écrivait en 1853 ; 4° elle ne peut revendiquer le consentement du législateur, puisque, en 1860, la Sacrée Congrégation du Concile, organe ordinaire du Souverain-Pontife, renvoie sur ce point à la législation du pape Benoît XIV, et veut que l'on s'y conforme.

Cette objection est donc sans aucune valeur.

4e *Obj.* — Avant de retenir une partie de l'honoraire pour une bonne œuvre, nous demandons toujours le consentement du prêtre qui dit

la messe. Or nous avons bien le droit de garder ce que l'on consent à nous donner.

Nous répondons : Vous n'en avez pas le droit ; car la bulle *Quanta cura* le défend expressément, quand même vous avertiriez le prêtre célébrant, et qu'il y consentirait : « Etsi eidem sacerdoti missam celebranti et consentienti, se majoris pretii stipendium seu eleemosynam « accepisse indicasset. » Le même Pontife reproduit cette doctrine dans son traité du saint-sacrifice. Voici sa troisième règle relativement aux honoraires. « Tertio, qui eleemosynam accepit taxa diœcesana majorem pro una missa, si ab aliis missam celebrari curet, *tenetur quidquid acceperit tradere sacerdoti celebranti, etiamsi hunc « moneret se pinguiorem eleemosynam accepisse, volentique et consentienti* minorem eleemosynam offerret. » Enfin, ce même Benoît XIV nous fait connaître un décret de la Sacrée Congrégation du Concile, du 23 août 1664, qui avait déjà fixé cette jurisprudence. Ce décret est indiqué dans le passage suivant du même ouvrage : « Qui « stipendium solito majus consecutus fuerit, si alium sacerdotem suo « loco ad celebrandum sufficiat, integram pecuniam in illum conferat, « sibique nihil omnino retineat. Id quoque servandum S. C. in Romana *Eleemosynæ* die 23 augusti anni 1664, lib. XXIV Decretor. « decrevit, licet sacerdos ad faciendum sacrum subrogatus rem totam plane noverit, et tamen se minori stipendio contentum fateatur. »

Saint Liguori tient le même langage, nous l'avons vu.

Alors, que faut-il de la part du prêtre substitué? Il faut condonation venant de sa libéralité et de sa complète spontanéité : *liberaliter et omnino sponte tibi condonet*, dit saint Liguori. Et il ajoute que cette condition n'existe plus, si vous priez ce prêtre de faire la remise, ou si vous lui demandez de faire vous-même la retenue : « Si sacerdotem *roges* ut remittat, vel ab eo *quæras* ut tu partem retineas. » Et tous les théologiens parlent comme saint Liguori.

Donc le consentement ne suffit pas.

5e *Obj.* — Les donateurs ne peuvent être que satisfaits, de voir que l'on fait dire autant de messes qu'ils le demandent, et que de plus on

contribue à faire des bonnes œuvres avec la partie des honoraires qui n'est pas consacrée au saint-sacrifice.

Nous répondons : L'intention des donateurs doit être remplie, quand elle est raisonnable. Or leur intention, dit saint Liguori, est que l'honoraire, tel qu'ils le donnent, soit attribué à celui qui dira la messe. Cette intention est assurément raisonnable. Elle est approuvée par saint Liguori et par tous les théologiens. De quel droit la violez-vous? De quel droit trafiquez-vous d'un honoraire qui ne vous appartient à aucun titre, et qui n'a pas été destiné à cela par les donateurs? Vous commettez une injustice ; et vous devez restituer.

Telles sont en substance les raisons qui nous font condamner comme gravement illicite, la pratique de retenir une partie de l'honoraire pour une bonne œuvre.

Nous ne savons pas jusqu'à quel point l'on pourrait attaquer quelqu'une des preuves que nous avons apportées. Mais nous croyons que notre thèse, considérée dans son ensemble, ne peut être contestée.

Au reste, si l'on nous démontre que nous nous sommes trompé, nous sommes tout prêt à renoncer à notre sentiment. Nous n'avons rien plus à cœur que de nous soumettre aux règles de l'Église et aux décisions du Saint-Siége.

J. P. Maugère,
Professeur de liturgie.

RÉPONSES

A DES CONSULTATIONS LITURGIQUES.

---

§ I. — Du petit office de la sainte Vierge.

I. Quand on récite le petit office de la sainte Vierge en dehors du grand office, doit-on dire Pater, Ave, Credo, *avant matines et avant prime ? — II. Quelle est la conclusion des heures ? — III. Au temps Pascal, doit-on ajouter* Alleluia *aux antiennes, versets et répons? — IV. Doit-on dire le* Te Deum *à certains jours ? — Que faut-il penser d'une mémoire du Sacré-Cœur qui se trouve dans quelques éditions ?*

Les trois premières questions se trouvent résolues par trois décisions insérées dans les *Analecta* (2e série, p. 2195). Avant matines et avant prime, on dit seulement *Ave Maria*. Pour la deuxième, on renvoie au Bréviaire, d'où il semble résulter que l'office se conclut par *Fidelium animæ*. Une édition du petit office de la sainte Vierge, imprimée à Rome en 1707, indique la fin des laudes après *Fidelium animæ*, *Pater noster*, *Dominus det nobis suam pacem*, et l'antienne à la sainte Vierge suivant le temps. Après l'oraison de complies, on indique le ℣. *Benedicat*, l'antienne à la sainte Vierge, puis *Pater*, *Ave*, *Credo*. Au temps Pascal, l'office est comme pendant l'année, sauf l'antienne de *Magnificat*, de *Benedictus* et de *Nunc dimittis*. La rubrique du Bréviaire est positive, le décret cité y renvoie et l'édition du petit office dont nous avons parlé porte la même chose.

Voici le texte des trois décisions :

« *Dub.* 42. Quomodo inchoari debeant horæ officii parvi B. M. V., « quando recitatur a clericis non in sacris, aut ab aliis qui non dicunt « officium canonicum? Nempe utrum dici debeant ante matutinum et

« ante primam, *Pater*, *Ave*, *Credo;* ante alias horas, excepto com-
« pletorio, *Pater*, *Ave?* Vel etiam potius huic casui applicanda sit
« rubrica tit. XXXII, n. 3, assignans tantum salutationem angelicam
« pro initio horarum officii parvi B. M. V., quando non conjungitur cum
« officio Domini, adeo ut in omni casu, etiam ante matutinum, salutatio
« Angelica sufficiat? — *Dub.* 43. Quomodo idem officium parvum a
« prædictis clericis, aut aliis similiter solum recitatum concludi
« debeat in variis horis? Nempe utrum post ℣. *Fidelium animæ* di-
« cenda sit oratio Dominica in fine laudum, horarum minorum,
« insuper in fine completorii post ℣. *Divinum auxilium*, addendo *Ave*
« et *Credo?* — *Dub.* 44. Utrum decretum diei 26 augusti 1752 in
« Gadicen. ad. 2, de non addendo *Alleluia* tempore Paschali in
« officio parvo quando ultra officium diei recitatur, atque similis ru-
« brica breviarii de eodem officio tempore Paschali, spectent etiam
« eos qui solum officium parvum recitant? vel tantum sint pro casu
« quo horæ B. M. V. dicuntur ultra officium diei? » — *Réponses :*
« Ad. 42. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam.
« Ad. 43. Uti habetur in breviario. Ad. 44. Affirmative ad primam
« partem, negative ad secundam. »

Le décret cité dans le *Dubium* 44 est celui-ci : « Quando ultra
« officium diei recitatur aliud de aliquo sancto ex fundatorum vo-
« luntate, si tempus currerit Paschale, ritum pro tempore convenit
« imitari addendo antiphonis, versiculis, et singulis responsoriis
« *Alleluia*, uno excepto B. M. V. officio parvo, in quo, dum feriali
« conjungitur officio diei, nullum additur *Alleluia*, secundum pecu-
« liarem illius rubricam. » (Décret du 26 août 1752, nº 4227, q. 2.)
La rubrique dont il est ici question se trouvant dans le bréviaire, il
est inutile de la citer *in extenso*.

La quatrième question relative au *Te Deum*, ne peut être résolue que par l'examen de l'édition romaine de 1705. On y insère l'office en entier pour chaque partie de l'année. Dans le premier office, celui de l'année, le troisième répons est précédé de cette rubrique : « Il seguente « responsorio che si tralascia quando si dice il *Te Deum laudamus* »; puis avant cette hymne il est dit : « Il seguente inno *Te Deum*, si

« dice a suo piacimento dalla Natività del Signore infino alla Settua-
« gesima, et dalla domenica della Resurrezione infino all'Avvento, e
« quando si dice detto inno, si lascia di dire il terzo responsorio....
« Ma nell'Avvento, e dalla Settuagesima infino alla Pasqua non si
« dice, eccetto nelle feste della B. V. M. » Dans l'office de l'Avent, qui se récite aussi le jour de l'Annonciation, il est dit : « Il seguente « *Te Deum* si dice nelle feste della Concezione e Annunziazione. » La rubrique du troisième office est renfermée dans celle du premier.

Pour ce qui regarde la mémoire du Sacré-Cœur, elle ne fait point partie du petit office de la sainte Vierge, et n'a pu y être introduite que par erreur ou par une concession spéciale.

§ II. — Des Cérémonies du Baptême.

I. Quand doit-on imposer à l'enfant son nom de baptême ? — II. L'usage universel de faire les interrogations en langue vulgaire ne prouve-t-il pas l'impossibilité matérielle d'obtenir les réponses en latin ?

I. Le rituel indique d'une manière positive que le nom de baptême est imposé à l'enfant avant la première interrogation : « Accepto no-
« mine baptizandi... parochus ad baptismum procedat, in hunc modum
« nominatim interrogans : N., *quid petis ab Ecclesia Dei ?* »

II. Quant à l'usage de la langue vulgaire pour les interrogations, il n'en est point fait mention dans le rituel. La Sacrée Congrégation a toujours répondu négativement lorsqu'on lui a demandé s'il est permis de faire les interrogations dans une langue autre que la langue latine. S'il y avait impossibilité matérielle d'obtenir les réponses en latin, la Sacrée Congrégation aurait tenu compte de cette circonstance. D'ailleurs, l'usage d'un bon nombre de diocèses montre que cette prétendue impossibilité n'existe pas. Les réponses sont fort courtes, faciles à suggérer et peu multipliées. Il faut répondre *Fidem, vitam æternam*, trois fois *abrenuntio*, trois fois *Credo*, et une fois *volo*. Nous trouvons dans les *Analecta* les décisions suivantes :

1er DÉCRET. *Question :* « An in administratione baptismi interro-« gationes quibus respondere debet patrinus infantis, vel catechu-« menus baptizandus, fieri debeant lingua vulgari, prout ipsum rituale « innuere videtur de baptismis adultorum? » *Réponse:* « Negative.» (Décret du 12 sept. 1854, *Anal.* 12e livr. p. 2199.)

2e DÉCRET. *Question :* « Utrum in collatione baptismi interro-« gationes possint fieri vernacule, vel saltem vernacule iterari, post-« quam latine factæ fuerint? » *Réponse :* « Quoad interrogationes « quæ baptismi ordinem præcedunt vel sequuntur, ac pro quibus ri-« tuale nullam exhibet formulam : Affirmative. Quoad interrogationes « quæ in ipsomet baptismi ordine occurrunt ac pro quibus formulæ in « rituali extant : Negative ad utramque partem. »(Décret du 12 sept. 1857. *Anal.* 13e livr. p. 342.)

Il ne sera pas inutile de rapporter ici le *votum* qui a donné lieu à cette dernière décision. On comprendra de plus en plus combien il est important de faire des efforts pour introduire partout la pratique des vraies règles liturgiques.

« Rituale Romanum, tit. *De iis quæ in admistratione sacramentorum « generaliter servanda sunt*, hæc habet inter cætera : In sacramento-« rum administratione (parochus vel quivis) eorum virtutem, usum ac « utilitatem, et cæremoniarum significationem, ut concilium Tridenti-« rum præcepit, ex SS. Patrum et catechismi romani doctrina, ubi « commode fierit potest, diligenter explicabit. »

Ut igitur proposito dubio respondeam, interrogationes ab interroga-« tionibus distinguo, quas Rituale Romanum fieri mandat in admini-« stratione baptismi. Aliæ enim sunt, ut ita dicam, præparatoriæ, et « eas generice faciendas esse mandat. Ita cap. de sacris oleis et aliis « requisitis, in fine : *Interroget* (*nisi de his bene sibi constet*) *an sit « suæ parochiæ*, masculus an fœmina, an sit domi baptizatus, etc. « Aliæ sunt interrogationes determinatæ, quas certis verborum for-« mulis ad literam subjicit, prout videre est in ordine baptismi par-« vulorum. Primæ faciendæ quidem sunt vernacule; at de secundis « affirmo non aliter, quam quomodo in Rituali Romano continentur, « id est latina lingua fieri debere. Idque assero, *primo* ex verbis apos-« tolicarum literarum *Apostolicæ Sedis*, 19 junii 1614, quibus Paulus

« Papa V venerabiles Fratres Patriarchas, etc., in Domino hortatur, « *ut in posterum tanquam Ecclesiæ Romanæ filii ejusdem Ecclesiæ* « *omnium matris et magistræ auctoritate constituto Rituali in sacris* « *functionibus utantur, et in re tanti momenti, quæ catholica Ecclesia,* « *et ab ea adprobatus usus antiquitatis statuit, inviolate serventur.* « *Secundo* ex paritate rationis, quæ Sacra hæc Congregatio in una or- « dinis Minorum Capuccinorum 29 maii 1835 ad 3, decrevit, eliminan- « dam consuetudinem dicendi in communione fidelium *Ecce Agnus Dei* « et *Domine non sum dignus*, idiomate vulgari. *Tertio* denique ex pa- « ritate ducta ab ipso Ritualis Romani libro, qui, ubi voluit inter- « rogationes fieri vernacula lingua, aperte declaravit, ut in sacramento « matrimonii : *De consensu in matrimonium* (parochus) *interroget* « *utrumque* (virum et mulierem) *sigillatim in hunc modum vulgari* « *sermone.* Ad quem locum hæc habet in suis commentariis Hier. « Baruffaldi, tit XLII. § 11, ex quibus facile deducitur, quam is tenax « esset latinæ linguæ : *Quod si tum sponsi contrahentes, tum testes* « *bene callerent linguam latinam, vel latini essent, non video cur* « *parochus eos non possit latina forma a rituali descripta, inter-* « *rogare et responsum accipere. Idioma enim hoc nihil alterat essen-* « *tiam sacramenti et contractus, sicuti non adimunt quidquam in* « *baptismo abrenuntiationes et interrogationes quæ a sacerdote fiunt* « *baptizandis juxta præscripta.* »

On conclut de ces réflexions la réponse indiquée ci-dessus. Il serait à désirer que, dans les nombreux diocèses de France et d'Allemagne où la pratique contraire est introduite depuis des siècles, on consultât le Saint-Siége à cet égard. Ce serait le moyen d'arriver à une règle de conduite qui puisse rassurer toutes les consciences.

P. R.

SITUATION DE L'ÉGLISE ANGLICANE.

Débats théologiques. — Y a-t-il une Église anglicane ?

(CORRESPONDANCE.)

Ce que l'Angleterre offre de plus intéressant au point de vue théologique, ce sont peut-être les débats qui surgissent au sein de cette religion, qui est celle de la minorité aristocratique, et qu'on appelle l'Établissement anglican. Une nomenclature des questions qui agitent aujourd'hui le clergé de cette église paraîtrait fatigante. Sur un seul point, la question de la messe, que de problèmes déjà ! Y a-t-il une messe dans l'église anglicane ? Cette messe est-elle un sacrifice ? Et si l'Établissement a une messe et un sacrifice, convient-il que ce sacrifice soit célébré chaque jour de la semaine ? On écrit pour et contre, et le désaccord a déjà passé de la théorie dans la pratique. La polémique n'est pas moins vive au sujet de l'office pour les morts : elle est même devenue publique et a retenti jusqu'au sein du Parlement.

Le *Church Times*, il y a quinze jours, rendait compte d'un service funèbre, où l'officiant ayant placé des cierges allumés de chaque côté du cercueil, a de plus encensé le corps du défunt, et, ce qui paraît être l'innovation la plus caractéristique, a fait chanter à la fin de chaque psaume notre verset, entièrement étranger à l'office de son église : « Donnez-leur, Seigneur, le repos éternel, et que les âmes des fidèles reposent en paix. » Le fait s'est passé à Londres et les commentaires du journal lui étaient favorables. Le même numéro de cette feuille contenait une autre discussion au sujet de la confirmation : Est-ce une simple cérémonie? Y a-t-il une grâce attachée à cet acte religieux ? Faut-il y voir une pure rénovation des vœux du baptême ? Ne s'y produit-il pas une augmentation de la vie spirituelle dans l'âme du confirmé ? Voilà ce qu'il s'agit de traiter, entre prêtres, pour l'édification de leurs

consciences, car depuis trois siècles que les évêques anglicans administrent la confirmation, ils ne savent pas encore s'ils y donnent quelque chose ou s'ils n'y donnent rien. Le titre de *prêtre* qu'on vient de lire est aussi matière à débats, car, dans une circonstance récente, plusieurs ministres ont refusé de signer un document où leurs confrères avaient apposé cette qualification à leur signature. Mais la grosse question qui reparaît par intervalles depuis quinze ans et qu'on croyait étouffée, c'est celle qui vient d'éclater de nouveau à propos d'un incident judiciaire et qui, présentée sous des formules diverses, est en définitive celle-ci : Y a-t-il, oui ou non, une Église d'Angleterre? En d'autres termes : Le corps de fonctionnaires qui tient les charges de l'Église et qui jouit de ses bénéfices, est-il autre chose qu'une branche de l'administration civile?

Deux écrivains, MM. Williams et Wilson, dignitaires de l'église anglicane, ont parlé contre l'Ecriture sainte et la révélation dans un volume de mélanges qui a pour titre : *Essays and Reviews,* et qui tout entier porte l'empreinte des idées avancées de l'école allemande ; une première sentence les frappa. L'autorité ecclésiastique avait jugé qu'on ne peut occuper des fonctions dans une église, quand on professe une doctrine opposée à ce qui est le fondement même de cette église et de tout le Christianisme. La Cour des Arches censura quelques-unes des propositions extraites du livre. Appel de ce jugement a été interjeté ; la cause est venue devant le Conseil privé de la Reine. Là, lord Westbury et lord Brougham, siégant à côté de l'Archevêque de Cantorbéry et de l'Évêque de Londres, décident en dernier ressort de toutes les questions ecclésiastiques. En vertu de leur arrêt, les appelants acquittés restent en fonction, demeurent dans l'Église et continueront à attaquer, au nom de Jésus-Christ, l'Évangile qu'il a enseigné. Les choses en étant à ce point, Mgr Manning a fait paraître une brochure qui est un exposé rapide des phases que cette question a parcourues depuis le jour où lui-même a jugé que l'Établissement n'est plus tenable et où il a *passé à Rome*, suivant la locution anglaise. Nul homme n'est mieux placé que lui pour apprécier une telle situation. Esprit pénétrant autant que modéré, initié à tous les secrets de l'anglicanisme, connais-

sant les personnages qui s'y agitent, sa plume élégante autant que précise esquisse en quelques pages tous les traits saillants du tableau. Voici le titre de la brochure : « *La Couronne en Concile au sujet des Essais et Revues ;* lettre à un ami, par H.-Ed. Manning. » Un récit succinct de ce qui se passa dans l'affaire Gorham au sujet du baptême, amène l'illustre auteur au récit d'un fait historique qui mérite d'être rappelé. On sentait alors, que si l'Église d'Angleterre devait encore prétendre à faire partie de l'église vivante du Christ, il fallait que, par un acte solennel, en synode ou par ses évêques, elle répudiât l'hérésie que le jugement de la Couronne venait de légaliser et dont la responsabilité allait peser sur elle.

« Un effort dans ce sens eut lieu, » c'est Mgr Manning qui parle ; « lord Blomfield, alors évêque, présenta aux Chambres un bill modificatif de la juridiction suprême attribuée à la Couronne en matière de doctrine. Il proposait qu'à l'avenir la question de doctrine fût séparée de la question légale ; que la première fût dévolue aux évêques, tandis que la seconde irait comme d'ordinaire au Conseil privé. Le débat qui s'engagea est mémorable. Il excitait au plus haut degré l'intérêt des partis et même l'anxiété des consciences. On savait, en effet, que sa fortune bonne ou mauvaise devait exercer une influence considérable sur la conduite de plusieurs. La séance de la discussion, dans la Chambre des lords, attira à la barre de cette chambre et dans ses galeries un grand concours. Lord Blomfield, évêque de l'église anglicane, parla comme il parlait toujours, avec une éloquence simple, mâle, pathétique et qui respirait la conviction. Un autre de ses confrères déploya les dons naturels de son esprit avec beaucoup d'entrain ; il avertit la Chambre, que si quelque satisfaction n'était donnée sur la question proposée, les résultats les plus opposés aux vues de la Chambre seraient la conséquence infaillible de ce refus. Beaucoup, dit-il, qui sont comme les perles de l'église d'Angleterre, tomberont de son écrin. Lord Carlisle s'empara de ce mot : — « Si ces perles, dit-il, tombent si facilement, il faut apparemment qu'elles soient bien mal enchassées dans la parure de l'église. » — Ce mot de la sagesse humaine est pourtant prophétiquement vrai, car il doit être bien fermement rivé dans l'Établissement, celui

qui a pu résister à tout ce qui s'est passé depuis ces jours-là. Lord Brougham parla contre le bill. Son langage fut celui du bon sens anglais. « Les évêques, dit-il, ne seront pas un tribunal suffisant pour les questions de controverse doctrinale. Il pourra se faire, en effet, ou qu'ils se divisent en nombre égal, et ne donnent aucune décision ; ou que leur décision soit celle d'une simple majorité, incapable de porter la conviction dans les esprits, ou même que cette décision, portée d'ailleurs par une majorité nombreuse, trouve en face d'elle des hommes éclairés dont l'influence prévaut sur le nombre et qui entraîneront l'opinion publique à leur suite. » La destinée du bill fut telle qu'on devait le prévoir. Il fut rejeté d'une manière écrasante tout à la fois par la force des arguments et par le nombre des votes. Le vice total de la situation apparut d'une manière si claire et si désespérée, que depuis cette époque on n'a plus tenté aucun remède. Je me rappelle que parmi ceux qui assistaient à ce débat, il y en eut un auquel le discours de lord Brougham suggéra la question suivante : — Supposé que tous les évêques de l'église d'Angleterre décident un point de doctrine à l'unanimité, y aura-t-il quelqu'un qui reçoive leur décision comme infaillible? — La réponse est : Non, pas un ; pas même ceux-là qui déclarent que si l'église d'Angleterre ne se justifie pas, ils demeureront pourtant avec elle ; non, ceux-là mêmes n'oseraient pas affirmer que la décision unanime de l'Épiscopat anglais est infaillible. — C'était réduire la question à sa dernière analyse. Pour quiconque croit à l'existence sur la terre d'une autorité destinée par Dieu à l'enseignement et au maintien de la vraie foi, il était démontré par ce seul fait que l'église d'Angleterre n'est pas cette autorité. »

Mgr Manning arrive plus loin à parler de l'ouvrage qui a occasionné le nouveau procès : *Les Essais et Revues*. Il est vrai, dit-il, que la convocation du clergé s'est élevée contre ce livre, et je ne puis même le mieux faire connaître qu'en donnant le document qui émane de cette convocation. Il y est dit : « Nous avons examiné avec attention l'ouvrage déféré et nous trouvons que ses principes saillants sont ceux-ci :

« 1. Que dans l'état actuel de la science, l'esprit humain arrivé à l'âge viril doit être la règle d'après laquelle l'individu mesure et déter-

mine la vérité de la Bible, en se laissant guider par les lumières de son intelligence et par l'autorité de sa conscience.

« 2. Que lorsque la Bible se trouve en contradiction avec ces données de l'intelligence formée par l'éducation, toute autorité divine doit être refusée à l'Écriture sur ce point que la raison repousse, et que ce point lui-même doit être considéré comme une simple énonciation humaine.

« 3. Que les principes universellement admis jusqu'à ce jour, dans l'Église, pour l'interprétation de la Bible, sont insoutenables, et que de nouveaux principes doivent leur être substitués, sous peine de voir le crédit même et l'autorité de la sainte Écriture anéantis.

« Nous trouvons, dit l'acte de la convocation, » que l'ouvrage nie, révoque en doute ou défigure un grand nombre des énonciations ou des doctrines que la sainte Écriture nous présente. Par exemple, ce livre attaque :

1° La vérité des miracles, y compris la création telle que la Bible la présente ;

2° Les prédictions des prophètes, en particulier celles qui regardent l'Incarnation, la personne et la mission de Notre-Seigneur ;

3° L'unité d'origine du genre humain en Adam ;

4° La chute de l'homme et le péché originel ;

5° L'ordre de Dieu relatif au sacrifice d'Isaac ;

6° L'Incarnation de Notre-Seigneur ;

7° La Rédemption par le sang du Christ ;

8° La personnalité du Saint-Esprit ;

9° Le fait même de l'inspiration particulière et surnaturelle. »

Telle était la dénonciation portée par le clergé anglican contre les *Essais et Revues*. Si jamais une condamnation parut certaine, c'était bien celle d'un livre qui contient une attaque si directe contre ce qu'il y a de plus clair dans les articles de l'église anglicane. Que penser cependant de ce qui se passe ; de l'acquittement partiel à la Cour des Arches, et de l'arrêt de *non-lieu*, rendu sur appel, par le Conseil privé de la Reine ? La brochure de Mgr Manning fait ressortir clairement ces deux faits : l'un, que cet acquittement est pire que celui de

M. Gorham, dans la question du baptême ; l'autre, que le clergé anglican tout entier est responsable de la sentence portée par des tribunaux dont il accepte dans la pratique la décision et l'autorité. Il va plus loin : il montre que les impiétés scientifiques de MM. Williams, Wilson et Colenso, sont les fruits naturels de l'esprit qui anime depuis son origine l'église anglicane, et constituent une conséquence légitime de ses principes. « En effet, » dit-il en concluant, « l'église d'Angleterre décline pour elle-même toute prétention à l'infaillibilité ; et comme elle s'élève avec plus de force encore contre toute semblable prétention dans les autres parties de l'église ; comme elle prétend être elle-même leur guide et leur réformateur dans la voie du Christianisme primitif, son attitude en cela équivaut à une affirmation positive, que la règle suprême en matière de religion est la raison humaine, et qu'il appartient à celle-ci d'exercer une critique illimitée sur tout ce qui est du domaine de l'Écriture, des Pères, des conciles, de l'histoire et des témoignages sur lesquels elle repose. » Cette conséquence n'a rien d'exagéré ; et la seule chose incroyable, c'est que le clergé anglican cherche encore en dehors de l'infaillibilité une position tenable contre la critique à outrance.

On lira aussi avec intérêt le sermon que Mgr Manning a prononcé à Rome, sur la restauration de l'église de Saint-Thomas. C'est un aperçu de l'histoire théologique de l'Angleterre, qui résume des études sérieuses et de profondes méditations. — Aussitôt que le R. P. Newman aura terminé la série des publications qui répondent aux attaques de M. Kingsley contre sa personne et contre l'Église, nous rendrons compte de cette polémique, où le professeur d'histoire de Cambridge reçoit de l'ex-professeur d'Oxford une sévère leçon, et n'a de son côté ni un rieur ni un journaliste.

La brochure et le sermon de Mgr Manning ont paru chez *Burns et Lambert*. Les cinq brochures publiées par le P. Newman, en réponse à M. Kingsley, se trouvent chez tous les libraires catholiques de Londres. Elles ont été publiées par la librairie *Longman, Green, Longman Roberts and Green, London.*

Pour extrait : E. HAUTCŒUR.

BIBLIOGRAPHIE.

De Bono Paupertatis seu de contemptu et vanitate mundi.—Liége. Dessain, in-32, XXX-439 pp.

Ce petit livre a eu la singulière fortune de se perdre deux fois, et d'être retiré deux fois d'un oubli total par des hommes qui aimaient à déterrer dans les bibliothèques les trésors de science et de piété que les siècles nous ont légués. Il a été publié pour la première fois en 1619, d'après d'anciens manuscrits, par le P. Schott, de la compagnie de Jésus. Depuis lors, le livre imprimé est devenu à peu près aussi rare que les manuscrits eux-mêmes. La nouvelle édition est due à Mgr Malou, ce vénérable et savant évêque de Bruges dont la mort récente a été une si grande perte pour l'érudition chrétienne.

L'auteur de ce traité n'est pas connu. Le P. Schott l'attribuait à Roger, évêque de Londres, qui mourut en 1240. Mgr Malou renverse l'hypothèse de son prédécesseur, sans toutefois avoir aucun indice qui lui permette de mettre un nom quelconque en tête du volume. Mais les deux éditeurs sont d'accord pour nous le présenter comme un trésor, *aureus libellus*. « Exsilui pœne gaudio, dit le P. Schott, en parlant de la découverte qu'il en fit, ut e tenebris evocato, quod res est, thesauro. » Et dans la nouvelle préface nous lisons : « Est opusculum hoc et scientia S. Scripturæ, et eruditione e scriptis patrum deprompta maxime commendandum. Stylus, habita ratione ætatis, est admodum elegans, planus et facilis, nisi fortasse antitheseon copia quandoque scateat, quæ tædio nonnullis esse possit. Sed rerum abundantia, profunditate sententiarum, pulchritudine veritatum ita splendet, ut pio lectori vere delectationi futurus sit et amori. Profecto, ni mea sententia me fallat, dignus est liber qui omnium piorum manibus, ac præcipue religiosorum et sacerdotum manibus teratur. Quod si cum aliis libris, quales sunt e. g. *Meditationes S. Anselmi*, *Pugna spiri-*

tualis patris Scupoli, *Introductio ad vitam devotam* S. Francisci Salesii, etc. conferatur, iisdem deterior non existimabitur. »

Nons n'ajouterons rien à ces éloges de l'éminent prélat. La *Revue* ne peut que les enregistrer pour dire à ses lecteurs : *Tolle, lege.* Ils trouveront dans ce livre de précieux trésors de piété et d'éloquence, ils le liront et le reliront, et le jour où il en paraîtra une édition française, ce que nous désirerions vivement, ils recommanderont aux âmes pieuses ce volume dont ils auront eux-mêmes fait leurs délices.

Mgr Malou promettait dans sa préface de publier bientôt plusieurs autres ouvrages imprégnés comme celui-ci de la saveur du moyen âge, entre autres quelques anciens opuscules sur l'Immaculée Conception, les prières de S. Anselme et la lettre de Gérard le Grand aux prêtres. Espérons que sa mort n'empêchera pas la publication de ces richesses qu'il nous réservait dans son riche écrin.

J. I. Simonis.

Hymnus Angelicus sive Doctoris Angelici Summæ theologicæ rhytmica synopsis. — Limoges, Dilhan-Vivès, 1862. In-18 rel. en demi-chagrin, 3 fr. 50.

Le P. Penon, religieux Dominicain du XVIIe siècle, conçut l'idée de mettre en rhythmes toute la Somme de saint Thomas d'Aquin. Ce plan n'était pas sans offrir de grandes difficultés. Elles n'arrêtèrent pas l'auteur. S'inspirant du mètre du *Pange lingua*, il se mit à chanter toute la suite de la divine théologie.

Pange lingua Disciplinam,
Necessariam Doctrinam
  Præter Philosophiam.

Hæc scientia superna,
Una manens unit una
  Praxim et Theoriam.

. . . . . .

Numen ipsum contemplatur ;
Contemplans argumentatur,
  Sorte sibi propria.

Et ainsi dans des strophes de trois vers, le savant religieux chanta 612 questions et 3120 articles.

Son ouvrage, publié en 1676, était devenu extrêmement rare et à peu près inconnu. M. Dilhan Vivès, libraire de Limoges, si dévoué à la propagation des bonnes doctrines, l'a fait rééditer. C'est un joli volume in-18 de près de 200 pages. Il a été revu et annoté par plusieurs professeurs de théologie, avec l'approbation de Mgr l'Évêque de Poitiers. Les amis de la science ont applaudi à cette publication qui est à la fois intéressante et utile. H. GIRARD.

Œuvre des douze Apôtres pour favoriser à l'état ecclésiastique. Lyon et Paris, Girard et Josserand. In-18 de 60 pp.

La vie divine se répand par Notre-Seigneur, qui est venu pour la donner et la donner avec plus d'abondance. Elle se répand par le ministère des prêtres, par le sacerdoce catholique, qui est la lumière du monde et le sel de la terre. L'œuvre des œuvres est donc l'œuvre du sacerdoce. Avec de bons prêtres, on a tout le reste. Par conséquent, favoriser les vocations, faciliter l'entrée du sanctuaire en surmontant les difficultés pécuniaires qui, dans un siècle positif surtout, arrêtent tant de familles ; c'est une pensée et une action exceptionnellement méritoires. Or, cette pensée et cette action sont le but que s'est proposé l'Association formée à Lyon sous le titre de l'*Œuvre des douze Apôtres*. La brochure que nous avons sous les yeux la fait connaître et traite de la diminution du sacerdoce, de ses causes, de ses effets, des moyens d'y remédier. Les moyens sont surtout la prière et l'aumône. Telle est l'œuvre du sacerdoce, « à laquelle tous les fidèles sont invités à prendre part par la prière et par l'aumône, afin de continuer ainsi la mission des Apôtres... Une prière chaque jour, la récitation de l'*Angelus* dans l'intention de l'œuvre, et une aumône de cinq centimes par mois (12 sous par an) en l'honneur des douze Apôtres! Qui pourrait refuser un si faible secours à nos Pères dans la foi, pour peu que la reconnaissance nous anime !... En élevant sa cotisation annuelle à 12 fr., on est bienfaiteur de l'œuvre (p. 47). » Tout ce qui concerne l'œuvre doit être adressé à M. le secrétaire, rue Saint-Joseph, 14, à Lyon. H. GIRARD.

CHRONIQUE.

1. Nous ne pouvons disposer aujourd'hui que de bien peu d'espace ; nous allons donc nous borner à énumérer d'une manière rapide quelques-unes des principales publications du mois. La *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, par M. Louis Veuillot (Paris, Régis-Ruffet, in-8 de XXVI-512 pp , 1re et 2e éd., 7 fr.), est déjà trop connue pour que nous ayons besoin d'en parler longuement : on sait que ce n'est pas une œuvre de polémique, mais d'exposition, où le célèbre auteur a mis tout son talent et toute son âme. M. H. Wallon, a entrepris une nouvelle réfutation qui a son prix, après toutes les autres, et qui atteindra un public d'ordinaire peu accessible à ces sortes d'écrits. (*La Vie de Jésus et son nouvel historien*, par M. H. Wallon. Paris, Hachette, in-18 jésus de 228 pp., 1 fr.)

2. M. l'abbé Freppel a publié la continuation de ses savantes leçons dont nous avions été privés l'an dernier. Il nous dédommage en nous donnant à la fois deux volumes. (TERTULLIEN, *Cours d'éloquence sacrée fait à la Sorbonne en* 1861-1862, par M. l'abbé Freppel. Paris, A. Bray, 2 vol. in-8 de 448 et 514 pp., 12 fr.)

3. Le cardinal Consalvi avait, en mourant, laissé des mémoires dont l'existence même fut longtemps un mystère : ils ne devaient voir le jour qu'après la mort des principaux personnages qui y figurent. Aujourd'hui, M. Crétineau-Joly vient d'être autorisé à les publier : il les fait précéder d'une longue introduction, qui contient une foule de lettres inédites adressées au cardinal par les personnages les plus illustres. Tout cela est du plus haut intérêt, et jette un jour inattendu sur les évènements et les hommes de cette époque. Il est à regretter que les *Ricordi* n'aient point paru dans leur langue originale : l'éditeur se contente d'en donner une traduction française. On sentira sans doute le besoin de publier aussi le texte. (*Mémoires du cardinal Consalvi*, secrétaire d'État du pape Pie VII. Paris, Plon, 2 vol. in-8 de 453-487 pp. et 8 *fac-simile* d'autographes précieux, 15 fr)

4. Mgr de Ségur a commencé une série de petits traités, sous ce titre général : *La Piété et la Vie intérieure*. Nous avons sous les yeux les deux premiers : *Notions fondamentales* (Tolra et Haton, in-18 de 70 pp.); *le Renoncement* (ib. in-18 de 136 pp.) Nous apprenons que le troisième, *Jésus vivant en nous*, a également paru. Le plan général est détaillé dans la préface du premier opuscule.

E. HAUTCŒUR.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

QUESTION DE DROIT CANONIQUE, par M. l'abbé D. Bouix . . 5
COMMENTARIUS IN PROŒMIUM BREVIARII ET MISSALIS DE COMPUTO ECCLESIASTICO, par M. le Dr N. N. 16, 119, 224, 410, 507
LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES, par M. l'abbé J. D . . 45, 97, 289
ASSEMBLÉE DES SAVANTS CATHOLIQUES A MUNICH, par M. l'abbé J.-I. Simonis 56
LA BIBLE ET LA SCIENCE DE LA NATURE (quatrième et cinquième article), par M. l'abbé E. Hautcœur. 138, 323
LA QUESTION LITURGIQUE A LYON, par M. l'abbé D. Bouix. . 242
— Lettre de S. E. le cardinal archevêque de Lyon 152
ÉTUDES SUR LA PRÉDICATION, par M. le chanoine Barciet. 154, 370, 448
THÉOLOGIE MORALE. — Nécessité de confesser les enfants.
— Manière de le faire, par M. le chanoine Craisson 164
— De la Contrition requise pour recevoir l'absolution, par le Même 377
— Des Danses modernes, par le Même 457
— Un prêtre peut-il absoudre avec une juridiction probable? par M. l'abbé Armand . , ... 269
— Des honoraires de messes, par M. l'abbé Maugère . . . 556
ORIGINE DES ÉGLISES DE FRANCE.— Apostolat de saint Rieul, par M. l'abbé Blond 193, 307
DU CHANT ECCLÉSIASTIQUE, par M. l'abbé P. R. 249, 465
DU DOMICILE REQUIS POUR LE MARIAGE, par M. l'abbé H. Girard . . . , ... 274
DE L'ÉLECTION DU SOUVERAIN-PONTIFE, par M. l'abbé D. Bouix. 342, 426
UNE ETUDE SUR LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE, par M. l'abbé P.-P. Armand 353
DU DROIT COUTUMIER DANS L'ÉGLISE (1er et 2e article), par M. l'abbé Grandclaude. 393, 534
ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAÏQUE, par M. l'abbé Gilly (premier article) 489
ÉTUDE SUR LA NOUVELLE ÉDITION DE *L'HISTOIRE DES AUTEURS SACRÉS*, etc., de D. Ceillier, par M. l'abbé N.-C. Le Roy 545
DES ORNEMENTS DE FORME GOTHIQUE — Lettre de S. E. le Cardinal-Préfet de la S. C. des Rites 77
QUESTIONS LITURGIQUES.—Du Classement des différentes fêtes de l'année relativement à la solennité extérieure, par M. P. R. 173
— Réponses à quelques questions, par le Même . 264, 360, 475, 573
BREF DE S. S. PIE IX à l'archevêque de Munich 276
LIVRES MIS A L'INDEX . . . . . 79, 388, 485.
DÉCISIONS DE LA S. C. DU CONCILE. — Résumé par M. l'abbé Grandclaude 179
DECRET DE LA S. C. DES RITES. 283, 578
CORRESPONDANCE 92, 578
BIBLIOGRAPHIE 80, 90, 185, 190, 285, 384, 385, 480, 584
CHRONIQUE 190, 388, 485, 587

TABLE ANALYTIQUE.

Amovibilité de certains vicaires coadjuteurs. Principes généraux sur la question, 182.

Angebault (Mgr). — *Recueil d'Instructions pastorales*, 192.

Anglicanisme. Sa situation, controverses qui l'agitent, 578.

Augustin (saint), orateur, 454.

Baptême. Cérémonies, usage de la langue vulgaire daus les interrogations, 575.

Baronius. — Réimpression des *Annales*, 388.

Basile (saint), orateur, 372.

Bernard (saint), orateur, 456.

Bible (la) et la Science de la nature 138 ss. 323 ss. (*V. la table du t.* viii.) — Interprétation du premier chapitre de la Genèse, 138. — Sommaire doctrinal de ce premier chapitre, 148.— Comparaison des résultats de la science profane avec les données de la Bible, 323; générations spontanées, 324 ; astronomie, 326; géologie, 331 ; unité de l'espèce humaine, 337.

Bibliographie.—Articles divers, 80, 90, 185, 190, 285, 384, 385, 480, 584.

Bœnninghausen (le Dr). — *Traité des Irrégularités*, 190.

Bono (de) *paupertatis*, 584.

Bourbon. — *Introduction aux cérémonies romaines*, 391.

Caro. — *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 390.

Caron (l'abbé). — *Le Surnaturel*, etc., 390.

Catacombes. — La Théologie des Catacombes, 45 ss., 97 ss. 289 ss.. — Les catacombes juives, 46; leur symbolisme, 52, 97; leurs inscriptions, lumières qu'elles jettent sur la vie judaïque, 101 ; la vie future y est souvent rappelée, 109; elles offrent un tableau complet de la Synagogue romaine, 289; leur origine, 298 ; leurs rapports avec la sainte Écriture, 302.

Ceillier (Dom).—Étude sur la nouvelle édition de son *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 545.

Chant ecclésiastique, 249 ss., 463 ss. — Observations générales, 250. — Des divers chants du *Kyrie eleison*, du *Gloria in excelsis*, etc., 252.— Chants non liturgiques, 255. — Du chant de l'*Ite missa est* et du *Benedicamus Domino*, 263. — Du chant des hymnes, 463.

Comput ecclésiastique. — Commentarius in Proœmium breviarii et

missalis de computo ecclesiastico, 16 ss., 119 ss., 224 ss., 410 ss., 507 ss. — Canones de computo discendo, 16. — De zodiaco cæte risque decem circulis cœlum ambientibus, 21. — De anno et ejus partibus, 26, 119. — De anni correctione ejusque necessitate, ac kalendario Gregoriano, 224. — De quatuor temporibus et tempore feriato, 410. — De cyclo decennovali aurei numeri, 416. — De epactis et noviluniis, 419. — De cyclo solari et literis dominicalibus, 507. — De Indictione, 515. — De Festis mobilibus, 519.

CONFESSION des enfants avant la première communion, 164. — De la contrition requise dans le sacrement de pénitence, 377. — Peut-on absoudre avec une juridiction probable ? 269.

CONGRÉGATIONS. — Décret de la S. C. des Rites relatif à la palme et à la fiole de sang considérées comme signes du martyre, 283. V. *Amovibilité*, *Index*, *Ornements*.

CONSALVI (le cardinal), *Mémoires*, 587.

CONTRITION, V. *Confession*.

CORRESPONDANCE, 92, 578.

COUTUME. — Du droit coutumier dans l'Église, 394 ss., 534 ss. — Origine du droit coutumier, 395. — Théories erronées à ce sujet, 399. — Du droit en général, 401. — Comment la coutume diffère du simple usage, 534 ; de la tradition, 538 , et de la prescription 539. — Divisions de la coutume, 540 ss.

CRAMPON (l'abbé) — *Les Quatre Evangiles*, 191, 285.

DANSES. — Sur les Danses modernes, 457 ss.

DÉCHAMPS (le père). — Opuscules divers, 192.

DEHAISNES (l'abbé). — *Vie du père Nicolas Trigault*, 391.

DŒLLINGER (le Dr). — Discours à l'assemblée de Munich, 63, 185. — *Le Christianisme et l'Église à l'époque de leur fondation*, 197.

DONEY (Mgr). — Lettre sur *l'enseignement de la Philosophie*, etc. 192.

DU VAL DE BEAULIEU (le comte). — *L'Erreur libre dans l'État libre*, 392.

FÊTES. — Leur Classement par rapport à la solennité, 173. V. *Comput*.

FOLLIOLEY (l'abbé). — *Histoire de la littérature française*, 392.

FREPPEL (l'abbé). — *Une Édition populaire de la* Vie de Jésus, 390. — *Tertullien*, 587.

GILLY. — *La Mère admirable de Bouquet*, 488.

GRANDCLAUDE. — *Breviarium philosophiæ scolasticæ*, 392.

GRATRY (le père). — *Les Sophistes et la critique*, 389.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint), orateur, 374.

GURY (le père). — *Casus conscientiæ*, etc., 90.

HYMNUS *angelicus*, 585.

INDEX. — Livres mis à l'Index, 79, 388, 485.

INNSBRUCK. — Faculté de théologie, 486.

JEAN-CHRYSOSTOME (saint), orateur, 448.

JURIDICTION. — V. *Confession.*
KLEUTGEN (le père). — Écrits philosophiques, 354.
LÆMMER (le Dr). — *Misericordias Domini; Scriptorum Græciæ ortodoxæ Bibliotheca selecta*, 191.
LAFORÊT (abbé). — *Pourquoi l'on ne croit pas*, 191.
LA HARPE. — Jugement sur l'éloquence des Pères, 371.
LAMY (l'abbé).— *Examen de la* Vie de Jésus, *de M. E. Renan*, 191, 390.
LATOU (l'abbé M.). — *Vie de saint Saturnin*, 384.
LÉGISLATION MOSAÏQUE. — V. *Moïse.*
LEVAVASSEUR (le père). — *Cérémonial des petites églises*, 391.
LITURGIE. — Statistique de la France au point de vue liturgique, 385, 486. — V. *Baptême*, *Comput*, *Congrégation*, *Fêtes*, *Lyon*, *Mabile*, *Malines*, *Messe*, *Office* (petit), *Ornements*, *Saluts*, *Tabernacle.*
LYON. — *Lettre de S. E. le Cardinal-Archevêque de Lyon au clergé de son diocèse, touchant la question liturgique*, 152.— La Question liturgique à Lyon, 242. V. aussi p. 392, 488.
MABILE (Mgr). — *Instruct. past. et decret. Versal. episcopi*, 385.
MALINES. — Compte-rendu de l'assemblée des catholiques dans cette ville, 192. — Les éditions liturgiques de Malines, 488.
MANNING (Mgr). — *La Couronne en Concile*, 580.
MARIAGE. — Du domicile requis par rapport au mariage, 274.
MARSHALL — *Christian missions*, 391.
MATER ADMIRABILIS, 487.
MATIGNON (le père). — *La liberté de l'esprit humain dans la Foi catholique*, 390.
MESSE. — Questions sur les rubriques, 264.—Peut-on retenir quelque chose sur les honoraires de messes en faveur d'une bonne œuvre? 556.
MOÏSE. — Sa législation, 489 ss. — Idée générale d'une législation, 489; caractère et but de la législation mosaïque, 492.
MONNIN (l'abbé). — *Mater admirabilis*, 488.
MUNICH. — V. *Savants catholiques.*
NICOLAS. — *La Divinité de Jésus-Christ*, 191.
OFFICE (petit) de la sainte Vierge. Rubriques qui le concernent, 573.
ORDINATION. — Quand faut-il réitérer la cérémonie, 5 ss.
ORIGINES des Églises de France. V. *Rieul.*
ORNEMENTS de forme gothique prohibés, 77.
PÈRES de l'Église. — V. *Prédication.*
PERRONE (le père). — *De Matrimonio Christiano*, 80.
PHILOSOPHIE. — Ses rapports avec la théologie et le principe d'autorité, 69. V. *Doney*, *Scolastique.*
PLANTIER (Mgr). — *La Vraie Vie de Jésus*, 190.
PRÉDICATION (Étude sur la), — (V. *la table du T.* VIII.) De l'étude des Pères nécessaire aux prédicateurs, 154 ss, 370 ss., 448 ss. —

Considérations générales, 154. — Eloquence des Pères, 370; S. Basile, 372; S. Grégoire de Naziance, 374; S. Jean Chrysostôme, 448; S. Augustin, 454; S. Bernard, 456.

RENAN. Réfutations de son livre, 190 ss., 389 ss., 587.

RIEUL (Apostolat de saint), 193 ss. 307 ss. — Coup d'œil historique sur la question, 194. — Examen des deux opinions qui ont successivement régné sur l'époque de la prédication de saint Rieul, 202; discussion des textes de saint Grégoire de Tours et de Sulpice-Sévère, 207; discussion de l'objection tirée des Actes de Saint-Quentin et de ceux des saints Fuscien et Victoric, 213; objection tirée des diptyques de l'église de Senlis, 219. — Anciennes vies manuscrites de saint Rieul, 308; un texte de S. Ambroise, 316; les liturgies de Senlis, d'Arles, de Saint-Denys, 317; les diptyques d'Arles, 319.

SALUTS du Saint-Sacrement. Cérémonies à observer, 360.

SAVANTS CATHOLIQUES. — Assemblée des savants catholiques à Munich, en 1863, 56 ss. L'assemblée, 56. — Vœux et résolutions, 61. — Idées et principes, 67. — Bref de N. S. P. le Pape, 277. — V. *Dœllinger*, *Scolastique*.

SCOLASTIQUE. — Étude sur la philosophie scolastique, 353. — Jugement porté par l'assemblée de Munich, 70. — Réflexions du P. Ramière, 95.

SÉGUR (Mgr de), la Piété et la Vie intérieure, 587.

SOUVERAIN-PONTIFE. — De l'Élection du Souverain-Pontife et des conditions requises pour qu'elle soit légitime, 342 ss., 426 ss. — Le Pape *seul* peut en régler les conditions, 343. — En vertu de quel droit et depuis quelle époque elle appartient aux cardinaux, 426. — Du Pouvoir des cardinaux pendant la vacance du Saint-Siége, 432. — Du Conclave, 437. — De l'Exclusive, 444.

TABERNACLE. — Doit être placé au milieu de l'autel, 77.

THEINER (le père), sa continuation de Baronius, 388.

THÉOLOGIE. — Traités divers, 80, 90. — Études théologiques, 68. — V. *Catacombes*.

TONGIORGI (le P.). — Sa philosophie, 92.

VEUILLOT (Louis), *la Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 587.

VICAIRES COADJUTEURS. — V. *Amovibilité*.

VILLEMAIN. — Jugement sur l'éloquence des Pères, 371, 375.

WALLON (H.). *La vie de Jésus et son nouvel historien*, 587.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

IMPRIMATUR :

Atrebati, die 20 Julii 1864.

P.-L., †. *Episc. Atrebatensis, Bolonien. et Audomaren.*

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

DIRIGÉE

PAR M. L'ABBÉ D. BOUIX

RECUEIL MENSUEL

Paraissant avec l'autorisation de Mgr PARISIS, évêque d'Arras.

Ubi Petrus, ibi Ecclesia. (St-Ambroise.

Tome X. — 2e Semestre 1864.

ARRAS,
ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
(BUREAUX DE LA REVUE)
rue St-Maurice, 26.

PARIS,
GAUME FRÈRES ET DUPREY,
LIBRAIRES-ÉDITEURS,
rue Cassette 4.

1864.

REVUE

DES

SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES

ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAÏQUE.

Deuxième article.

Bossuet a écrit au XXIXe chapitre de son *Histoire universelle :* « Les livres de l'Ancien Testament et tous les temps qu'ils racontent se donnent les uns aux autres un témoignage admirable. Les temps du second temple supposent ceux du premier et nous ramènent à Salomon. La paix n'est venue que par les combats; et les conquêtes du peuple de Dieu nous font remonter jusqu'aux Juges, jusqu'à Josué et jusqu'à la sortie d'Égypte. En regardant tout un peuple sortir d'un royaume étranger, on se souvient comment il y était entré. Les douze Patriarches paraissent aussitôt, et un peuple qui ne s'est jamais regardé que comme une seule famille nous conduit naturellement à Abraham qui en est la tige. » Nous voudrions pouvoir remonter ainsi de la loi mosaïque aux premières formes du culte dont elle est l'expression régularisée. N'est-ce point

aussi facile? La trame historique est-elle interrompue, ou bien, la route devient-elle ténébreuse et embarrassée par suite des tendances diverses qui se sont produites à cet égard? La critique a souvent été aveugle dans ces derniers temps, et s'il est un point où elle ait multiplié les hypothèses pour arriver à un résultat encore problématique, c'est bien lorsqu'elle a voulu explorer les origines du culte mosaïque. D'abord elle a cherché à ôter à Moïse le caractère de législateur, en prétendant que la loi qui porte son nom ne vient pas de lui. Puis, elle a essayé de montrer des affinités entre le culte mosaïque et les cultes païens, et de donner le mosaïsme comme le résultat naturel d'une idéalisation plus subtile. Enfin, lorsqu'elle a reconnu la préexistence d'un culte chez les patriarches, elle a affecté de ne voir dans les institutions mosaïques que le développement naturel des institutions patriarcales. Nous devons d'abord faire connaître ces institutions. Nous montrerons ensuite que le mosaïsme n'est pas plus leur développement naturel, qu'il n'est le produit du polythéïsme épuré par un homme de génie, trouvant dans ses ressources personnelles et dans son éducation, le moyen d'élever la vie morale de son peuple, et de proclamer le monothéisme dont il a compris la vérité.

Les origines du culte se perdent dans la nuit des temps. On ne les trouve qu'en remontant aux origines mêmes du genre humain. C'était, en effet, un besoin naturel pour l'homme, que d'exprimer à l'Auteur de tous les biens, sa reconnaissance et son amour par des actes et par le langage. Tant que les rapports de l'homme avec Dieu ont conservé ce caractère de facilité qui leur venait de l'ordre établi par le Créateur entre lui et sa créature, le culte a consisté uniquement dans la louange et l'action de grâces. Mais à peine cet ordre a-t-il été troublé, que l'homme a

senti le besoin de manifester d'une manière sensible, le souverain domaine de Dieu qu'il avait une fois méconnu : les sacrifices ont été le mode d'expression qu'il a donné à ce sentiment. Toutefois, l'homme coupable pouvait-il choisir par lui-même ce qui devait être agréable à Dieu? Dans cet état, pouvait-il imaginer un acte qui fût le symbole de l'acte que Dieu lui-même devait opérer pour le rétablir dans la sainteté et dans la justice originelles? Évidemment non. Il appartenait à Dieu, et à Dieu seul, de statuer à cet égard. Or, tel est le but des sacrifices. Dieu les agrée; nous ne pouvons en douter après ce que nous apprend la Genèse et ce que nous enseigne saint Paul (*Gen.* IV, 3. *Heb.* XI, 4). Les sacrifices sont une figure de la rédemption promise. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament l'attestent avec unanimité (*Lev.* XVII, 11. *Deuter.* IV, 2. *Matth.* XV, 9. *Rom.* IX, 15. *Coloss.* II, 22, 23). Nous pensons donc avec Eusèbe (*Démonst. évang.* I, 10) que la pratique des sacrifices ne fut point une invention humaine (ἀνθροπκῶς κεκινημένον), mais qu'elle s'introduisit sous l'impulsion d'une volonté divine clairement manifestée (κατὰ θείαν ὑπόνοιαν προβεβλημένον). Le meurtre des brebis auquel nos premiers parents demandèrent des vêtements pour leur nudité, put très-bien servir à leur montrer ce dont le péché les avait rendus dignes, la mort, et leur révéler en même temps l'usage des sacrifices, destinés à représenter le Messie promis, et les rites expiatoires du péché auquel il se soumettrait un jour. Le résultat du premier sacrifice agréable à Dieu, après la sortie de l'Éden, est la mort de son auteur, Abel, qui mérite par là d'être le premier martyr symbolique du Christ. — Il n'y a rien dans la nature humaine qui la porte à immoler des victimes et à les brûler pour les offrir à Dieu. C'est même un acte de domination sur ces victimes qui n'appartient à l'homme pécheur qu'en vertu d'une autorisation divine. Dieu, s'il ne les eût pre-

scrits, ou au moins insinués, aurait donc été plutôt offensé qu'apaisé par les sacrifices. Comme il les avait inspirés à l'homme, il les agréait aussi, et le feu du ciel descendait pour consumer les oblations lorsqu'elles lui étaient agréables (*Gen.* xv, 17. *Lev.* ix, 24; x, 1. *Jud.* vi, 21. II *Par.* vii, 1. III *Reg.* xviii, 24, 38). Ainsi, la pratique des sacrifices semble avoir eu Dieu pour auteur; tandis que les pratiques de louange et d'actions de grâces se sont formées naturellement sous l'influence de la conscience humaine, créée par Dieu avec la faculté de reconnaître son origine et son Créateur, de se rapprocher de Lui par l'amour, d'avoir recours à Lui par la prière.

Nous trouvons des sacrifices chez tous les peuples : chacun leur a donné l'empreinte de son génie particulier; mais tous ont cru à la nécessité de l'expiation; tous ont cherché à apaiser le ciel qu'ils croyaient irrité. Ils se sont bien souvent trompés sur la nature de Celui auquel ils offraient leurs sacrifices, et même dès l'origine, nous remarquons des tendances bien différentes dans les deux premières familles de peuples. Les Caïnites s'éloignent de Dieu pour s'attacher au monde, à l'exemple de leur père, qui préférait ses biens au Seigneur. Les Séthites, au contraire, témoignent de leur reconnaissance envers Dieu et du besoin qu'ils ont de son secours, en lui offrant des oblations et des prières. Après le déluge, les fils de Noé suivent aussi des voies analogues à celles des fils d'Adam : les Sémites se font remarquer entre tous par leur fidélité au Seigneur. Il est dit d'Énoch, petit-fils d'Adam par Seth, qu'il commença à invoquer le nom du Seigneur (*Gen.* iv, 26) : ce que M. Delitzsch entend d'un ordre public et régulier de sacrifices succédant à un culte privé et non encore organisé (Die gen., i Aufl., S. 212). Noé, sauvé du déluge, qui était venu punir l'éloignement des hommes du Seigneur, s'empresse d'offrir un holocauste pour témoigner

sa reconnaissance (*Gen.* VI, 9; VIII, 20). Lorsque Abraham et sa famille sont choisis de Dieu pour être les porteurs de la Révélation divine, le culte divin par les sacrifices prend un caractère bien plus marqué. La nature du sacrifice que Dieu demanda à Abraham (*Gen.* XV, 9, 22), indiquait à ses fils quelles victimes ils devaient offrir au Seigneur, et leur rappelait que ces pratiques n'étaient qu'une figure de l'oblation de leur cœur. Aussi, tout pasteurs qu'ils étaient, élevaient-ils des autels pour invoquer le Seigneur à la manière de leur père, aux lieux où ils fixaient pour un certain temps leur tente (*Gen.* XII, 7, 8; XIII, 4, 18). Ces autels étaient des monceaux de terre et de pierres : on y offrait des animaux des champs : le chef de famille faisait probablement les fonctions de prêtre, et priait au nom de ses enfants qui l'entouraient. La Genèse ne nous a conservé le souvenir d'aucune des cérémonies dont ces actes étaient accompagnés. Nous savons cependant qu'on garda de bonne heure une part des victimes pour le repas qui suivait les sacrifices (*Gen.* XXXI, 54; XLVI, 1). En général on brûlait les victimes, ou bien l'on offrait des libations sur des pierres monumentales (*Gen.* XXVIII, 18; XXXV, 14) qu'on avait auparavant consacrées par une onction (*Gen.* XXXI, 45. *Exod.*, XXIV, 4. I *Reg.* VII, 12). Il ne faudrait cependant pas confondre ces pierres monumentales, avec l'usage analogue que l'on retrouve dans le polythéisme oriental, en Grèce et même à Rome, bien qu'il dut probablement son origine aux habitudes patriarcales. L'étymologie même du nom que l'on donnait à ces pierres, βαίτυλοι ou βαιτύλια, se rattache évidemment à בית־אל. Ces pierres, λίθοι λιπαροί, ἀληλιμένοι, étaient d'après Orelli (*ad Sanchun.*, p. 30) des aérolithes, vénérés par les païens, qui les croyaient envoyés à la terre par quelque divinité.

A l'époque d'Abraham se rattachent encore trois faits importants pour l'histoire du culte avant Moïse. Après

l'alliance qu'il fit avec Abimélech, Abraham planta un bois à Bersabée, et ce fut là qu'il se rendit avec sa famille pour offrir des sacrifices (*Gen.* XXI, 33). Le Pentateuque fait aussi très-souvent mention des bois sacrés, et les Cananéens eux-mêmes adoptèrent cet usage, puisque Dieu commande à Israël de détruire leurs bois sacrés, de renverser leurs autels et leurs statues idolatriques (*Deuter.* XII, 3). Peu à peu cependant, et malgré l'exécution des ordres donnés par le Seigneur, les bois sacrés se multiplièrent chez les peuples voisins, et Israël lui-même recourait à cette pratique quand il s'éloignait de Dieu. Ce fut plus tard pour les rois pieux une occasion de manifester leur zèle pour la gloire de Jéhovah, que de détruire les bois sacrés dont un grand nombre de hauteurs étaient couvertes. Quant à des temples proprement dits, on n'en éleva ni au vrai Dieu, ni aux idoles. Certains même, parmi les anciens peuples, crurent qu'il était défendu de le faire, par la raison qu'ils croyaient impossible de renfermer l'incompréhensible majesté des dieux dans des édifices construits de main d'homme. C'est ce que constatent plusieurs auteurs, entre autres D. Calmet et Iken. Celui-ci s'exprime ainsi : *Ante Mosen, ædes sacras aut templa fuisse non constat. Imo inter priscas gentes nonnulla ea instruere nefas duxerunt, quod* ἀδύνατον *et majestate infiniti numinis indignum reputaretur, eam parietibus includere velle.* (Conrad. Iken., *de Institutis et ceremoniis legis mosaicæ ante Mosen*, dist. 1ª, cap. VII, n. 2.)

Le second fait important de l'époque d'Abraham est le sacrifice de Melchisédech. Exposons d'abord le récit de la Genèse (XIV, 16-24). Abraham vient de venger l'injure faite à Lot par un des princes de la Pentapole, Kédor-Lahomer. Il a repris tous les prisonniers et tout le butin. Le roi de Sodome, chef de la confédération pentapolitaine, vient à lui, et lui demande de rendre les personnes et de

garder pour lui le butin. Abraham dit qu'il ne veut pas s'enrichir aux dépens des vaincus ; il réserve la part des alliés, le dixième qu'il détache en faveur de ce prince, et ce qui a servi de nourriture aux soldats de sa petite armée. Il y a dans cette conduite d'Abraham quelque chose de si extraordinaire, que la Bible devait nous faire connaître les motifs pour lesquels Abraham traita avec tant de respect le souverain qui était accouru au-devant de lui. De là vient que le verset 18 nous dit ce qu'était Melchisédech. Il porte : ומלכי־צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון : Et la Vulgate traduit : *At vero Melchisedech, rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim sacerdos Dei altissimi.* Nous ne croyons pas qu'il soit possible de mieux traduire. Moïse n'a pas encore fait connaître quel est le nom du personnage qu'il a appelé au verset précédent du nom de *rex Sedom* ou *Sodomorum.* Dès le moment qu'il cite le nom de ce personnage, c'est pour attirer sur lui l'attention, avant de reproduire la réponse d'Abraham. Ici il indique que le roi de Sodome était le même que le roi de Salem, ce qui ferait peu à la chose, si ce roi n'avait un autre caractère. Aussi Moïse ajoute-t-il qu'il était prêtre du Très-Haut. Mais comment exerçait-il ses fonctions sacerdotales? Qu'offrait-il au Seigneur dont il était le prêtre, כהן, et non *en quelque sorte un ministre*, selon le mot très-peu heureux de M. Salvador? Il offrait le pain et le vin, *proferens panem et vinum.* Et c'est précisément *parce qu'il* offrait le pain et le vin, qu'il était prêtre du Très-Haut. Le *vau* que la Vulgate a traduit par *enim,* dans le troisième hémistiche de ce verset, a, en effet, nécessairement cette signification causative dans le contexte ; aussi faut-il détacher complètement le deuxième hémistiche, *proferens panem et vinum*, l'isoler du contexte dans lequel il se trouve, pour pouvoir donner à cet hémistiche un autre sens. Le mot que la Vulgate a traduit par *proferens* est הוציא, participe hiphil du verbe

יצא, lequel signifie en kal *egressus est*, *eduxit*, et en hiphil *exire fecit*, *protulit*. Encore un coup, on comprend très-bien la place qu'occupe cet hémistiche dans le texte, lorsqu'on reconnaît qu'il est là pour justifier la pensée suivante, *erat enim sacerdos Dei altissimi ;* mais on ne voit pas ce qu'il ferait à la place qu'il occupe, s'il n'avait pas cette signification. Or, voici comment M. Salvador (1) interprète ce passage. « Un fait se présente, dit-il, qui a été dépouillé depuis des siècles de son caractère naturel, afin d'en tirer la base ou au moins l'appui de tout un système. » C'est toujours comme cela qu'on commence. Inutile de dire qu'on ne prend pas la peine d'expliquer le texte tel qu'il est. La lettre, γράμμα, est aussi obstinée qu'un fait : on la redoute ; on bâtit une histoire quelconque ; on l'entremêle de citations assez pauvrement faites et traduites ; puis on ajoute, au récit de sa façon, nombre d'aménités à l'adresse des ignorants qui seraient tentés de se récrier. M. Salvador poursuit : « Entre les princes accourus auprès d'Abraham, celui dont la petite armée traversait les domaines avait un nom signifiant roi juste. (Qui vous a dit que plusieurs soient accourus ?) Il possédait une contrée dite de Salem, mot qui signifie paix et concourt à la composition du nom de Jérusalem. (Il eût été vulgaire de dire que Salem et Jérusalem désignent un seul et même lieu.) De plus, il rendait hommage au Très-Haut, il en était en quelque sorte un ministre. (Personne ne méconnaîtra le sans-façon et le bon goût de cette paraphrase. Notons que M. Salvador est obligé, malgré lui, de suivre l'ordre de Moïse, en nous montrant successivement Melchisédech comme roi et comme prêtre.) Le roi de Salem félicita donc le patriarche et le bénit, en disant : « Qu'il soit loué le

(1) *Institutions de Moïse*, 2e partie : *Symboles et récits*, t. II, p. 464-466.

Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. » (Le texte porte : אשר מגן צריך בידך, et la Vulgate traduit : *Quo protegente, hostes in manibus tuis sunt.* C'est un peu plus fidèle que la traduction de M. Salvador ; il y a une nuance que M. Salvador n'a pas comprise : *quo protegente* rend beaucoup mieux l'idée de מגן, et de plus Melchisédech insinue par là que lui-même et son royaume, ainsi que la gloire du Très-Haut dont il est le prêtre, se sont bien trouvés de la victoire d'Abraham. Mais passons ; voici le morceau ingénieux, celui qui est destiné à rendre à ce fait le *caractère naturel dont il a été dépouillé par les siècles.*) Mais, pour le chef d'une petite armée qui, dans un pays brûlant, avait combattu des troupes supérieures, on conçoit que cela n'aurait pas suffi de venir au-devant de lui avec de simples paroles. Rien ne lui était plus nécessaire que de recevoir *des vivres* (petit mot ajouté), du pain et du vin ; et c'est ainsi qu'en agit le roi de Salem, esprit juste. » M. Renan dirait : *esprit fin et délicat ;* la phrase tomberait mieux. Voilà comment on fait l'histoire ! Il y a assez de ridicule dans ces citations sans ajouter, nous l'avons déjà remarqué, qu'elles sont formellement contraires au récit de Moïse. Donnons cependant au lecteur un échantillon des aménités que nous lui avons annoncées, comme le bouquet obligé de ces pitoyables parodies : « A qui donc serait-il permis, s'écrie M. Salvador qui voudrait bien être éloquent, de transformer en une *dîme* systématique, en un véritable *hommage-lige*, le dixième offert au roi de Salem sur un butin dont Abraham ne voulait absolument rien pour lui ? A qui serait-il permis, individu ou église, d'en déduire en matière de religion les conséquences les plus décisives, les plus absolues ? » « C'est Jésus-Christ qu'Abraham honore en la personne du grand pontife Melchisédech, dit par exemple Bossuet, et avec lui toute l'Église, dont sa parole est ici la rigoureuse expression ; c'est à lui *qu'il paye la dîme* du butin

qu'il avait *gagné* sur les rois vaincus ; c'est par lui qu'il est béni. » N'en déplaise à M. Salvador, nous préférons le récit de l'Église, qui n'est que la reproduction exacte de celui de la Genèse ; nous préférons les applications dont Bossuet se fait l'écho, aux pauvretés qu'il nous offre, et aux arguties d'un fils perdu de la synagogue. Qu'il choisisse une autre fois mieux son temps, lorsqu'il voudra attaquer Bossuet et l'Église. Ses invectives sont aussi maladroites, que ses parodies sont peu ingénieuses. Nous allons montrer que la pensée de Bossuet et de l'Église sont celles des Juifs de l'ancienne synagogue, et que tout un ordre de faits répond au récit de Moïse, relatif à Melchisédech.

Les rabbins modernes ont composé une masse de fables relatives à Abraham et à son époque. B. Beer les a réunies dans un ouvrage intitulé : *La Vie d'Abraham d'après les traditions juives* (1). On y dit, entre autres choses, que Melchisédech est un surnom de Sem, et que ces deux noms désignent le même personnage, le fils de Noé. Que ce soit là une opinion relativement récente, c'est ce que prouve victorieusement le chap. VII de l'épître aux Hébreux. Saint Paul devait, dans l'intérêt même de sa cause, parler aux Juifs de Melchisédech selon les idées qu'ils avaient de ce personnage. Changer sa physionomie, ç'eût été priver de leur autorité les applications chrétiennes, auxquelles elle devait servir de base, et leur enlever tout crédit. Or, saint Paul dit de Melchisédech des choses qui ne conviennent pas du tout au fils de Noé : *Hic enim Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei summi, qui obviavit Abrahæ regresso a cæde regum, et benedixit ei : cui et decimas omnium divisit Abraham : primum quidem qui interpretatur rex justitiæ ; deinde autem et rex Salem, quod est, rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitæ habens,*

(1) Das Leben Abrahams, nach Auffassung der judischen Sage. Leipz. 1859.

assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum. Sem n'était pas *sine patre, sine matre, sine genealogia.* Puis, rappelant la loi des dîmes que l'on doit payer à la tribu de Lévi, aux fils d'Abraham et le fait par lequel Abraham fit hommage à Melchisédech de la dixième partie des dépouilles des rois vaincus, saint Paul fait ressortir comment Melchisédech ne pouvait pas recevoir cet hommage, en tant que prêtre, de la famille d'Abraham (et de Sem par conséquent), mais qu'il a pu le recevoir à cause de sa qualité de type de Jésus, le Fils de Dieu, le grand-prêtre de la nouvelle loi, Celui qui devait offrir la veille de sa mort le sacrifice non sanglant, figuré par le sacrifice de Melchisédech. Et alors saint Paul rappelle le ps. CIX, v. 4, où il est dit à Jésus-Christ : *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.* Il insiste aussi sur la translation du sacerdoce de la famille de Lévi, en partant précisément de ce principe, que Melchisédech n'appartenait pas à cette famille, et que Jésus-Christ le Messie devait être prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Ainsi, l'opinion des Juifs modernes, qui veut que Melchisédech et Sem soient un seul et même personnage, n'était pas l'opinion de l'ancienne synagogue, laquelle voyait en lui un homme étranger à la lignée d'Abraham, et à qui saint Paul a pu prouver la cessation du sacerdoce lévitique par un passage classique du Psalmiste, où le sacerdoce du Messie est donné comme formé sur un type étranger à cette famille.

La tradition chrétienne universelle s'est faite l'écho du ch. VII de l'épître aux Hébreux. Elle a reconnu que Jésus avait trouvé le type de son sacerdoce éternel dans Melchisédech, que Melchisédech était un prêtre de la gentilité, que le psaume CIX était messianique, ainsi que Jésus-Christ l'avait prouvé aux Juifs, et l'Église a introduit ces paroles dans le canon de la messe : *Supra quæ propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere sicuti accepta habere*

dignatus es... quod tibi obtulit summum sacerdos Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam. L'opinion d'Origène, qui voulait voir en Melchisédech un ange, et celle des Melchisédéchiens, qui en faisaient une vertu supérieure, ont été immédiatement réfutées par saint Épiphane (*Hœres.* 35, al. 60), par saint Augustin (*de Hœres.* 34), et par saint Jérôme (*Ep. ad Evang.* 73), lequel, appuyé sur saint Paul et sur de nombreux passages d'anciens auteurs, prouve que Melchisédech était un homme, un chananéen, connaissant le vrai Dieu, dont il était le prêtre, et connaissant aussi par conséquent le Messie promis pour le salut de l'humanité.

Ainsi, c'est à la tradition juive et à la tradition chrétienne universelle, que M. Salvador reproche d'avoir *dépouillé* l'histoire de Melchisédech *de son caractère naturel, afin d'en tirer la base ou au moins l'appui de tout un système.* Est-ce justice ? Est-ce outrecuidance ? Dans les rangs du criticisme, un pareil procédé peut s'appeler délicatesse, finesse, subtilité ; les vrais savants et les hommes impartiaux lui réservent d'autres qualifications.

Nous ne voudrions pas que le lecteur pût faire honneur à M. Salvador de la nouveauté de son explication. L'invention de cette parodie remonte à Josèphe (*Antiq.* I, 10, 2, 32) et nous la retrouvons reproduite par quatre auteurs modernes : Le Clerc (*Comment. ad hunc locum*), Heidegger (*Hist. Patriarch.* II), Rosenmüller (*Scholia ad hunc locum*) et Knobel (*Die Gen. erklært*). Nous avons prouvé que le texte de la Genèse répugne à cette platitude. Ajoutons que quelques voix isolées ne sont pas capables d'ébranler une persuasion que l'antiquité juive et chrétienne proclament avec éclat.

A. Gilly.

L'EXEMPTION DES RÉGULIERS

ET LE CLERGÉ DE FRANCE.

L'on a souvent et vivement reproché aux réguliers leurs nombreux priviléges, leur exemption de la juridiction des évêques, et surtout leur zèle à maintenir et à défendre leurs droits. Il s'est rencontré des hommes pleins d'estime, de vénération et d'amour pour les religieux, aux yeux desquels l'exemption fut toujours un désordre inexplicable. De tels hommes se rencontrent encore aujourd'hui. Les auteurs du trop célèbre *Mémoire sur la situation présente de l'Église gallicane par rapport au Droit coutumier*, n'insinuaient-ils pas que l'Église ne peut retirer quelque consolation des communautés séculières et régulières, qu'à la condition expresse de se maintenir *dans l'indépendance et la docilité convenables* (1)? Ce qui, dans leur pensée, signifie la renonciation pure et simple à toute exemption de la juridiction ordinaire.

Nous essaierons de dissiper les préjugés hostiles à l'exemption des réguliers, en établissant : 1° que l'exemption est bien plus le *droit* du Souverain-Pontife que le *privilége* des religieux ; 2° que le clergé de France en a jugé de la sorte ; et 3° qu'il n'existe aujourd'hui aucune raison d'en juger différemment. Nous établirons en quatrième et dernier lieu que l'exemption n'entraîne avec elle aucun in-

(1) Pag. 137.

convénient, soit qu'on la considère par rapport à la vie intime et privée des religieux, soit qu'on l'envisage relativement aux évêques eux-mêmes.

I.

PREMIÈRE PROPOSITION. — *L'exemption est bien plus le* DROIT *du Souverain-Pontife que le* PRIVILÉGE *des religieux.*

« L'exemption, dit Ferraris, est le privilége en vertu « duquel une personne ou une localité est soustraite à la « juridiction de l'évêque ou de l'ordinaire, et soumise « immédiatement au Souverain-Pontife. » (*Prompta bibliotheca*, V. *Regulares*, art. 2, n. 1.) Les théologiens de Salamanque, dont en cette matière saint Liguori ne s'éloigne jamais, définissent l'exemption : « L'acte qui soustrait les « religieux à tout pouvoir ordinaire inférieur à celui du « Pape, et les soumet immédiatement au Souverain-Pon- « tife. » *Est quædam liberatio a potestate ordinaria inferiori Papæ, stante immediata subjectione ad Romanum Pontificem.* (Collegii Salmanticensis *cursus theologiæ moralis*, t. IV, tract. de *Privilegiis*, cap. 3, puncto 1, § 1.)

Or, n'est-il pas évident que l'exemption ainsi définie nous place tout de suite en présence de la primauté du Souverain-Pontife et des droits qui en découlent? Car enfin qui pourrait dénier au Pape le droit de se réserver privativement à tout autre l'exercice de la juridiction immédiate sur telle ou telle portion du troupeau de Jésus-Christ? Quel que soit le sentiment que l'on adopte touchant l'origine de la juridiction des évêques, n'est-il pas incontestable qu'au Pape seul il appartient d'assigner aux évêques la portion du troupeau qu'ils devront gouverner, et que sans cette assignation préalable tout acte de juridiction épiscopale serait radicalement invalide? — Or, en accordant

l'exemption à des lieux et à des personnes, le Pape ne fait autre chose que se réserver l'exercice de la juridiction immédiate sur ces personnes et sur ces lieux. Il n'*assigne* pas aux évêques cette portion du troupeau; il la garde pour lui seul. Le Pape agit ici comme agit un évêque qui, donnant à un curé juridiction pleine et entière sur toute sa paroisse, se réserve néanmoins l'administration spirituelle d'une communauté ou d'un hôpital. Cette comparaison est du P. Zaccaria. (*Antifebronius Vindicatus*, part. IV, dissert. 10, cap. 4.)

La question n'est donc pas de savoir si l'exemption est chose ancienne ou nouvelle dans l'Église; —si elle entraîne ou non des inconvénients; — si les religieux ne se sont pas montrés trop empressés à la réclamer auprès du Siége apostolique (1). Toutes ces questions et bien d'autres encore dont la gravité n'échappe à personne, disparaissent devant celle-ci tout autrement capitale : *L'exemption est-elle, oui ou non, un acte du Pape qui affirme sa primauté en se réservant une portion du troupeau de Jésus-Christ?*

Après le simple exposé que nous venons de faire, la réponse ne semble pas douteuse; et les faits sont là pour l'appuyer. Car:

1° Tous les monuments du droit attestent que les Souverains-Pontifes ont été fort jaloux de ne partager avec personne la juridiction qu'ils se sont réservée sur les *exempts* et sur les personnes *immédiatement soumises au Saint-Siége*. Témoin le Concile de Trente, dont les décrets investissent l'évêque d'une *délégation apostolique*, lorsque des circon-

(1) Sur toutes ces questions, consulter le cardinal Gerdil, *Animadversiones in Febronii retractationem*, t. 13, p. 350 et sqq. (édit. Rom. 1808). — Zaccaria, *Anti-Febronius*. Les mêmes choses se trouvent en substance dans l'*Anti-Febronius vindicatus* (*loc. cit.*). Ce dernier ouvrage a été imprimé par M. Migne, dans le tome XXVII de son *Cursus completus Theologiæ*. — Enfin, nous citerons M. l'abbé Bouix, *de Jure Regularium*, t. II, p. 85 et sqq.

stances extraordinaires semblent appeler son intervention auprès des *exempts :* si bien que l'évêque n'apparaît jamais aux religieux avec son autorité *ordinaire,* mais il se fait précéder de son titre et de la commission : *Tanquam delegatus Sedis apostolicæ.*

Quelques auteurs français ont, il est vrai, entendu le *Tanquam delegatus Sedis apostolicæ* d'une façon toute différente. Le Concile de Trente, disent-ils, n'a pas cessé de reconnaître le pouvoir ordinaire et comme naturel de l'évêque ; et si parfois il semble lui accorder une délégation apostolique, il veut seulement venir en aide à l'autorité épiscopale pour les cas faciles à prévoir, où les mauvaises passions voudraient l'éluder en accusant son incompétence ; le titre de *délégué apostolique*, qui survient alors *ad abundantiam juris*, devant faire taire toute réclamation.— Malheureusement ces auteurs français ont été induits en erreur par le célèbre Launoy que Van Espen a copié un peu plus tard (1).

Or, et ici nous nous servons des paroles énergiques du cardinal Gerdil, Launoy en impose manifestement à ses lecteurs · *Fallitur, seu potius fallere de industria more suo velle videtur.* Car il a sans doute remarqué dans les décrets du Concile de Trente que le *Tanquam delegatus Sedis apostolicæ* est tantôt seul, et qu'il est tantôt précédé du mot *etiam.* Aux chapitres 4 et 6 de la session 21e, par exemple, le mot *etiam* précède le *Tanquam delegatus Sedis apostolicæ.* Il ne se rencontre pas aux chapitres 1 et 2 de la session 5e, au chapitre 5 de la session 13e, etc... Or, qui ne voit tout de suite que les Pères du Concile de Trente n'ont pas agi

(1) Les ouvrages de Launoy et de Van Espen sont tous à l'*index.* Et pourtant c'était à de telles sources qu'on allait, au siècle dernier, puiser la science canonique ! *Les Conférences d'Angers*, ouvrage dont le mérite est bien inférieur à sa réputation, s'inspirent beaucoup trop souvent de Van Espen.

sans une intention bien arrêtée ? Lorsqu'ils disent que l'évêque peut agir *etiam tanquam delegatus Sedis apostolicæ*, alors, mais alors seulement, ils viennent en aide à son autorité ordinaire. Dans l'autre cas, en le constituant délégué du Siége apostolique, ils lui créent une commission, et réservent ainsi le droit du Pape.

La jurisprudence des tribunaux romains et les Papes n'admettent pas d'autre interprétation. Nous citerons seulement un passage de la constitution *Exposcit pastoralis officii* (22 sept. 1571), laquelle a été insérée par Lemerre dans ses *Mémoires du Clergé de France*, t. VII. Le pape saint Pie V donne aux évêques quelques pouvoirs particuliers relativement aux églises paroissiales dépendantes des Chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem ; puis il ajoute : « Volumus autem quod Episcopi..... visitationem hujusmodi, « et prædicta omnia *solum* tanquam delegati Sedis apostolicæ... faciant. » Ces dernières paroles ne prouvent-elles pas clairement que le titre de délégué apostolique apporte à l'évêque un droit qu'il n'avait point ?

2° Un second fait ne témoigne pas moins de la liaison intime qui existe entre la primauté du Pape et l'exemption des religieux ; c'est tout à la fois la guerre acharnée que les sectaires ont de tout temps déclarée à l'exemption, et la vigueur que les Souverains-Pontifes ont toujours déployée pour la défendre.

Il nous semble inutile d'insister là-dessus. Le lecteur n'ignore pas sans doute que depuis les fougueuses déclamations de Guillaume de Saint-Amour et de Jean du Pouy aux XIIIe et XIVe siècles, jusqu'aux haines schismatiques de Fébronius, de Scipion de Ricci et des auteurs de la *Constitution civile du Clergé*, l'exemption a toujours rencontré des adversaires sans cesse renaissants; à qui en voulaient-ils? Certes, ils le disaient assez haut: Abattre la primauté du Pape en lui arrachant son droit de *réserve*,

voilà leur but avoué (1). — Aussi ne faut-il pas s'étonner que des docteurs comme saint Thomas et saint Bonaventure (2) ; des Papes comme Alexandre IV, Jean XXII, Pie VI, et même des Conciles généraux, tels que ceux de Vienne, de Constance, de Latran (Ve) et de Trente, aient aussi énergiquement réfuté les attaques des novateurs.

L'étude approfondie de ce fait historique est à elle seule toute une démonstration que Grégoire XVI résumait en quelques mots : « Exemptionem Regularium commendari « ecclesiasticis sanctionibus, longa seculorum plurium « experientia, *et ipso hæreticorum incredulorum in exemp-* « *tiones odio.* » (Bref adressé au cardinal-archevêque de Malines, 1834.)

Le lecteur voudra bien nous permettre de tirer tout de suite quelques conséquences de ce qui précède.

1er *Corollaire.* — Les religieux n'ont pas seulement le droit de défendre leur exemption, mais c'est pour eux un *devoir* rigoureux de le faire.

Assurément nul catholique ne saurait trouver mauvais qu'un membre quelconque de la grande famille chrétienne se glorifie de relever plus immédiatement de l'autorité du Père commun des fidèles. De tout temps, les différentes églises ont tenu à honneur de voir disparaître pour elles quelque degré hiérarchique, afin d'être ainsi plus rappro-

(1) Fébronius eut le bonheur de rétracter ses erreurs aux pieds de Pie VI. Son désaveu au sujet des exemptions est remarquable : *Exemptio Regularium a seculari potestate, aut ab una particulari synodo non valet abrogari.*

(2) Le conciliabule de Pistoie avait paru s'étonner *du peu de mesure* gardée par saint Thomas et saint Bonaventure dans leurs célèbres *Apologies de l'Exemption.* Voici comment Pie VI juge et flétrit l'appréciation de l'assemblée janséniste : « Item, in eo quod subjungit SS. Thomam « et Bonaventuram sic in tuendis adversus summos homines mendican- « tium institutis versatos fuisse, ut in eorum defensionibus minor æstus, « accuratio major desideranda fuisset ; *scandalosa, in sanctissimos Doctores injuriosa, impiis damnatorum auctorum contumeliis favens.* » (Bulla *Auctorem fidei*, prop. 81.)

chées du Saint-Siége. Naguère, par exemple, l'antique église du Puy comptait avec orgueil au nombre de ses plus précieuses illustrations la faveur d'être *immédiatement soumise au Siége apostolique*. C'est pourquoi nous avouons ne pas comprendre le blâme que déversent les auteurs du *Mémoire sur le Droit coutumier* sur les communautés ecclésiastiques d'hommes qui revendiquent le titre d'*exemptes*. Quelle faute a donc commise le vénérable supérieur de la congrégation de Saint-Lazare (car c'est à lui que le *Mémoire* fait allusion), en prononçant les paroles suivantes : *Jouissant du privilége de l'exemption, et formant un corps qui appartient au Saint-Siége, non aux diocéses dans lesquels nous sommes établis ?.....* (Lettre circulaire de M. Étienne, prescrivant le retour à la liturgie romaine ; 1er nov. 1851.)

Mais il y a plus. L'exemption étant le *droit du Pape*, l'exempt ne saurait y renoncer. Il est en effet le *sujet* du Pape, et non pas d'un autre. Il appartient au Pape, et il n'appartient qu'à lui seul. Il est en présence de toute autre juridiction comme un diocésain en face d'un évêque qui n'est pas le sien. *Exempti nunquam fuerunt subditi*, dit le cardinal Gerdil. Or, de bonne foi, peuvent-ils le devenir de leur propre gré, et sans l'aveu de celui qui seul est leur supérieur ? Que diriez-vous d'un fidèle qui déclinerait la juridiction de l'évêque diocésain, pour se soumettre à l'autorité d'un évêque étranger ? Saint Liguori affirme hautement notre conclusion : *Huic privilegio exemptionis Regulares cedere non possunt... Quare nulla consuetudo in contrarium potest in hoc prævalere.* (*Theol. moral. De privilegiis*, cap. IV, n. 73.)

Il n'entre pas dans notre pensée de vouloir justifier chacune des luttes soutenues par les religieux au sujet de l'exemption. Partout où les hommes agissent, l'infirmité humaine doit nécessairement accuser sa présence. Qu'il y ait donc eu parfois des incidents regrettables, des procédés

peu délicats et même entièrement irrévérencieux envers la dignité épiscopale, nous ne voulons pas le nier. Nous maintenons seulement que de pareils écarts sont le fait de quelques particuliers en petit nombre, et que dans leur ensemble, les religieux ont prétendu accomplir un devoir sacré d'obéissance envers le Saint-Siége lorsqu'ils ont eu à défendre leur exemption menacée. De quel droit d'ailleurs ose-t-on accuser d'avoir obéi à de petites passions plutôt qu'au devoir, des hommes que l'on ne peut s'empêcher de proclamer pieux et saints ?

Faisons de tout ceci une application à la visite de l'évêque dans les églises des réguliers.

Quelques personnes ont peine à comprendre que les évêques n'aient pas le droit de visite dans toutes les églises de religieux sans exception. Il nous semble que toute difficulté disparaîtra, si l'on veut considérer que ce droit de visite étant une limitation de l'exemption, devrait avoir son fondement soit dans l'intérêt de la discipline régulière elle-même, soit dans le respect de l'autorité épiscopale. Or, en quoi le droit de visite est-il requis par la discipline régulière ? Est-ce que les supérieurs religieux n'offrent pas de suffisantes garanties pour la décence du culte divin? Et pour l'honneur de la dignité épiscopale, est-il besoin que l'évêque entre en supérieur dans une église exempte, si d'ailleurs on lui rend tous les honneurs extérieurs qui rappellent aux fidèles la présence de leur prélat ?

Aussi bien la prétention de visiter les églises religieuses exemptes, autres que les églises *paroissiales*, est destituée de tout fondement juridique. L'ancien clergé de France avait, il est vrai, dans la déclaration de 1625, ordonné que l'évêque *toutes les fois et quantes bon lui semblera pourra visiter le Saint-Sacrement dans les monastères et autres lieux de son diocèse prétendus exempts de sa juridiction* (art. 1.). Mais outre qu'il n'est pas certain qu'en pratique les évêques

aient agi dans le sens de la déclaration, ne faut-il pas dire que c'est là sans doute un des points qu'ils jugeaient nécessaire, comme nous le verrons bientôt, de soumettre à l'agrément du Saint-Siége ?

En effet, le concile de Trente, qui donne en termes si formels aux évêques le droit de visite sur les églises paroissiales confiées aux réguliers (sess. XXV, c. 11), ne consacre-t-il pas par cette exception la liberté des autres églises qui ne sont point paroissiales ? Que si l'on objecte le décret du même concile qui donne aux ordinaires des lieux la commission de visiter annuellement toutes les églises, même exemptes : *Locorum ordinarii ecclesias quascumque quomodolibet exemptas auctoritate Apostolica, singulis annis visitare teneantur* (sess. VII. c. 8. de Ref.), la réponse ne sera pas difficile. Le Concile, en effet, ne parle pas des églises de réguliers, puisque l'on sait assez que les monastères, a raison même de leur exemption, sont réputés être non *dans* le diocèse, mais *en dehors* du diocèse. Il n'a donc pu être question que des églises *séculières*, les seules qui, à vrai dire, se rencontrent sur le chemin de l'évêque. D'ailleurs, le mot *Regulares* n'est pas prononcé dans ce décret : n'est-ce pas une preuve que le concile n'a pas eu l'intention d'atteindre les réguliers, lui qui est d'ordinaire fort soigneux à faire d'eux une mention spéciale, *etiam regulares,* lorsqu'il veut les comprendre dans ses salutaires décrets ? Et puis, l'expression du concile, *locorum ordinarii*, ne peut-elle pas s'appliquer tout aussi bien aux prélats réguliers, de telle sorte que le décret susdit s'entendrait du droit de visite conféré aux divers prélats, sur les églises de leur juridiction respective ? — C'est ainsi que raisonne Pirhing, dont nous transcrivons le texte :

« Verum illæ Ecclesiæ, quæ proprie ad Regulares exemp-
« tos spectant sicut et ipsi religiosi hujusmodi, ab eorum
« prælatis, videlicet generalibus, vel eorum delegatis visi-
« tari solent ac debent (*Conc. Trid. sess.* XXV, c. 1 et 8,

« *de Regul.*).... ideoque ab Episcopis visitari non possunt : « nam visitare est actus jurisdictionis competens superiori, « cui ecclesia, vel monasterium est subjectum. Episcopus « autem non habet jurisdictionem ordinariam in exemptos, « neque in loca et ecclesias illorum, quæ personis sunt « connexa : nam accessorium sequitur principale. Et « cum jurisdictio ecclesiastica seu spiritualis sit indivi- « dua, non potest duobus simul, quorum unus alteri su- « bordinatus non est, competere, videlicet generali ordi- « nis et episcopo... Neque refert quod ecclesia regularis « sita sit in diœcesi episcopi, nam locus exemptus, quoad « jurisdictionem ab episcopo exercendam, æquiparatur « loco existenti extra diœcesim. — Neque enim obstat « Concil. Trident. (*sess.* VII, c. 8, *de Ref.*) quod generatim « præcipit, ut locorum ordinarii Ecclesias quascumque « quomodolibet exemptas singulis annis visitent : quia « hujusmodi ecclesiarum ordinarii non sunt episcopi, sed « prælati ordinum exemptorum. » (*Jus canonic. universum*, l. I, tit. 31, n. 96.)

Aussi bien ce n'est pas là une interprétation arbitraire, puisque nous la voyons unanimement admise par les auteurs, les conciles provinciaux les plus célèbres, et par les congrégations romaines.

Quelques citations ne seront pas inutiles :

1° Parmi les canonistes, Barbosa s'exprime ainsi :

« In ipsis autem ecclesiis Regularium visitare non pos- « sunt ordinarii necquidem SS. Sacramentum (Eadem S. « C. concil. *in Nicoteren.*, an. 1593.) Nec etiam altaria et « capellas in iisdem Regularium ecclesiis, etiam per se- « cularium confraternitates constructa (S. Cong. Episcop. « et Regul. *in Papiensi*, 21 aug. 1613., et *in Tarraconensi* « 22 januar, 1616.) ; sed bene confraternitates ipsas... nec « denique in vim constitutionis Gregorii XV de exempto- « rum privilegiis, visitare licebit episcopis altaria eccle-

« siarum Regularium, quibus non incumbit cura persona-
« rum secularium, nec loca ubi in eisdem ecclesiis
« asservatur SS. Eucharistiæ sacramentum. (S. Cong. conc.
« anno 1623, dub. 1, super dicta constit.) » (*Jus Ecclesiast. univers.*, l. I, c. 14, n. 24.)

Berardi, d'ailleurs assez peu enclin à favoriser la cause des exempts, n'est pas moins explicite :

« At si agatur de ecclesiis adnexis monasteriis in quibus
« viget regularis observantia, has non visitat episcopus.
« Quanquam enim in cap. 8 sess. VII *de Reform.* concilium
« Tridentinum facultatem fecerit episcopis universas eccle-
« sias exemptas visitandi, id tamen de sæcularibus tantum
« ecclesiis intelligendum esse, declaravisse visi sunt iidem
« Tridentini Antistites in cap. 9 sess. XXIV, de Ref. Exce-
« ptio est in ecclesiis Regularium quibus cura animarum
« adnexa est, etc... » (*Commentaria in jus univers.*, l. I, dissertat. IV, cap. 3, *de Auctoritate episcoporum in ecclesias.*)

Thomassin nous dit à son tour d'après Fagnan :

« Si les églises régulières ne sont, ni chargées du soin
« des âmes, ni en commende, l'évêque ne peut les visiter. »
(*Ancienne et nouvelle discipline*, part. I, liv. 3, chap. 40, *En quoi le concile de Trente a assujetti les exempts à l'évêque.*)

Les théologiens de Salamanque :

« Imo nec potest (episcopus) ecclesias illorum (regula-
« rium) visitare, tabernaculum SS. Sacramenti invisere,
« nec capellas, aut proprias confraternitates religionis,
« nisi rescriptum particulare Papæ ad hoc ostenderint, ut
« colligitur manifeste in Trident. sess. XXV, c. 20, de
« Regular. Ad quod dantur plurimæ declarationes... »
(Tract. XVIII, *de Privilegiis*, cap. III, n. 31 et sqq.)

Enfin, car il faut se borner, saint Liguori, ne s'éloignant en rien de la doctrine commune, enseigne avec les théologiens de Salamanque, que l'évêque n'a droit de visite que dans les églises chargées du soin des âmes :

« Potest etiam visitare ecclesias etiam annexas et sub-
« ditas monasteriis, si earum administratio sit penes pa-
« rochos sæculares. » Le saint auteur venait de parler des religieux personnellement chargés du soin de la paroisse. — Il continue :

« Possunt præterea episcopi visitare confraternitates
« sæcularium fundatas in monasteriis, sed duntaxat quoad
« administrationem bonorum, non quoad altaria, ut ex
« Trid. sess. XXV. c. 20. *de Regular.*, et ex pluribus de-
« cretis sacræ congregat. Excipiuntur insuper illæ quarum
« præfectus est religiosus, ex privilegio Gregorii XIII, cui
« nulla contraria consuetudo potest obstare.» *De Privileg.*, cap. IV, n. 79.)

On le voit, une parfaite uniformité d'interprétation règne parmi des auteurs d'époque, de pays, de profession, et aussi de sympathies diverses. N'est-ce pas là un argument péremptoire en faveur de leur doctrine?

2° En pratique, les conciles provinciaux n'ont pas autrement interprété le concile de Trente. Qu'il nous suffise de citer saint Charles Borromée, qui, tout le monde le sait, et c'est sa gloire, se fit avec tant d'intelligence et d'énergie l'exécuteur des moindres volontés du saint Concile. Or, parcourez *les Actes de l'Église de Milan*; pas un mot qui puisse laisser soupçonner que l'évêque a droit de visite sur les églises des réguliers. Il y est fait mention fort exacte de tous les cas d'exception; mais ce soin à relever l'exception n'est-il pas une reconnaissance authentique de la règle générale? Pourquoi, par exemple, saint Charles constate-t-il, qu'en vertu de la bulle de saint Pie V, l'évêque peut et doit visiter les églises de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem : *Ecclesias equitum ordinis Hierosolymitani ?* (*Acta Ecclesiæ Mediolan.*, l. III, tit. 22.)

Le concile provincial de Londres, tenu en 1852, déclare soumises à la visite de l'évêque, non toutes les églises des

réguliers, mais celles seulement qni sont destinées aux fonctions paroissiales : *Ecclesiæ missionariæ et publicæ.* (Décret 27. *de Regularibus.*)

3° Mais toute controverse doit cesser devant l'interprétation donnée à la loi par la Sacré-Congrégation du Concile. Ce n'est pas une seule fois, mais bien souvent, que la Sacrée Congrégation a été mise en demeure d'expliquer la pensée du concile de Trente sur le point qui nous occupe. Elle l'a fait d'une manière toujours uniforme, et toujours avec l'autorité d'un tribunal établi par les Papes pour interpréter *authentiquement* et *définitivement* la pensée des Pères de Trente. Pareilles décisions obligent donc partout, et nul ne saurait les éluder.

Nous nous contenterons de rapporter une décision rendue par la S. C. en explication tout-à-la fois du concile de Trente et d'une bulle de Grégoire XV relative à l'exemption.

L'on demandait : « An liceat episcopis visitare altaria « regularium ecclesiarum, quibus cura animarum persona- « rum sæcularium non incumbit, aut loca ubi in eisdem « ecclesiis asservatur SS. Eucharistiæ sacramentum, vel « ubi audiuntur confessiones sæcularium? »

A quoi il fut répondu : « Sacra Congr. Cardinalium « concil. Trident. interpretum censuit, constitutionem san. « mem. Gregorii XV de Exemptorum privilegiis, nequa- « quam subjicere Regulares exemptos quibus cura anima- « rum personarum sæcularium non incumbit, episcopo- « rum jurisdictioni, in his quæ sacramentorum admini- « strationem concernunt, nisi cum in sacramentis personis « sæcularibus administrandis iidem Regulares delinquunt, « ac propterea :

« Ad 1 dub. respondit : episcopis non licere in vim « ejusdem constitutionis visitare altaria ecclesiarum Regu- « larium, quibus non incumbit animarum cura personarum « sæcularium, nec loca ubi in eisdem ecclesiis asservatur

« SS. Eucharistiæ sacramentum, vel ubi confessiones per-
« sonarum sæcularium audiuntur. »

Cette décision fut publiée en 1623, avec l'approbation du Pape; et elle a servi de modèle à une foule d'autres rendues depuis dans le même sens. On peut les lire dans Ferraris (V. *Regulares* et *Conventus*) et dans Zamboni.

Nous le demandons à tout lecteur impartial : en présence du droit ainsi établi, les réguliers peuvent-ils sans protestation laisser à d'autres qu'à leurs supérieurs le soin de visiter leurs églises ?

2e *Corollaire*. Si quelque doute s'élève relativement à la portée de l'exemption et des priviléges des réguliers, la cause doit de toute rigueur être déférée au Souverain-Pontife, qui a seul autorité pour la juger.

Quoi qu'en aient dit certains détracteurs de l'exemption, les Souverains-Pontifes n'ont pas été contraints de l'accorder en vertu de manœuvres occultes et de trames habilement ourdies. Donc ils n'ont pas eu à redouter la lumière pour leurs concessions. Aussi est-ce par des documents publics, et qui font partie du *corps du droit*, qu'ils ont déclaré vouloir se réserver toute juridiction sur les exempts. Si bien que l'exemption d'une communauté religieuse est un fait notoire que personne n'est censé ignorer, et dont les religieux, une fois reconnus comme tels, sont dispensés de fournir les preuves.

Mais ne peut-il pas surgir des difficultés touchant l'étendue de l'exemption ? Oui, sans doute; et c'est ici que l'exempt se présente avec sa qualité de sujet du Pape. Car, douter si votre juridiction ne va pas dans tel ou tel cas atteindre un exempt, n'est-ce pas demander si le Pape ne se désiste pas de sa juridiction immédiate? Or, quel autre que lui pourra répondre? Il est donc juste de porter au Souverain-Pontife toutes les controverses en matière

d'exemption et de priviléges; et c'est la doctrine de saint Liguori : « In dubio alicujus privilegii decisio spectat ad « Summum Pontificem quemadmodum declaratum fuit a « Clemente IV et ab aliis Pontificibus. » (*De Privilegiis*, cap. IV, n. 73.) Et ce que le saint évêque se contente d'affirmer, le savant Pichler l'avait solidement établi par quelques arguments que nous croyons devoir transcrire. La question était celle-ci : *An in causa exemptionis a jurisdictione episcopi competens judex sit ipse episcopus?* Pichler n'hésite pas à la résoudre négativement; et voici ses raisons : « 1° Episcopus est supremo principe, nimirum Pon- « tifice, inferior; ergo cognoscere et pronuntiare de hac « quæstione non ad ipsum, sed ad Summum Pontificem « pertinet. — 2° *Exemptio magis ipsius Papæ et Ecclesiæ « Romanæ, quam exemptorum jus est;* sed de jure supe- « rioris judicialiter cognoscere inferior non potest per no- « toria. — 3° Legem et privilegium Pontificis judicialiter « et authentice explicare ac interpretari non est inferioris, « sed ejus qui legem condidit, vel privilegium concessit : « Sed privilegium exemptionis concessit Summus Pon- « tifex. Ergo.... » (*Jus canonicum practice explicatum, seu Decisiones Casuum, decis.* 175.)

Nous ajouterons le texte d'une décision de la Sacrée Congrégation du Concile que provoqua D. Juan de Palafox, évêque de Puebla de los Angelos, lors de sa trop fameuse querelle avec la Compagnie de Jésus. Le prélat avait ainsi formulé sa demande :

« An in casu in quo Regulares quicumque, etiam So- « cietatis Jesu, exhibeant aliqua privilegia, et ordinarii « judicent ea non suffragari casui de quo agitur, et ad rem « non facere, Regulares præfati possint et debeant provo- « care ad Summum Pontificem, vel in partibus Indiarum « remotissimis ad metropolitanum, sive ordinarium vici- « niorem, vel potius possint in hoc casu eligere judices « conservatores? »

La Sacrée Congrégation répondit, le 14 mai 1648, avec l'approbation du pape Innocent X :

« Si verba privilegiorum sint obscura et ambigua, non « licet recurrere ad metropolitanum, vel viciniorem epi- « scopum, nec conservatores eligere, sed Summum Ponti- « ficem pro interpretatione esse adeundum. » (Apud Zamboni, t. v, v° *Regulares*, § II, 3.)

Le prélat ne crut pas pouvoir opposer une fin de non-recevoir à la sentence qui le condamnait; il eut le courage de se soumettre.

Par tout ce qui précède, on entrevoit suffisamment sur quoi se sont fondés les canonistes qui avancent presqu'à l'égal d'un axiôme, que l'*exemption doit se traiter avec faveur*. Saint Liguori l'enseigne sans hésiter : *Privilegia communitatibus concessa.... habentur omnia tanquam favorabilia* (*loc. cit.*, cap. I, n. 8.) Et Pichler dit à son tour : *Ergo exemptio Regularium amplianda est potius quam restringenda* (*loc. cit.*).

Mais n'insistons pas davantage. Voyons si l'ancien clergé de France a tenu une autre doctrine.

SECONDE PROPOSITION. — *L'ancien clergé de France n'a pas eu, touchant l'exemption, une autre doctrine.*

L'énoncé de cette proposition paraîtra probablement paradoxale à plus d'un lecteur. Nous sommes, en effet, si habitués à considérer l'ancien clergé comme vivant dans une lutte continuelle contre les religieux, et guettant soigneusement l'occasion favorable de retirer à ceux-ci des priviléges qu'une condescendance trop facile avait arrachés aux évêques ! Mais est-ce bien la vérité ? Nous ne le croyons pas.

Et d'abord, rien ne nous autorise à prêter au clergé de France un habituel mauvais vouloir contre les religieux. L'histoire fournit une preuve fort significative du con-

traire, dans les éloquentes protestations que fit au Concile de Trente le grand Cardinal de Lorraine, en faveur de l'exemption des Réguliers, attaquée par quelques évêques.

Voici ce que raconte l'historien du Concile : « Quand on « en vint à ce qui concernait les réguliers, le cardinal de « Lorraine fit d'eux un pompeux éloge, et assura qu'en « France plus de trois mille d'entre eux, dans l'espace de « quelques mois, avaient souffert un cruel martyre, plutôt « que de renoncer à l'obéissance que tout chrétien doit au « Pontife romain : c'est pourquoi, autant il était opposé « à l'exemption des autres ecclésiastiques à l'égard des « évêques, autant il était partisan de celle des réguliers : « il exhortait donc les pères à maintenir intégralement « leurs priviléges. » (Card. Pallavicini, *Hist. du Concile de Trente*, l. XXIV, c. III.)

Que si le clergé laisse parfois échapper contre les réguliers une certaine impatience, ne peut-on pas en attribuer la cause principale à l'Université, qui, rudement punie de ses attaques contre les ordres mendiants par les victorieuses apologies de saint Thomas et de saint Bonaventure, s'appliquait sans relâche à satisfaire ses vieilles rancunes, en profitant de toutes les occasions d'irriter les susceptibilités et les colères des prélats? Malheureusement, il faut le dire, quelques religieux prêtèrent de temps à autre le flanc aux attaques de leurs ennemis. Des conflits de juridiction s'engagèrent, et quelquefois les religieux se donnèrent l'avantage d'une victoire payée bien cher, puisqu'au mépris de toutes les lois divines, ils n'avaient pas rougi d'en appeler à une autorité de tout point incompétente, aux Parlements ou au grand Conseil. De tels religieux nous inspirent peu d'intérêt.

Si l'on veut à toute force qu'il y ait eu dans l'ancien clergé de France un système arrêté d'hostilités et de lutte contre l'exemption des réguliers, nous demanderons qu'il

nous soit permis de discuter le fait principal sur lequel s'appuie une pareille assertion. Il s'agit de l'assemblée de 1625, justement célèbre a bien des titres, mais qui, pour nos adversaires, l'est sans doute bien plus à cause de la *Déclaration* que nous allons dire. Elle est intitulée : *Déclaration de l'Assemblée générale du clergé de France, sur ce qui est à observer sous la conduite de messieurs les évêques par les réguliers et autres exempts.* Pièce importante, puisqu'elle a été invoquée par les assemblées subséquentes, et qu'elle est, à la longue, devenue comme le code du droit des réguliers en France. Il importe donc de la discuter, et de bien saisir la pensée des prélats qui la formulèrent (1).

La déclaration de 1625, il ne faut pas se le dissimuler, est empreinte d'une certaine amertume qui de prime abord ferait croire à de la malveillance. Il y est parlé d'hommes qui « *troublent la paix de l'Église*, qui *entreprennent contre l'ordre hiérarchique*, qui *semblent vouloir ériger autel contre autel, sacrifice contre sacrifice*, etc... » (Collection des procès-verbaux, t. II, *pièces justificatives*, p. 62.) De plus, les articles de la déclaration ne sont pas toujours conformes aux prescriptions du droit canonique ; tel, par exemple, l'article premier, qui donne à l'évêque le pouvoir de visiter le Saint-Sacrement dans toutes les églises *de monastères prétendus exempts de sa juridiction.*

Ce nonobstant, la déclaration de 1625 ne nous semble pas être une preuve manifeste, soit de l'hostilité des prélats envers les réguliers, soit de leur peu de respect pour l'exemption considérée comme droit du Saint-Siége. Car il nous est impossible de reconnaître une hostilité quelconque

(1) Nous avertissons le lecteur de ne pas trop se fier à l'édition des *Mémoires du Clergé de France*, publiée par Lemerre (14 vol. in-4°). L'histoire du clergé y est trop souvent dénaturée par le fait des préjugés parlementaires et gallicans de l'auteur. Il vaut beaucoup mieux consulter la grande *Collection des procès-verbaux*, etc. C'est ce que nous ferons.

pour les réguliers en général, dans un acte que ses auteurs avouent avoir pour but unique *d'obvier aux abus que commettent certains religieux* (ibid.) (1).

Bien moins encore, et c'est le point décisif, bien moins encore reconnaissons-nous dans la déclaration de 1625 une atteinte portée aux droits du Saint-Siége.

En effet, si les prélats n'eussent admis la liaison intime de l'exemption avec la primauté du Pape, eussent-ils mis tant de ménagements à la réglementer et à la restreindre? Eût-elle été à leurs yeux différente des causes vulgaires que les évêques peuvent chaque jour discuter et juger? Or, que l'on prenne la peine de lire le procès-verbal de l'assemblée de 1625; et on ne pourra s'empêcher d'y remarquer le soin que mit l'assemblée à donner à sa déclaration une valeur canonique, en s'efforçant de lui attirer l'agrément et l'autorisation du Souverain-Pontife. « Le 20 octobre, sur « ce que Mgr le cardinal (de la Rochefaucaud) a remontré « que le règlement... devait être présenté à notre Très- « Saint Père, pour être autorisé et approuvé par son très- « grave jugement, avant que d'être divulgué ou publié, et « que... il ne doutait pas que Sa Sainteté, non-seulement « l'agréerait, mais le louerait : délibération prise d'une « commune voix, a été ordonné, qu'il serait écrit à Sa « Sainteté, avec toute soumission et respect, et à Mgr l'ar- « chevêque de Lyon, pour le lui présenter; que cependant « ledit règlement ne serait point envoyé, ni publié, ni di- « vulgué, et que Mgrs les évêques de Chartres et de Valence

(1) Les règlements en question renferment sans doute plus d'une mesure odieuse pour les réguliers. Comment donc se fait-il que les prélats n'aient pas nourri une véritable hostilité contre leur exemption? Toute l'erreur des prélats vint d'une crainte exagérée de voir se multiplier certains abus déplorables, sans contredit, mais isolés. Sous l'impression d'une pareille alarme, ils ne virent pas que le moyen dépassait le but, et que, faute de proportion, le remède même qu'ils proposaient devenait un mal plus sérieux que celui qu'ils voulaient guérir.

« iraient, de la part de l'assemblée, en assurer Mgr le « Nonce, et le supplier de vouloir bien y joindre ses bons « offices » (pag. 513.). — « Le 24 octobre, sur ce qui a été « remontré qu'il était nécessaire... de faire députation « expresse de quelqu'un des seigneurs prélats de cette as- « semblée à Rome, devers Sa Sainteté, pour en poursuivre « la confirmation, étant convenable et bienséant de rendre, « en cette rencontre, l'obéissance qui est due au Chef vi- « sible de l'Église... » (*Ibid.*) — « Le 5 novembre, tout à « l'entrée de cette séance, il a été mis en délibération, savoir « si les règlements... doivent être envoyés et distribués par « les diocèses, en attendant l'approbation de Sa Sainteté : « sur quoi, résolution prise par provinces, l'assemblée a « ordonné que lesdits règlements, quoique imprimés et « divulgués, ne seront distribués par ordre de l'assemblée, « et ne seront mis à exécution, que premièrement ils « n'aient été approuvés par Sa Sainteté; ne préten- « dant toutefois empêcher que ceux qui, par curiosité, « voudront les avoir, puissent en prendre de l'imprimeur « ou ailleurs » (pag. 514). Une pareille conduite s'explique-t-elle chez des prélats qui n'eussent pas considéré l'*exemption* comme une de ces *causes majeures* que le droit réserve au Pontife romain? Joignez à tout cela la lettre que fit écrire l'assemblée au pape Urbain VIII (*Pièces justificatives*, p. 69), et la démonstration sera complète.

Que fit le Pape? Nous avons beau feuilleter la *Collection des Procès-verbaux*, nous ne trouvons pas un seul mot qui indique le plus léger assentiment du Saint-Siége. Car l'assemblée de 1635 reprit la discussion de la déclaration que nous venons de mentionner; elle en approuva les décrets, et se mit de nouveau en instance auprès du Souverain-Pontife pour obtenir son approbation (pag. 765 et ss.). Donc elle n'avait pas été encore obtenue. — L'assemblée de 1645 revient à son tour sur la même déclaration. En vain

le célèbre Dr Hallier se remue-t-il pour justifier au point de vue du droit canonique tous et chacun de ses règlements : sa vaste érudition échoue contre le refus d'approbation de la part du Pape; et Hallier est obligé de reconnaître que le Pape n'approuve pas, puisqu'il a publié récemment des Brefs d'une doctrine diamétralement opposée. L'assemblée se laisse émouvoir par l'éloquence du Dr Hallier; mais elle ne sait faire autre chose que décréter un nouveau recours au Saint-Siége (tom. III, pag. 291 et ss.). — Enfin l'assemblée de 1700, dont les actes se ressentent trop souvent de l'esprit qui inspira l'assemblée de 1682, ne prit-elle pas pour base de son *Règlement pour les réguliers* la discipline du Concile de Trente et les décrets des Papes qui ont suivi? (*Procès-verbal de l'assemblée générale du clergé, etc., en* 1700..., pag. 166 et 489.) Or peut-on citer un seul décret pontifical relatif aux réguliers qui sanctionne, même en France, la discipline projetée par la déclaration? Le *Bullaire* et le *Thesaurus resolutionum* n'en ont jamais donné le texte.

Aussi bien, nous citerons en témoignage de notre thèse le savant Thomassin, justement célèbre par sa profonde érudition dans toutes de sciences sacrées, mais qui toutefois n'a pas su se préserver de tout préjugé dans la matière qui nous occupe. Donc, après avoir décrit d'après Fagnan, qu'il ne fait guère que traduire, la position faite aux religieux exempts par le droit commun, et spécialement depuis le Concile de Trente, Thomassin conclut : « Je ne « l'ai pas regardé comme un canoniste, mais comme un « historien et un témoin fidèle des usages et des décisions « qui ont réglé tant de grandes affaires. Dans tout ce que « j'ai rapporté de lui, je n'ai rien trouvé de faible, rien de « relâché. *S'il s'éloigne quelquefois des sentiments de nos écri-* « *vains français et des pratiques de notre jurisprudence, c'est* « *en des matières que je n'ai pas touchées, et qui n'étaient nul-* « *lement de mon sujet.* » (*Op. et loc. supra cit.*)

N'est-ce pas dire bien clairement que la doctrine du clergé de France touchant l'*exemption* ne diffère pas de la doctrine reçue partout ailleurs?

Est-ce bien là aussi la doctrine du nouveau clergé de France? ou plutôt le nouveau clergé a-t-il quelque raison de refuser aux religieux le bénéfice de leur exemption et de leurs priviléges? C'est ce que nous allons examiner.

TROISIÈME PROPOSITION. — *Aujourd'hui comme autrefois l'exemption des réguliers veut être reconnue.*

Il est un fait certain pour tout le monde; c'est qu'en France, encore aujourd'hui, il existe des réguliers. Nul de nos théologiens ne songe à le contester. Écoutons M. Icard : « Soluta quæstione juris, illico concludemus vota quæ in « Galliis emittuntur esse solemnia, si fiant in una religionum « quæ fuerunt cum votis solemnibus approbatæ, modo nulla « in contrarium data sit declaratio sanctæ Sedis, et aliunde « servatæ supponantur regulæ jure communi præscriptæ... « Hinc vota Benedictinorum, Fratrum Minorum, Prædica- « torum, Jesuitarum, etc., reputantur solemnia » (*Prælectiones Juris canonici*, tom. II, pag. 224). MM. Bouix, Maupied, Craisson, etc., ne parlent pas autrement.

Naguère, il faut bien l'avouer, quelques théologiens ont enseigné que le *vœu solennel* était désormais impossible en France, à cause des changements survenus dans la législation civile. Mais une telle doctrine n'a pu subsister longtemps. Ses défenseurs n'ont pas tardé à reconnaître que le sens catholique les condamnait. Comment auraient-ils pu tenir devant des déclarations expresses des Souverains-Pontifes, celle de Pie VI, par exemple, qui foudroie la constitution civile du clergé à cause de ses attentats contre les vœux solennels, *quæ tantummodo ad Pontificiam spectant auctoritatem* (Bref *Quod aliquantum*, 10 mars 1791); ou devant les témoignages de l'épiscopat qui, même dans des pays hérétiques,

n'hésite pas à reconnaître la solennité du vœu des réguliers, indépendamment de tout acte contraire de l'autorité civile? Témoins les actes épiscopaux des prélats de Hollande, d'Angleterre et d'Amérique.

Or, si le vœu solennel est encore possible chez nous, pourquoi l'*exemption* ne l'y accompagnerait-elle pas? Certes, nous ne ferons pas au lecteur l'injure de discuter devant lui le défaut d'approbation de la loi civile. Jusqu'où s'étend le pouvoir de la société politique touchant l'existence des Instituts religieux, nous le discuterons pas : qu'on le demande à Suarez, à Bellarmin et à tous les théologiens catholiques. Nous affirmons seulement que nul homme de bon sens ne prétendra soumettre à la sanction des lois civiles l'*exemption*, qui est évidemment chose spirituelle et sacrée. Qui voudrait aujourd'hui soutenir avec les Dupuy et les Pithou les 83 maximes que l'on appelait pompeusement jadis : *Libertés de l'église gallicane?* Et parmi ces 83 maximes, qui voudrait défendre la 71e? Elle est ainsi conçue :

« *Des exemptions.* Mais je n'y obmettray les exemptions « d'aucunes églises, chapitres, corps, colléges, abbayes et « monastères, de leurs prélats légitimes et ordinaires qui « sont les diocésains et métropolitains : lesquelles exem- « ptions ont été autrefois octroyées par les rois et princes « mesmes, ou par les papes à leurs poursuites, et pour « très-grandes et importantes considérations depuis des- « battues et soustenues ès conciles de Basle et de Constance : « dont furent dès lors publiez quelques mémoires. Tant y « a qu'on peut dire avec vérité, pour ce regard, que nul « monastère, église, collége, ou autre corps ecclésiastique, « ne peut être exempté de son Ordinaire, pour se dire dé- « pendre immédiatement du Saint-Siége, *sans licence et per-* « *mission du roy* (1). »

(1) C'est à commenter les doctrines déjà plusieurs fois réprouvées de Pithou et des vieux parlementaires, que M. Dupin a consacré son fa-

Aussi Mgr Bouvier dit-il à ce propos sans aucun détour : *Verum illa lex nullam per se habet vim ad tollenda privilegia mere spiritualia.* (*Institutiones theologicæ*, tom. v, p. 349, *edit. an.* 1853) (1).

Mais, dira-t-on peut-être, vous supposez qu'il n'y a aucun doute possible sur l'existence des religieux en France. La chose pourtant n'est pas évidente. Tous conviennent qu'il peut y avoir des religieux chez nous, mais de la possibilité à l'existence réelle il y a loin. Or est-il certain que les religieux français, ou ceux que l'on donne comme tels, ont satisfait à toutes les conditions requises par le droit pour acquérir la qualité d'exempts? Voilà une question très-grave qu'il faut de toute rigueur résoudre au préalable.

Oui, sans doute, la question est fort grave : car si le religieux exempt n'a point à débattre lui-même les questions litigieuses provenant de son exemption, il doit incontestablement établir au préalable et d'une manière péremptoire le fait même de l'exemption. Personne en effet n'est supposé exempt : quiconque se donne pour tel doit en même temps fournir les preuves de son dire.

Quelles sont donc les conditions indispensables à remplir pour qu'une communauté puisse revendiquer pour elle-même le bénéfice de l'exemption?

Saint Liguori exige deux choses et rien de plus : 1° que

meux *Manuel du Droit public ecclésiastique français;* ouvrage flétri d'abord par une condamnation du cardinal de Bonald, à laquelle adhéra presque tout l'épiscopat français, et ensuite par une double sentence de la Congrégation de l'*Index*.

(1) Depuis le commencement de ce siècle, le clergé et l'épiscopat français ont eu plusieurs fois à se prononcer sur la valeur des lois civiles en matière ecclésiastique. Ils l'ont toujours fait avec le courage qui convient aux défenseurs de la vérité. Ne pouvant pas tout citer, nous indiquerons seulement un remarquable travail sur *les Rapports de l'Église et de l'État* que publia dans *le Correspondant*, en 1855 (tom. xxxv), M. l'abbé Darboy, aujourd'hui archevêque de Paris. L'illustre auteur renvoie lui-même aux *Institutions diocésaines* de Mgr Sibour, évêque de Digne.

douze religieux puissent être nourris dans la communauté ; 2° que l'Évêque du lieu en ait autorisé l'érection. (*De Privilegiis*, cap. IV, n. 88.)

Nous admettons volontiers la doctrine de saint Alphonse ; non pas toutefois sans faire observer que tous les canonistes ne sont pas d'accord touchant le nombre de *douze religieux*. Le P. Zaccaria (*Antifebronius vindicatus*, *loc. cit.*) ; le P. Gaudence de Gênes (*De Visitatione*, ouvrage imprimé à Rome en 1748 et fort estimé) ; Ferraris (*Prompta Bibliotheca*, V. *Conventus*, art. 2, n. 24) ; et Thomassin, ne demandent que le nombre de *six*. Voici les paroles de Thomassin : « Tous les monastères où il n'y a pas au moins six « religieux, dont il y en ait quatre de prêtres, sont sujets à « la juridiction de l'Évêque » (*loc. cit.*). — Ils pensent, et non sans une grande probabilité, que la loi du nombre douze n'est rigoureusement applicable qu'aux petits monastères, *parvi conventus*, qui d'abord supprimés sous Innocent X, ne furent relevés par ce Pontife qu'à la condition expresse d'y maintenir désormais douze religieux : les autres monastères soit déjà existants, soit à fonder dans l'avenir, continueraient à être régis par la loi qui les oblige à recevoir *six religieux* au moins.

Quoi qu'il en soit, la double condition exigée par saint Liguori n'est-elle pas remplie en France ? Quelle communauté qui n'ait douze religieux? A quelle communauté manque-t-il l'approbation préalable de l'Ordinaire ?

L'on insiste, et l'on soutient qu'une troisième condition est requise pour l'érection canonique d'une maison religieuse : c'est l'approbation du Saint-Siége. Et puis l'on ajoute que la clôture n'est peut-être pas chez nous ce qu'elle doit être.

1° Commençons par répondre à la dernière difficulté : Que manque-t-il à notre clôture? Il se pourrait bien que l'on confondît la clôture des communautés d'hommes avec

la clôture propre aux religieuses. Celle-ci est plus sévère est par là même plus sujette que l'autre à de minutieux règlements. C'est pourquoi les canonistes distinguent avec le plus grand soin cette double sorte de clôture. Il importe en effet de bien préciser ce qui donne lieu à des obligations entièrement diverses. Qui ne sait, par exemple, que les hommes peuvent entrer dans la clôture des religieux, tandis que les femmes, en entrant dans le cloître des religieuses, violeraient par là même la clôture régulière?

D'après les canonistes, une seule chose est requise pour constituer la clôture des religieux ; à savoir : que les femmes ne puissent pas pénétrer dans leur habitation, ni dans les jardins qui n'en sont point séparés par une grille ou une muraille. Ferraris est très-précis sur ce point. « Nomine « clausuræ conventuum, dit-il, in quam est fœminis inter- « dictus ingressus, intelligitur totum illud spatium, quod « intra septa monasterii seu conventus continetur, id est « claustra, cellæ, officinæ, cœnaculum seu refectorium, « dormitorium, infirmaria, coquina, et hujusmodi. Virida- « ria seu horti et prata cum conventu et claustro conjuncta « veniunt nomine clausuræ..... *Secus vero si ipsa viridaria* « *et prata sint a clausura separata clavi et muro convenienti...* « (Sacra Congr. Episcop. et Regul. pluries). — Sacristia, « ad quam non patet aditus nisi per januam quæ sit in « claustro, comprehenditur sub clausura ; *secus vero si habet* « *ingressum a sola ecclesia,* quia sic censetur pars eccle- « siæ.... Si vero ad sacristiam duplici porta, una in clau- « stro, et alia in ecclesia existente pateat aditus, contineri « sub clausura docuerunt Bonacina, etc...., *sed praxis fere* « *ubique videtur in contrarium.* — Mulieres quæ vadunt in « prima claustra ad hauriendam aquam, modo conventus « habeat alia claustra invia mulieribus, non incidunt in « excommunicationem..... » (V. *Conventus*, art. 3, n° 9 et sqq.).

Nous venons d'entendre ce que le droit exige pour constituer la clôture des couvents d'hommes. En quoi donc pèche la clôture de nos maisons de France? Y en a-t-il une seule qui ne satisfasse à toutes les exigences du droit?

2° L'autre difficulté est plus sérieuse: elle a pour objet le *beneplacitum apostolicum* qui, selon un grand nombre d'auteurs, est absolument indispensable à chaque maison de réguliers, pour la constituer *exempte*.

Nous ne le nierons pas. un grand nombre d'auteurs, parmi lesquels Benoît XIV, tiennent cette doctrine. Mais à son tour la doctrine opposée compte de nombreux défenseurs, au point que saint Liguori a pu dire : « Utrum vero « requiratur etiam licentia Pontificis, alii affirmant....., « negant vero alii. » (*Loc. cit.*). On le voit, pour notre Saint la chose est fort douteuse, et il ne croit pas pouvoir faire mieux que de laisser à chacune des deux opinions sa probabilité respective. Nous sommes persuadés que ce parti était le seul à prendre en face des grosses difficultés que soulève l'objection qui nous occupe. En effet :

Première difficulté. — Que répondre aux religieux qui, le Concile de Trente à la main, vous disent : « Nous sommes exempts, puisque notre maison a été érigée d'après ce code par excellence du droit des réguliers, lequel n'exige de nous d'autre condition que l'approbation de l'évêque : *Nec de cætero similia loca erigantur sine episcopi, in cujus diœcesi erigenda sunt, licentia prius obtenta.* (Sess. xxv, cap. 3, *de Regul.*) Or, quelle qu'ait pu être la législation antérieure, il est certain que le Concile de Trente l'a abrogée en ne la confirmant pas. Donc nous sommes en règle, puisque l'approbation de l'ordinaire nous a été accordée. » Encore une fois, que répondre? — Direz-vous que les Papes ont, depuis le Concile de Trente, modifié la législation? Mais

Seconde difficulté. — Il faudrait prouver que la célèbre

constitution *Instaurandæ*, par laquelle le Pape Innocent X soumet tous les religieux sans exception à la loi du *beneplacitum apostolicum*, ne comprend pas seulement les monastères d'Italie et des îles adjacentes, et qu'elle s'étend à l'univers entier. Or la preuve pourrait être difficile à produire. — Et puis,

Troisième difficulté. — Pourrez-vous rejeter comme nulle et abusive la coutume contraire à la loi du *beneplacitum apostolicum ?* Or, Berardi lui-même enseigne que c'est une de ces lois qui peuvent ne pas être reçues dans un pays : *Ubi ea disciplina recepta est* (l. I, *dissert.* IV, cap.). Et de fait, une telle coutume est loin d'être mauvaise en elle-même, puisque, nous allons le dire, les Papes en ont fait la matière de priviléges accordés par eux. Donc,

Quatrième difficulté. — Que répondre aux Jésuites lorsqu'ils montreront les lettres apostoliques de Paul III (*Licet debitum pastoralis*, an. 1549), en vertu desquelles ils sont autorisés à regarder comme agréés une fois pour toutes par le Saint-Siége les établissements qui se feront en leur faveur : *Ipsasque domos, ecclesias, collegia, cellas, oratoria, ubilibet per dictos socios, pro tempore constructa, vel eis donata, eo ipso quod ædificata vel donata fuerint, apostolica auctoritate prædicta, erecta, approbata atque confirmata ?*

On leur dira peut-être que le privilége de Paul III a été révoqué par Urbain VIII, ce que tous n'accorderont pas ; mais enfin, Pie VII, par la constitution *Sollicitudo*, du 7 août 1814, n'a-t-il pas fait revivre tous les priviléges accordés autrefois à la Compagnie de Jésus par Paul III ? Et dans ce cas,

Cinquième difficulté. — Comment empêcher tous les autres ordres religieux de réclamer pour eux-mêmes le bénéfice du privilége octroyé aux Jésuites ? Car, tout le monde le sait, il existe entre les diverses communautés religieuses une véritable *communication de priviléges.*

Voilà bien des questions à propos du *beneplacitum apostolicum*, et nous comprenons la prudence de saint Liguori qui sur toute cette matière n'a voulu prononcer que ce mot : « Utrum vero requiratur etiam licentia Pontificis, alii affir- « mant...., negant vero alii. » Or, pour en venir à notre sujet, il nous semble que pour débouter les religieux français de leur exemption, il faudrait un argument moins exposé à la réplique.

D'ailleurs, comment supposer qu'à Rome l'on ignore à ce point notre état de choses? Et pourtant le Saint-Siége, soit par ses nonces, soit par l'organe des congrégations romaines, a déjà plusieurs fois manifesté hautement l'intérêt qu'il porte à l'exemption des réguliers en France. Un seul exemple suffira. Lorsque Mgr l'archevêque de Cambrai désira soumettre à l'approbation de la Sacrée Congrégation du Concile les statuts diocésains qu'il avait publiés en 1856, le cardinal Cagiano, préfet, lui transmit, entre autres observations, une note qui tendait à modifier la rédaction d'un article qui pouvait paraître peu compatible avec l'exemption: *Cavendum esset ne aliquid per hujusmodi sanctionem exemptorum privilegiis, quibus a SS. Pontificibus religiose ordines aucti sunt, quodammodo detrahatur*. C'est à la communication que Mgr l'archevêque de Cambrai en a bien voulu faire à ses prêtres réunis en synode (en 1858), que nous devons la connaissance de ce détail très-significatif.

Enfin, les auteurs du *Mémoire sur le droit coutumier* parlent de quelques prélats qui auraient témoigné leur déplaisir de l'exemption, à cause de l'embarras qu'elle leur causait dans l'administration diocésaine. Si le fait n'est pas inexact, il prouve, et que ces prélats ont reconnu l'exemption en droit, et que, malgré leur déplaisir, ils n'ont eu rien de solide à opposer à l'existence des religieux véritablement exempts. — Nous pouvons, nous, témoigner d'un fait tout contraire. Nous savons que la plupart de nos vénérés prélats se font

un devoir et un bonheur de reconnaître l'exemption des religieux que la Providence divine se plaît à multiplier sur notre sol.

En voilà assez, ce semble, pour établir que le clergé actuel de France n'a aucune raison de se séparer de l'ancien. Abordons la quatrième et dernière question.

QUATRIÈME PROPOSITION. — *L'exemption des réguliers n'amène aucun inconvénient sérieux soit pour la discipline religieuse, soit pour l'administration épiscopale.*

Si l'Église est *sainte*, elle ne peut vouloir que le bien; si elle est *infaillible* elle ne peut se tromper sur le choix des moyens à prendre pour y arriver. N'y aurait-il donc pas quelque pusillanimité à redouter l'usage de *réserves* et de *priviléges* créés par l'Église elle-même? Comment supposer que des moyens choisis par l'Épouse de Jésus-Christ, puissent devenir pour elle un écueil, et parfois même une pierre de scandale?

Non, assurément. L'esprit de Dieu, qui ne cesse d'assister et de diriger l'Église, lui inspirera toujours des mesures dont elle n'aura jamais à redouter des résultats fâcheux. Aussi Fébronius, dans sa rétractation, rendit-il hommage à la vérité, en reconnaissant que les priviléges et les exemptions, telles que l'Église les a réglementés, ne donnent lieu à aucun désordre : *Exemptionum abusibus per concilium Tridentinum occursum et provisum est.*

Jetons un coup d'œil sur la discipline du Concile de Trente par rapport aux exemptions, et nous n'aurons pas de peine à nous convaincre que, dans sa tardive rétractation, Fébronius n'a été que juste. En effet:

I. Dans l'intérêt de la discipline régulière, il importait que, sous prétexte de ne relever que du Saint-Siége, les religieux ne fussent pas laissés à eux-mêmes et sans nul

contrôle de leur conduite. Le Concile de Trente y a pourvu. Car il a décrété que toutes les maisons religieuses devaient se réunir en *congrégation*, ayant son *chapitre*, ses *visiteurs*, en un mot une incessante garantie contre le relâchement. Il est vrai que ces *chapitres* et ces *visiteurs* appartiennent à la même famille religieuse qu'il faut diriger ; mais n'est-il pas à croire que le fait de confier le gouvernement suprême à des hommes qui n'appartiennent pas à la même maison, empêche, ou du moins éloigne beaucoup toute connivence pour le relâchement de la discipline?

Les religieux résistent-ils à la volonté du Concile de Trente; refusent-ils de se former en *congrégation*, préférant laisser à chaque maison son autonomie; c'est alors que, dans l'intérêt de la discipline, le saint Concile fait intervenir l'évêque, à qui est confiée la délégation apostolique : « Quod si etiam metropolitano instante, prædicta exequi non « curaverint, e piscopis in quorum diœcesibus loca prædicta « sita sunt, *tanquam sedis apostolicæ delegatis, subdantur.* » (Sess. xxv, cap. 8, *de Regularibus.*)

Il est superflu d'ajouter qu'une délégation apostolique beaucoup plus étendue est donnée aux évêques relativement aux religieuses. (*Ibid.*, cap. 9.)

II. A son tour, la dignité épiscopale a des droits sacrés, que l'exemption ne doit pas méconnaître, et que de fait elle ne viole jamais.

1° Il faut que l'évêque apparaisse partout, et devant tous ses diocésains, ce qu'il est en réalité, la plus haute représentation, après le Pape, de l'autorité divine. Donc les religieux donneront aux fidèles l'exemple de la vénération la plus profonde pour l'évêque. Aussi le droit a-t-il réglé que l'évêque sera reçu dans les églises des réguliers avec les mêmes honneurs que dans les autres églises de son diocèse.

2° Il est absolument indispensable que l'Évêque puisse

se rendre le témoignage certain que ses ouailles ne s'abreuvent pas à des sources empoisonnées, lorsqu'elles vont réclamer auprès des réguliers la dispensation des sacrements et de la parole divine. — Or, ce témoignage, l'Évêque peut se le rendre, lorsqu'il a profité du bénéfice que lui crée le Droit, soit pour l'approbation des confesseurs et prédicateurs (*Conc. Trident.*, sess. v, c. 2, *de Ref.* Sess. XXIII, c. 15, *de Ref.* Clément X, bulle *Superna*), — soit sur les personnes et les églises des religieux, quand une paroisse ou un bénéfice à charge d'âmes se trouve entre les mains des réguliers. Le Concile de Trente statue que dans ce cas, le religieux est en tout ce qui touche à l'administration paroissiale justiciable de l'Évêque. « In monasteriis « seu domibus virorum seu mulierum, quibus imminet ani- « marum cura personarum sæcularium, præter eas quæ sunt « de illorum monasteriorum seu locorum familia, personæ « tam regulares quam sæculares, hujusmodi curam exer- « centes, subsint immediate *in iis quæ ad dictam curam et « sacramentorum administrationem pertinent*, jurisdictioni, « visitationi et correctioni Episcopi in cujus diœcesi sunt « sita » sess. XXV, c. 11 *de Regul.*). On peut voir le développement du décret de Trente dans la constitution de Benoît XIV *Firmandis* (6 novembre 1744).

Telles sont les limites que le Concile de Trente a cru devoir donner à l'exemption. Ainsi entendue, elle ne peut nuire à aucun droit, et le cardinal Gerdil a dit en toute vérité : « Si quis perlegerit..., probe intelliget hanc Ponti- « ficum conciliorumque sapientia sic temperatam et con- « stitutam esse, *ut per eam* regulares episcopis prodesse « sæpe, nocere numquam valeant. »

H. MONTROUZIER.

LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES.

—

Quatrième article.

—

DEUXIÈME PARTIE.

L'HÉRÉSIE ET LES CATACOMBES ROMAINES.

I.

Il y avait aux abords de la Rome antique, sous ses voies et sous les tombeaux de ses patriciens, des réseaux de corridors obscurs où reposaient nos martyrs, où nos pères venaient recueillir le miel de la parole divine et les ineffables douceurs de la grâce. Là, ils se rassemblaient comme un essaim d'abeilles, unis par l'amour, l'ordre, l'obéissance, le désir des mêmes joies, par les mêmes pensées et le même travail. Mais, suivant Tertullien, les guêpes ont leurs rayons, les Marcionites font aussi des églises : « Faciunt favos vespæ, faciunt ecclesias et Marcionitæ. » Les hérétiques voulurent avoir leurs galeries et leurs cellules souterraines, et ils s'essayèrent à creuser des catacombes.

Au second siècle de l'empire, une secte qui mêlait quelques éléments chrétiens aux doctrines mythologiques de l'Orient et à la philosophie d'Épicure, ouvrit près du cimetière de Prétextat une petite catacombe que nous étudierons plus

loin. On a vu (1) que ce mode de sépulture n'est point tout entier d'inspiration chrétienne et qu'on en peut trouver l'origine dans les coutumes de l'Asie et surtout de l'ancienne Italie ; mais il est bien à croire que le projet d'imiter l'Église romaine ne fut pas ici sans influence sur les sectaires. Ce dessein leur était familier, et les saints Pères remarquent comment ils avaient leurs mystères, leur surnaturel, un enseignement traditionnel et théologique, une rédemption, des agapes, des martyrs et des motifs de crédibilité (2). Ils affectaient, dit saint Irénée (3), de tenir un langage semblable en apparence aux homélies de l'évêque catholique : ils feignaient de s'accorder à notre symbole et engageaient ainsi les plus simples d'entre les fidèles à écouter souvent leurs doctrines ; ils se plaignaient de nous qui les rejetions, bien qu'ils eussent les mêmes sentiments que nous sur la foi, car ils savent se transformer en anges de lumière, garder les formules et les rites extérieurs de l'Église, mais ils en corrompent le sens, ils en pervertissent le mystère et en ruinent la vertu.

C'est pourquoi, l'amour et la vénération du peuple fidèle pour ses cimetières, qu'il regardait comme le berceau de la foi, le séjour de la vérité, la demeure constante de l'Église apostolique, inspirèrent aux Novatiens l'idée d'établir leur schisme jusque dans les Catacombes : ainsi voulaient-ils consacrer leur révolte par le sang des martyrs, et se rattacher à l'arbre vivant de la tradition. Mais la vigilance des pontifes, la ferveur des catholiques, le privilége de cette Église romaine où l'hérésie n'a jamais pu fleurir, déjouèrent cette entreprise secrète. Les Novatiens, rejetés des Catacombes,

(1) Dans la première partie de ce travail.

(2) Voir, par exemple, Iren. l. I, c. 8 ;—l. II, c. 31, n. 3 et c. 27, n. 2 ;— l. I, c. 21 ; Clem. Alex. *Strom.* l. VII, § 16 ; Cypr. *de Unitate Eccl.* Chrysost. *in epist. ad Eph. homil.* XI ; — August. *Cont. lit. Petil.* l. II, c. 23, etc.

(3) L. III, c. 15, n. 2, coll. l. I, c. 21.

résolurent d'en arracher au moins quelque trésor, de s'en parer et de répandre ainsi la confusion dans le bercail du pape Corneille. Or, sous la nouvelle voie Salaria, s'étendait le cimetière de Maxime, où reposaient sainte Félicité et son fils, le martyr Silanus ou Silvanus. Les hérétiques se précipitent un jour dans ce sanctuaire ; ils envahissent les galeries, dispersent l'assemblée, chassent les gardiens et ravissent le corps de saint Silanus : « Mense Julio, VI idus, « Felicis et Philippi in Priscillæ : et in Jordanorum, Mar- « tialis, Vitalis et Alexandri : *et in Maximi, Silani; hunc* « *Silanum martyrem Novatiani furati sunt* (1)... » Un vol aussi sacrilége, en même temps qu'il établit l'antiquité du culte des saints, montre la justesse de ce principe que le démon est le singe de Dieu, et les sectaires, les faussaires de l'Église. On le vit clairement dans l'affaire des Donatistes. Saint Optat de Milève (2) leur reproche amèrement d'avoir voulu s'emparer des basiliques d'Afrique afin de se réserver exclusivement les cimetières sacrés : « Ad hoc basilicas in- « vadere voluistis, ut vobis solis cœmeteria vindicaretis. » Assurément, ils renouvelèrent ces tentatives à Rome, où ils envoyèrent successivement plusieurs évêques de leur communion, pour lutter contre les successeurs de Pierre. Mais ils n'eurent pas même le succès misérable des Novatiens, et réduits à tenir leurs assemblées loin de la ville, ils se réunissaient en une caverne creusée dans un monticule, ce qui les fit nommer les *Montanenses*. Ils l'environnèrent de degrés, et abrités derrière ces retranchements (3), ils gé-

(1) Ce passage est extrait d'un martyrologe composé au temps de saint Libère et publié par le père Boucher dans son livre : *De Doctrina temporum*.

(2) Lib. I *contra Parmen.*

(3) *Speluncam quamdam foris a civitate gradibus sepserunt ubi ipso tempore conventiculum habere potuissent, inde Montanenses appellati sunt.* (Optat. Milev. *loc. cit.*)

missaient de ne pouvoir mieux imiter l'Église des catacombes.

L'auteur anonyme d'un catalogue des hérésies publié quelque temps après la mort de saint Augustin, rapporte qu'un prêtre africain de la secte de Montan et de Tertullien, vint à Rome sous le règne de Maxime, et enhardi par la faveur impériale, usurpa la catacombe des saints Processe et Martinien, sur la voie Aurélienne. Son but avoué était de s'autoriser du nom des glorieux martyrs : « Il disait « qu'ils avaient été phrygiens et conséquemment avaient « observé la même loi que Tertullien; et de cette sorte, à « l'occasion des martyrs de Dieu, il séduisait le peuple (1), » jusqu'au jour où Théodose dissipa ses adeptes et rendit à notre amour les *cubicula* des serviteurs du Christ.

Il nous semble que ces faits établissent nettement la première note de l'hérésie, son imitation mensongère et frauduleuse de la vérité. L'Église seule n'imite point son ennemi et ne copie pas son adversaire : elle possède en elle-même un principe assez puissant de vie, de développement, de progrès ; elle porte en son sein toute la vérité ; elle contemple Dieu dans la Trinité et l'Incarnation : et de concert avec l'armée angélique, elle s'étudie à reproduire l'ordre, la disposition, l'harmonie, la beauté de ce divin idéal. Les sectes, comme il convient à une œuvre humaine, manquent de force intime et de vie propre. Elles ne subsistent que d'emprunts, et partagées entre le besoin et la haine de leur modèle, elles ne l'ont pas sitôt imité qu'elles s'occupent à le détruire. L'histoire des catacombes hérétiques manifeste bien ce second caractère ; nous rappellerons au lecteur les violences qui amenèrent le vol des reliques de saint Silvanus,

(1) *Dicens* (SS. Martyres) *Phryges fuisse et ideo hanc legem tenuisse quam Tertullianus, atque hoc ordine per occasionem martyrum Dei, populum seducebat.* (Ap. Aringhi, t. II, p. 409.)

l'intolérance des Donatistes (1), les épouvantables dévastations que les Ariens commirent dans les catacombes romaines au temps de l'empereur Anthémius et de Ricimer, et nous nous arrêterons plutôt à un témoignage très-intéressant, qui, bien que tiré du cimetière de saint Calixte, se lie étroitement à notre sujet.

On a retrouvé dans cette catacombe, en 1857, une table de marbre *opistographe* sur laquelle les fidèles du Ve au VIe siècle rétablirent une inscription de saint Damase en l'honneur du pape saint Eusèbe. L'original, dont plusieurs fragments se sont aussi rencontrés, fut sans doute brisé par la fureur des hérétiques, qui amoncelèrent tant de ruines dans la Rome souterraine. Voici ce monument, comme on le voit au musée chrétien de Latran.

DAMASVS EPICOPVS FECIT

HERACLIVS VETVIT LABSOS PECCATA DOLERE

EVSEBIVS MISEROS DOCVIT SVA CRIMINA FLERE

SCINDITVR IN PARTES POPVLVS GLISCENTE FVRORE

SEDITIO CAEDES BELLVM DISCORDIA LITES

EX TEMPLO PARITER PVLSI FERITATE TYRANNI

INTEGRA CVM RECTOR SERVARET FOEDERA PACIS

PERTVLIT EXILIVM DOMINO SVB IVDICE LAETVS

LITORE TRINACRIO MVNDVM VITAMQVE RELIQVIT

EVSEBIO EPISCOPO ET MARTYRI

DAMASIS VIPAPPAE CVLTORATQVE AMATOR

FVRIVS DIONYSIVS FILOCALVS SCRIBSIT

(5) *Ut terreatis vivos, male tractatis et mortuos, funeribus negantes locum*, etc. (S. Optat. *lib. cit.*)

« Damase, évêque, a composé ce poème.

« Héraclius (1) défendit aux pécheurs de gémir sur leurs fautes (2);
« Eusèbe apprenait ces malheureux à pleurer leurs crimes.
« La fureur enflamme le peuple qui se divise en factions;
« Sédition! meurtres et guerre! discorde et disputes!
« Tous deux (3) ils sont chassés du Temple par un tyran cruel,
« Et le pasteur qui gardait inviolablement les alliances de paix (4)
« Souffrit l'exil, joyeux, choisissant Dieu pour juge.
« Aux rives de Sicile (5) il quitta le monde et la vie.

« A Eusèbe, évêque et martyr (6).
« Admirateur et ami de Damase, son pape,
« Furius Dionysius Philocalus (7) a écrit ce poème ».

Bien que les évènemenrs rappelés dans cette inscription soient demeurés, jusqu'à ces dernières années, inconnus de l'histoire, nous ne chercherons point à dissiper l'obscurité qui les recouvre encore; mais nous remarquerons le contraste frappant qu'ils établissent entre l'Église catholique et l'hérésie. Héraclius défendait aux chrétiens tombés (*lapsi*) de déplorer leurs péchés: il leur ôtait cette consolation suprême qui est la douleur, ce merveilleux moyen de réparation

(1) On devra désormais ranger ce personnage parmi les chefs du novatianisme et peut-être même au nombre des antipapes.

(2) L'expression: *Vetuit peccata dolere,* est parfaitement juste, car suivant la remarque des Pères du IIIe et du IVe siècle, particulièrement de S. Ambroise, refuser le pardon au pécheur repentant, c'est étouffer le repentir et supprimer les œuvres de pénitence.

(3) Il s'agit sans doute d'Eusèbe et d'Héraclius qui auront été pareillement (*pariter*) enveloppés dans l'édit de persécution.

(4) *Fœdera pacis* peut s'entendre en plusieurs sens: ou bien de la tradition apostolique sur la réconciliation des pénitents, ou de la douceur opposée par S. Eusèbe aux fureurs d'Héraclius, ou enfin de l'obéissance et fidélité des chrétiens à l'endroit du tyran impérial: nous réunissons ces trois significations, et nous donnons ainsi aux mots *Fœdera pacis* un sens très-riche et très-complexe.

(5) De là, son corps fut transporté dans la Catacombe de Calixte, probablement après la victoire de Constantin,

(6) Le *propre* du clergé romain donne à S. Eusèbe le seul titre de confesseur.

(7) Nom propre ou épithète qui désignerait l'*amour* de F. Dionysius pour *le beau.*

qui est la pénitence. Au contraire, le Pontife romain apprenait à ces infortunés l'art du repentir, et leur offrait le second baptême que Dieu nous a ménagé. D'où vinrent alors les troubles, les colères, les homicides? Cela n'est pas douteux: Eusèbe ne brisa point le pacte de la paix et de la douceur: et la guerre, les discordes, les luttes sacriléges furent l'œuvre des séditieux, des nouveaux pharisiens sévères et hypocrites qui reniaient la vraie foi pour secouer le joug suave et miséricordieux des successeur de Pierre. *Seditio, cœdes, bellum, discordia, lites!*

II.

Mais il importe de joindre à l'histoire des catacombes hérétiques de Rome, une description rapide et un examen théologique de leurs monuments. Descendons dans l'étroite et courte galerie qui s'étend presque au-dessous de la chapelle du *Domine quo vadis.* Les trois *arcosolia* qu'elle renferme furent découverts au siècle dernier, et décrits par Bottari, qu'on soupçonnerait à bon droit de ne point les avoir visités, et de les avoir seulement connus par les esquisses infidèles d'un dessinateur. Le scandale qu'avait produit leur publication inspira au P. Marchi le projet d'en faire une nouvelle et plus sérieuse étude : après cinq années de recherches, il parvint à les retrouver et confia le soin de les expliquer au R. P. Garrucci, qui nous guidera encore dans cette catacombe (1).

(1) Voyez la dissertation que le savant auteur a consacrée à ces monuments, et qu'il a publiée à Naples, puis à Paris d'une manière plus complète et sous ce titre : *Les Mystères du Syncrétisme Phrygien dans les Catacombes romaines de Prétextat. Nouvelle interprétation par Raphaël Garrucci S. J.* Paris, 1864, chez Poussielgue, in-4°. — On trouve aussi ce travail dans le tome IV des *Mélanges d'Archéologie*, etc., des RR. PP. C. Cahier et A. Martin.

Le plus remarquable des trois tombeaux gnostiques (1) est consacré au souvenir du prêtre *Vincentius ;* il est richement orné de peintures mystérieuses et dogmatiques. A l'extérieur et au dessus de l'arcade, l'inscription suivante s'étale en caractères assez irréguliers et sur quatre lignes ; les deux premières contiennent des préceptes philosophiques :

1. (*vi*)NCENTI · HOC · O(*stium*) · QVETES · QVOT VIDES·
PLVRES ME · ANTECESSERVNT · OMNES · EXPECTO
2. MANDVCA VIBE LVDE E BENI AT ME ·
CVM VIBES · BENEFAC · HOC · TECVM FERES·

« Ce que tu vois, dit le sectaire, c'est la porte du repos pour le vainqueur !

« Beaucoup m'ont précédé : j'attends tous (les hommes.)

« Mange, bois, amuse-toi et viens à moi !

« En ta vie, fais bien ! tu emporteras cela avec toi..... (2) »

(1) Je devrais peut-être dire : des trois tombeaux païens. Mais à ce prix toutes les hérésies des premiers siècles porteraient le nom de *sectes païennes*. On sait que ce titre leur fut souvent infligé par les docteurs catholiques ; et de fait les gnostiques adoraient l'image de Simon et d'Hélène sous les formes de Jupiter et de Minerve (Iren. l. I, c. 25, n. 4) et ils avaient érigé une statue au fameux magicien dans l'île du Tibre, avec l'inscription : *Simoni Sancto Deo*. (Justin. *Apolog.* I, c. 26 et August. *lib. de Hæresibus, de Simone.*) Aussi on retrouva dans le Tibre en 1574 l'inscription suivante : SEMNONI SANGO DEO FIDIO SACRUM. La secte de Carpocrate offrait un encens idolâtre aux figures de S. Paul et de Pythagore (August., *lib. cit., de Carpocrate*), etc.— L'hérésie et l'idolâtrie sont donc très-voisines, et si la Catacombe du *Domine quo vadis* est souvent appelée un cimetière païen, on peut aussi la nommer une Catacombe gnostique. — (Voyez Northcote, *op. cit.*, p. 139.)

(2) Tel paraît être le sens véritable de cette inscription qui ne manque pas de difficultés. Le R. P. Garrucci les a pour la plupart résolues dans son excellente dissertation. Nous n'hésitons pas à lire avec lui *Ostium quetes* pour *Ostium quietis ;* on en trouvera les raisons dans les *Mystères*, etc., p. 10, note. Le parallélisme des quatre sentences dogmatiques exige qu'on rapporte les mots *quod vides* à la première d'entre elles. — *Vincenti,* où le P. Garrucci reconnaît le nom du gnostique Vincentius, nous semble plutôt une allusion à ce nom et le complément de l'idée exprimé par la première ligne.

Tout d'abord, l'on entend comme un écho des textes bibliques qui promettent au vainqueur le repos, le sommeil et la paix. La tombe est une porte qui donne accès au séjour de l'immuable éternité ! Mais l'erreur, qui commence par se voiler, suivant la méthode artificieuse dont saint Irénée nous a dit le secret, l'erreur se découvre et se déclare bientôt : elle parle un langage d'une roideur et d'une tristesse inconnues dans les catacombes catholiques : « Beaucoup m'ont précédé ! j'attends tous les hommes... » Les impies raisonnaient ainsi, au témoignage du livre de la Sagesse : « Le « temps de notre vie est court et plein d'ennui; il n'y a « point de rafraîchissement dans la fin de l'homme et l'on « ne connaît personne qui soit revenu des enfers... Venez « donc et jouissons des biens qui sont autour de nous, et « usons de la création, bien vite, comme on fait en la jeu- « nesse (1). » De même, Vincentius : « Puisque la mort « frappera tous les hommes, mange, bois, amuse-toi (2) et « viens à moi ! » L'Ecclésiaste, et l'Église avec lui, entendent bien différemment la destinée et la signification de notre vie : « Crains Dieu, et observe ses commandements, *car c'est là* « *tout l'homme* (3). »

Je ne sais si le pontife hérétique ne s'est pas effrayé de son audace à contredire la doctrine catholique ; il reprend encore les apparences de la vérité et ajoute : « Durant ta « vie, fais bien, tu emporteras cela avec toi ! » Quelques savants (4) ont pensé que cette formule est d'une signification très-morale, que c'est un conseil absolument chrétien, et que Vincentius dit à ses disciples : « Jouissez, mais en « même temps faites le bien ; vous n'emporterez que vos

(1) *Sap.* II, 1 seqq.

(2) Sur le sens très-pervers du mot *Lude* voyez Garrucci, *op. cit.* p. 11.

(3) *Eccl.* XII, 13.

(4) Entre autres le chevalier de Rossi, dans le *Bulletin de l'Instit. archéologique romain.*

« bonnes œuvres. » Sans doute, ces mots ont une physionomie innocente qui ne se trouverait pas dans les inscriptions païennes, et cependant, suivant la réflexion du R. P. Garrucci, « il y a dans le contexte une raison logique « supérieure à beaucoup de citations (1). » Il est impossible de rapprocher des sentences précédentes cette exhortation à « bien faire, » et de ne point reconnaître le sens que l'antiquité lui prêtait, et que Salomon lui-même avait en vue quand il s'écriait à l'heure de ses égarements et de ses incertitudes : « J'ai connu que rien n'était meilleur que se « réjouir *et bien faire en sa vie*, » c'est-à-dire, s'enivrer des délices et des biens de la terre (2). L'Écriture et la raison enseignent que ces plaisirs ne suivent pas l'homme au-delà du tombeau : Vincentius leur oppose une négation d'autant plus odieuse qu'elle se dérobe sous les expressions de la vérité : *Hoc tecum feres !* « Tu emporteras cela avec toi (3). »

L'éloge du sectaire suit ses maximes doctrinales :

3. NVMINIS · ANTISTES · SABAZIS · VINCENTIVS · HIC EST
QVI SACRA · SANCTA ·
4. DEVM · MENTE PIA · COLVIT.

« Vincentius, pontife de Sabazius est ici, qui d'une âme « pieuse, honora les choses saintes, sacrées, et Dieu ! »

Sabazius était une divinité fameuse en Orient : son culte et ses mystères, désignés d'ordinaire par les épithètes de *sacra sancta*, pénétrèrent assez avant dans les systèmes

(1) *Additions* au tome IV des *Mélanges d'Archéotogie*, etc.

(2) *Eccl.* III, 12. Voyez dans les *Additions* au tome IV des *Mélanges*, etc., une savante discussion de ce texte que nous interprétons d'après les indications du R. P. Garrucci.

(3) Cette négation se retrouve encore dans l'épitaphe de Sardanapale (Cicéron. *Tuscul.* V, 9) et dans l'inscription funèbre d'un certain Patronus, publiée par le P. J. B. Secchi (Garrucci, *loc. cit.*)

gnostiques (1) et Vincentius les célébrait avec une dévotion dont le trait principal est représenté par les fresques de l'Arcosolium.

Comme l'inscription funèbre qu'elles accompagnent, ces peintures ont deux objets. L'une est historique et figure le festin sacré ou Vincentius est assis avec six convives : la légende qui court au-dessus de leurs têtes et se mêle à des guirlandes de feuillages et de fleurs, les nomme tous ensemble les sept prêtres pieux.

VINCENTIVS . SEPTE. PII. SACERDOTES.

De là vient la louange donnée au prêtre hérétique : *mente pia Deum..... coluit*. Ce banquet solennel était assurément une partie importante de son culte, comme les saints docteurs jusqu'à saint Jérôme le constatent ironiquement : aussi bien nous lisions tout à l'heure : *Manduca, bibe, lude !...*

Et veni ad me ! Le sort de l'âme séparée du corps et son passage au monde où Vincentius l'appelle, sont le thème des autres tableaux, qui fournissent quatre scènes symboliques, bien diverses des peintures qui se déroulent près de là, aux cimetières de Prétextat et de Calixte : n'espérez point contempler en cette catacombe gnostique les faits de l'ancienne et de la nouvelle alliance, unis et entrelacés dans un cycle harmonieux ; n'attendez pas ces divines *réalités* que l'Église des martyrs offrait aux regards des fidèles. Alors, elle évitait soigneusement les sujets abstraits, les personnages imaginaires, les figures simplement idéales : car elle sait combien les justes qui ont passé sur la terre, les saints, les hommes de Dieu et leurs exemples nous touchent davantage, que l'idée métaphysique de la vertu. Et parce que l'art païen, s'inspirant toujours de conceptions

(1) Voyez plus loin la description des peintures gnostiques.

philosophiques et de rêveries, donnait un aliment et un accroissement constants à l'idolâtrie, l'Église, qui possède en son histoire plus de lumières que les Grecs dans leur littérature entière, se fit une peinture et une sculpture essentiellement historiques.

Des raisons tout opposées poussaient l'art des gnostiques dans la voie contraire ; il devait aimer les sujets vagues, indéfinis, pleins de nuances et d'incertitudes, tels qu'ils plaisent aux gnostiques modernes. Et de fait, sur l'*arcosolium* de Vincentius, se développe largement un mythe obscur et singulier dont l'inventeur fut peut-être le pontife de Sabazius lui-même. C'est le mythe de *Vibia*.

L'Église romaine célébrant la gloire de la Mère de Dieu : « Réjouissez-vous, dit-elle, ô Vierge Marie ! car seule vous « avez tué toutes les hérésies dans le monde entier. » Certes, un des points les plus intéressants de l'histoire du dogme chrétien, c'est le rapport de la sainte Vierge Marie avec la foi, la croyance et la science théologiques. Mais par cette analogie perpétuelle que nous avons montrée entre l'erreur et la vérité, la femme a rempli aussi un rôle considérable dans la naissance et le développement des hérésies, depuis le jour où le mal est entré en ce monde. *Hélène* de Tyr inspirait Simon et ses disciples ; *Prisca et Maximilla* furent les oracles de Montan ; Marcion avait sa prophétesse et *Philumena* dictait les doctrines d'Apelle ; *Agape* fondait le gnosticisme d'Espagne (1) ; les Helcéséens (2) adoraient aussi deux prophétesses ; la secte Tertullianiste de Rome écoutait *Olympia* (3) ; les Donatistes eurent d'abord pour chef *Lucilla*, cette carthaginoise orgueilleuse dont l'évêque Cécilien avait combattu la superstition (4) ; enfin les Σαμψαῖοι, qui durent

(1) Hieronym. *ep. ad Ctesiph.*
(2) Prædest. *lib.* 1, *de hæresibus* ap. Sirmond.
(3) Cf. § 1. de cette 2e partie de notre travail.
(4) Optat. Milev. *de Schism. Donat.* l. I, c. 16.

leur nom à *Sabazius* (1) et conséquemment sont étroitement liés aux gnostiques de la catacombe de Prétextat, vénéraient *Marto* et *Martina*. Les Sabaziens de Rome ne manquèrent pas à cette loi générale, et *Vibia* devint pour eux la personnification de leur philosophie, de leurs dogmes, de leur sainteté et de leur espérance (2). Suivons les peintures qui rappellent son histoire.

1. Un Dieu couronné de lauriers, debout sur un quadrige guidé par Mercure, emporte dans ses bras le cadavre de Vibia..... La mort est venue bien tôt pour elle, mais cependant au jour que la Providence a fixé, et le messager céleste la conduit en hâte au jugement de l'éternelle justice. Ses yeux sont clos, ses cheveux épars, sa face livide. Déjà, ils descendent à la région des mers, qui entoure le royaume des âmes comme d'une ceinture :

ABREPTIO VIBIES ET DISCENSIO.

2. Le jugement de Vibia commence : « le DISPATER est « assis sur un trône de pierre avec sa compagne ABRACVRA. « A leur gauche, l'envoyé infernal, MERCVRIVS NVNTIVS, « armé du caducée et de la verge, précède deux femmes, « dans lesquelles nous reconnaissons Vibia suivie d'Alceste : « VIBIA. ALCESTIS. Il les présente aux deux divinités as- « sises et aux trois destins divins..., qui ont la tête couverte « d'un voile, le front grave et abaissé vers le sol, et les mains « mystérieusement enveloppées sous les vêtements (3). » FATA DIVINA. Alceste, le modèle des femmes de l'antiquité (4), prend sans doute la défense de Vibia : elle est

(1) Sabazius est appelé par les arabes *Sabis* ou *Samis*. Cf. Epiph. *Hæres*. 53.

(2) Cf. Garrucci. *op. cit.*, p. 15.

(3) Garrucci, p. 6. Les textes que nous donnons en majuscules sont les légendes qui accompagnent les peintures.

(4) Cf. Quintil. *Dec.* IX.

son avocate et sa protectrice, tandis que le dieu suprême et la déesse *Abracura* (1) demandent aux immobiles destins de prononcer la sentence. Ce patronage accordé aux âmes des morts fut inconnu de l'antiquité païenne, et ne saurait être qu'un emprunt fait par les gnostiques à la tradition chrétienne, qui nous promet le secours de la Mère du Christ, lorsque les anges nous amèneront au tribunal de son fils.

3. L'intercession d'Alceste, les mystères saints et sacrés, l'observation des doctrines sabaziennes, ont fléchi les destins : leur sentence a été favorable à Vibia. Ses yeux se sont ouverts, son regard est plein de vie ; elle franchira le seuil du séjour des heureux. « Elle y est introduite par son bon « ange, beau jeune homme qui a sur la tête une couronne « d'or, porte autour du cou un collier de fleurs, et tient « une autre couronne de fleurs à la main. » L'inscription est :

INDVCTIO ANGELVS
VIBIES. BONVS (2).

Tout s'apprête donc pour le triomphe de cette âme ! L'ange lui a tressé et lui réserve une couronne de fleurs ; il la conduit par la main à travers une porte majestueuse, qui comme un arc de triomphe ouvre un passage vers la prairie des joies éternelles. « Là, le banquet est déjà pré- « paré, les convives rassemblés à l'ombre des bosquets « toujours verts. » Mais avant d'y suivre Vibia, considérons un instant son guide céleste.

« Si je ne me trompe, écrit le savant P. Garrucci (3), on « n'aura guères tort de regarder cet *Angelus bonus* comme un

(1) Nom qui vient, suivant le R. P. Garrucci, de deux mots arabes qui signifient *belle nymphe*.

(2) *Mystères*, etc., pp. 9 et 28.

(3) *Mystères*, p. 28.

« emprunt fait aux croyances chrétiennes. » En effet, et c'est la doctrine de notre éminent auteur, quoique les Grecs se soient servis du terme d'Ἄγγελοι pour désigner les bons génies, le nom latin d'*Angelus* est d'origine toute chrétienne. La littérature antique de Rome employait les mots de *genius*, *nuntius sanctus*, qui se retrouvent même dans les premiers écrits chrétiens, par exemple, dans l'ancienne version du pasteur d'Hermas. De plus, l'expression Ἄγγελος ἀγαθὸς et *Angelus bonus* fut toujours inusitée dans la mythologie gréco-romaine. Or, comme les écrivains païens préféraient le nom de Δαίμονες pour les esprits bons et mauvais, les fidèles, par haine de l'idolâtrie, appliquèrent exclusivement ce nom aux anges pervers, réservant celui d'*Angelus*, *Angelus bonus*, au saint et fidèle gardien des âmes. Les hérétiques mithriaques de la voie Appienne eurent soin de conserver cette touchante idée et son expression spéciale, et ce fait indique clairement combien la doctrine de l'ange gardien, ou du moins de l'ange que Dieu a chargé de nos âmes au jour de la mort (1), était familière et chère aux chrétiens du second siècle.

4. Maintenant Vibia est assise au festin des justes :

BONORVM IVDICIO IVDICATI.

et « elle occupe une place d'honneur où une inscription la si-« gnale : VIBIA, comme nous l'avons vu pour Vincentius (2). » Elle a rejeté le voile qui la couvrait tout à l'heure ; elle est parée d'un collier de fleurs et d'une *stola* large et brillante ; ses cheveux sont ornés de roses, et un personnage

(1) « *Archangele Michael constitui te principem super omnes animas sus-« cipiendas. — Michael præpositus Paradisi.... — ...cui tradidit Deus « animas sanctorum ut perducat eas in paradisum exultationis... — Dei « nuntius pro animabus justis...* » (Brev. Rom. *off.* 29 *sept.*)

(2) Garrucci, *op. cit.*, p. 9.

placé près d'elle élève à ses regards une riche couronne. A gauche de la table, l'amphore dressée sur son trépied symbolise l'abondance des biens célestes. Les serviteurs, qui occupent le premier plan, servent les convives, cueillent les fleurs du parterre et y répandent des parfums. — C'est le terme des mystères et le but suprême de la perfection gnostique : Vibia a passé de la mort à la vie, et l'homme transfiguré se reposera sans fin dans le nouvel Éden.

L'abbé J. D.

DE L'ORDRE SURNATUREL.

CLEMENTIS SCHRADER S. J. de triplici ordine naturali, præternaturali et supernaturali commentarius.— Vindobonæ, M. DCCC. LXIV.

Voici une œuvre magistrale que nous avons le plaisir de présenter à nos lecteurs. Tous connaissent le P. Schrader, professeur à Vienne et l'un des plus éminents théologiens de la Compagnie de Jésus. C'est une bonne fortune, c'est un événement considérable que l'apparition d'un ouvrage composé par un tel homme. Quand cet ouvrage traite de la question la plus importante et la plus actuelle, il n'y a rien de plus à désirer. Or, le livre dont nous entreprenons le compte-rendu roule sur l'ordre *naturel*, *préternaturel* et *surnaturel*, c'est-à-dire sur la moëlle du christianisme, sur le centre de la théologie; il met en lumière le point qui est aujourd'hui le plus attaqué. Le surnaturel est le dogme des dogmes, toutes les autres vérités se rencontrent en lui, et en un sens très-vrai, il les résume et les vivifie toutes. Voilà pourquoi, de nos jours, la guerre étant venue à ses extrêmes limites, tous les efforts de l'ennemi sont dirigés contre ce centre doctrinal : s'il n'y a plus de surnaturel, toute la religion croule à la fois. Il est beau de voir le théologien qui dans le Saint-Siége défendait récemment la sainte Église tout entière, venir aujourd'hui dans un dogme défendre tous les autres dogmes et justifier une fois de plus la théologie catholique. Il importe donc beaucoup, à tous les points de vue, de faire connaître le traité du P. Schrader. Pour obtenir ce résultat, après une lecture complète et assidue, ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de suivre le développement de la doctrine qui s'y trouve avec autant d'abondance que d'éclat.

I.

Les œuvres de Dieu ne sont pas hâchées, morcelées; elles sont liées les unes aux autres, un ordre facilement visible les réunit dans la plus

harmonieuse unité. Du minéral au végétal, du végétal à l'animal, de l'animal à l'homme, de l'homme à l'ange, on monte par une suite douce et naturelle. La cause infiniment intelligente qui a tout créé et qui gouverne tout dans le nombre, le poids et la mesure, se proposant nécessairement une fin, tout est ordonné, il y a de l'ordre partout, il y a plusieurs ordres : *Apta plurium ad finem dispositione continetur* (p. 8). L'ordre logique est dans les idées, l'ordre ontologique dans les réalités.

En ce qui concerne les idées, on comprend qu'il peut en exister de trois sortes : celles que la raison seule peut découvrir ; celles qu'elle ne peut découvrir, mais qu'elle comprend si une sagesse supérieure les lui découvre ; celles enfin qu'elle ne peut découvrir et qu'elle ne comprend pas clairement quoiqu'une sagesse supérieure lui en affirme l'existence et lui en donne l'énoncé. De là il résulte que l'ordre logique peut se décomposer en ordre rationnel, extra-rationnel et supra-rationnel.

Ce triple degré peut se retrouver aussi dans l'ordre ontologique ou des réalités. Le premier comprendrait les biens qui constituent l'essence de chaque chose et découlent de son essence actualisée ou de sa constitution et de sa vie. Dans cet état, l'être existant n'a strictement que ce qu'il lui faut absolument pour être ce que son essence réclame et exige. Un second état ne répugne pas. C'est celui où cette nature, où cette essence actualisée a, sans sortir de son ordre, de sa place et de sa condition natives, des biens qui ne lui sont pas rigoureusement essentiels. « ... *Bona... quæ naturam quidem ultra debitum, non tamen ultra nativæ excellentiæ genus perficiant.* » En un certain sens, ces deux états diffèreraient comme l'extrême maigreur diffère du meilleur embonpoint. L'immortalité, la science de toute la nature, l'exemption de la souffrance n'entre pas dans l'essence de l'homme, mais elles donneraient à sa nature toute la plénitude de perfection dont elle est susceptible sans sortir de sa condition. Après cet état, il peut en exister un autre : celui où la nature recevrait des dons qui ne lui seraient pas dus et qui l'élèveraient au-dessus de sa condition.

Pour mieux comprendre encore ce qui vient d'être dit, il faut se rappeler que l'essence est ce par quoi l'être est ce qu'il est et pas autre chose ; de l'essence découle l'exigence de l'être, c'est-à-dire, ce qu'il

réclame, ce qu'il doit avoir pour être tel être et pas un autre. Il n'y a qu'un être à qui l'existence soit essentielle, c'est l'être nécessaire. Les autres êtres peuvent être ou n'être pas. S'ils sont, ils seront selon leur essence. *Ab essentia naturæ fluunt* : la nature c'est l'essence actualisée, existant *hic et nunc*. Quand l'être contingent est produit, il reçoit de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu ce qu'il doit avoir pour être cet être, et en recevant cette aumône ou ce don gratuit il est passif; aussi tout cela s'appelle *force passive*. Mais tout être aussi, par le fait qu'il existe, a une certaine puissance de causes qui est appelée *force active* : *operari sequitur esse*.

Tout être a donc une essence, une exigence, une force passive et une force active. Et comme Dieu est seul infini, ces essences, ces exigences et ces forces sont essentiellement limitées dans toutes les créatures. Il y a des choses, des forces, des biens que chaque créature n'a pas et ne réclame pas. Le grain de sable n'a pas la vie de la fleur, la fleur n'existe pas de la même manière que l'animal, l'animal n'a pas droit à la pensée. C'est là le surnaturel *relatif*. Aucun être n'a droit à vivre de la vie de Dieu : c'est là le surnaturel *absolu*.

Enfin, chaque être a en lui ce que la théologie appelle la puissance obédientielle. Le P. Schrader cite à ce sujet ces paroles de Suarez : *Dicendum est ens creatum ut sic habere hanc subordinationem ad Deum, ut natum sit obedire illi in agendo et recipiendo quiquid non repugnaverit. Atque hinc nata est doctrina theologorum de potentia obedientiali creaturarum respectu Dei, quam prius indicavit Augustinus* (de Gen. ad litt. l. IX, c. 17); *et inde D. Thomas* (I p. q. 115, a. 2, ad 4.— In I sent. dist. 42, q. 2, a. 2, ad 4) *quem cæteri theologi, præsertim ejus discipuli, secuti sunt; ratio hujus subordinationis a priori sumenda est ex pleno dominio quod Deus habet in suam creaturam, ut ea uti possit in omnem usum qui non involverit repugnantiam aut contradictionem... Unde sicut non potest Deus ens creatum efficere, cujus plenum et perfectum dominium non habeat, ita non potest ens creatum fieri, quod non habeat prædictam conditionem et subordinationem seu subjectionem ad Deum* (p. 29-30). Cette qualité, comme puissance, est naturelle; comme acte, elle est surnaturelle. C'est ici que le

P. Schrader démontre que l'ordre surnaturel ne peut répugner. Dieu, en effet, par la création n'ayant pas épuisé sa puissance sur les êtres quand il leur a donné le strict nécessaire, peut leur donner encore les biens que saint Augustin appelle *media et maxima*, et établir d'autres relations que celles qui découlent de leur essence et de leur existence. L'homme, image de Dieu, peut être embelli encore et devenir plus ressemblant. Il voit, mais son œil peut être fortifié pour qu'il contemple face à face le Soleil de justice : le mieux ne lui répugne pas. Dans le surnaturel, le naturel n'est pas détruit, pas affaibli, mais amélioré, mais perfectionné. Où donc serait la répugnance? (P. 32.) *Pugna foret si creationis ordo vel destrueretur : atqui is non destruitur, sed stabilitur, evehitur, extollitur : vel infra se deprimeretur ; atqui non deprimitur, sed supra se exaltatur ; vel in se immutaretur ; atqui non immutatur in suo ordine, sed ultra ordinem suum perficitur. Pugna foret si creatorum increatorumque induceretur confusio ; atqui nulla inducitur confusio, sed firmato discrimine statuitur confusio. Pugna foret si colligeretur oppositio vel inordinatio : atqui inordinatio colligitur nulla ac nulla oppositio, sed pro ratione habituum dumtaxat relationumque justa infertur unius ad alterum ordinatio ac debita dignatatibus rerum subordinatio...* (p. 32-33).

Bien des erreurs peuvent s'élever contre ces idées pourtant si claires. Le panthéisme, qui n'admet qu'une substance, le semi-panthéisme, qui prétend que Dieu est forcé de verser au dehors ses biens et de donner de suite à chaque créature tout ce qu'elle peut recevoir ; l'hyper-supranaturalisme, qui confond ontologiquement le naturel et le surnaturel comme constituant la nature ; le naturalisme, qui assure que la nature est tellement parfaite qu'elle ne peut rien recevoir de plus... Tous ces systèmes détruisent évidemment la doctrine qui vient d'être exposée. Historiquement, ces divers systèmes se sont produits. Aujourd'hui le vent souffle au naturalisme. Voici comment l'expose le R. P. Schrader : *Statuunt igitur, creatam naturam sibi ipsi esse propemodum relictam, congenitis solis sibi bonis gaudere ac consistere, iisque solis sibi sufficere, propriis dumtaxat illam stare et ingredi pedibus, insitis tantum explicari absolvique legibus, mihil eidem superaddi vel debere vel posse, nullum*

in ordine logico lumen mentis, nullum in ordine ethico voluntatis robur, nullam in ordine ontologico physicam quamlibet virtutem, nullam in ordine beatifico felicitatis accessionem : naturæ limitibus et ordine, quæcumque ad creaturam quocumque modo faciunt, conclusa esse omnia (p. 17-18). C'est là l'erreur dominante aujourd'hui. Quelques écrivains qui ont traité cette matière ont avancé que le surnaturel est impossible et en ont donné d'inacceptables définitions. Le surnaturel n'est qu'une pénétration aussi complète que possible de Dieu et de l'homme sans confusion. Il est impossible de prouver que ce mot implique répugnance. La nature comprend tous les êtres en un seul, mais elle ne les comprend pas sous tous les aspects qu'ils pourraient avoir, elle n'embrasse pas tous les liens qui peuvent les unir. Or, le surnaturel n'est qu'un autre système d'aspects, de relations des êtres entre eux, librement établi de Dieu et ne découlant pas de l'essence des choses. Il diffère donc totalement de ce qu'on a appelé *mysticisme*, c'est-à-dire de la substitution du sentiment à la raison, ou de la transmutation de Dieu en pure abstraction. Il est le perfectionnement de la nature élevée au-dessus de sa condition native par un acte libre de Dieu. Ce sont les relations de fils et d'ami ajoutées à celles de créature et d'esclave.

Le naturalisme est donc, en un sens, l'ennemi de la nature : il nie la possibilité de la perfection qui la développerait au-dessus de sa condition. Il constitue aujourd'hui la grande plaie des esprits.

II.

Il faut savoir maintenant si cette distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel est parfaitement logique : *accurata logice*, et certainement réelle en fait, *realis ontologice*.

Ce qui vient d'être dit montre clairement que Dieu étant infiniment bon, c'est-à-dire, infiniment porté à répandre gratuitement ses biens, tous ces dons se rapportent à deux classes : ils peuvent être naturels ou surnaturels, selon qu'ils sont réclamés ou non par l'essence des êtres. *Sane ut alia idem forma ac paulo enucleatius idipsum dicamus : accurata erit dicenda partitio logice, si quæ concipiuntur vel communicata*

vel communicabilia divinitus bona, talia omnia sint, quæ ad duplex universim genus revocari tantum possint, quorum alterum naturalia, alterum supernaturalia dona complectatur (p. 39). Ce qui entre dans l'essence d'un être, ce qui la réalise au dehors, c'est-à-dire la somme et la forme d'être qu'elle a reçue en naissant ; le principe d'activité et d'opération qui est en lui, les actes par lesquels elle obtient sa fin propre, voilà le naturel. La part des biens divins qui est réclamée par ce naturel, constitue l'ordre naturel. Les autres biens qui sont en dehors de ceux-là sont appelés surnaturels : c'est ainsi que l'entendent tous les Pères (p. 65-95), tous les scolastiques avec saint Thomas leur chef. *In eo communiter omnes cum S. Thoma conveniunt, ut supernaturale id habeant ac dicant, quod naturalem facultatem excedit, quod transcendit facultatem naturalium potentiarum..., quod superexcedit proportionem naturæ..., quod est supra naturam cujuslibet creaturæ, quod est solius Dei proprium..., quod attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti, quod est creatæ naturæ superadditum, quod exterius sive ab exteriori accedit, apponitur ac superapponitur, quod creatæ naturæ nullo titulo debetur, sed est plane gratuitum ideoque proprium gratiæ nomen sortitur... Gratia est virtutis altioris, gratiæ dignitas est per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei ; gratia est per quam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, gratia tandem nihil aliud est, quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam* (pp. 95-97).

D'où il résulte que, s'il y a deux sortes de biens que Dieu communique, il peut y avoir deux sortes de relations avec lui, deux amours de lui, deux présences de lui dans les créatures, une double participation, soit active, soit passive ; une double lumière et une double Providence.

La distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel est donc logique. Est-elle réelle ?

III.

Il y a entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel une différence profonde. Si l'ordre surnaturel existe, il sera surajouté à l'ordre naturel. Avant d'entrer dans la constatation du fait de son existence, il faut chercher ou savoir à quel point de l'ordre naturel il pourra être placé.

Il ne peut se trouver dans les créatures inanimées *quæ a Deo moventur, sed Deo non fruuntur*. Privées de connaissance et d'amour, elles ne peuvent jouir de Dieu, qui est la vérité et le bien. L'âme humaine seule est capable de connaissance et d'amour : il en est de même de l'ange. *Concludimus supernaturalium subjectum donorum non esse aliud posse a natura rationali* (p. 114).

Mais cette aptitude qu'a la nature raisonnable pour le surnaturel, qu'est-elle? Ce n'est pas une habitude d'être, de droit et d'opération. Le naturel ne peut atteindre de cette sorte le surnaturel. C'est un rapport de proportion, non de la proportion qui multiplie ou divise dans la même espèce, mais de la proportion qui soumet l'effet à la cause, l'acte à la puissance. L'âme peut recevoir une lumière de vision qui élève son intelligence à voir Dieu *non propter ejus indistantiam a divina substantia*, comme dit saint Thomas, *sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum... non enim hoc lumen creatum intellectum Deo conjungit secundum esse, sed secundum intelligere solum*. (Contra Gentes, l. III, c. 54.) Telle est la dignité de la nature humaine qu'elle est toujours en état de recevoir des dons surajoutés : *Quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia accipiendi a Deo*, dit saint Thomas. (*De Verit.*, q. 29, a. 3, ad 3.) Et ces dons surajoutés pouvant être reçus conviennent à cette nature, la perfectionnent, la décorent et la divinisent. Mais la nature est toujours la base et le fondement : *Substernitur*, comme parle encore saint Thomas. *Tantum abest*, ajoute le P. Schrader, *ut supernaturale pessumdet naturam, ut hæc illius sit necessaria conditio, ut in eodem subjecto hæc cum illo componatur ac coexistat, neque confusio gignatur substantiarum, neque potentiarum eversio, neque operationum ulla destructio, sed accessio, elevatio, perfectio, et inde nobilissima rerum harmonia ordinumque concentus præstantissimus* (p. 124). La nature ne peut donc que recevoir le surnaturel ; le connaître, le penser, le vouloir, le mériter, elle ne le peut. Et quand elle le reçoit, elle ne cesse pas d'être nature, mais elle devient nature élevée, perfectionnée et divinisée. Comme le fer sans cesser d'être fer, peut être pénétré par la substance du feu et en produire les effets.

Tel est le lieu où seront reçus les dons de Dieu surajoutés à la nature; telle la disposition de la nature à les recevoir, tels sont les effets de perfection qu'il produiront en elle si elle les reçoit. Et maintenant, les a-t-elle reçus? Dieu les a-t-il répandus? Dieu est infiniment riche, infiniment bon. Il ne cherche qu'à donner, qu'à se répandre. La source répand naturellement ses eaux. En Dieu est la fontaine de la vie : il la répand par degrés harmonieux de l'ange aux ailes de feu au grain de sable foulé sous les pieds des passants. Non content de donner la vie, semblable au soleil, notre Dieu, *feu consumant*, répand sa propre vie, la vie divine : *Ignis ignificat, Deus deificat.* Il convenait que Dieu, bonté infinie, se communiquât aux créatures d'une manière souveraine, dit excellemment l'Ange de l'école : *Decuit Deum, cum sit bonitas infinita, summo modo se creaturis communicare* (III, q. 1, a. 1).

Les bienfaits de Dieu sont des faits. L'histoire seule peut les constater. Or, l'histoire n'est que la grande constatation de l'existence du surnaturel. Tous les peuples ont cru à ces communications, à ces relations divines. *De reali supernorum donorum existentia gentes totius orbis in Europa, Asia, Africa atque America universim conspirant* (p. 131). L'histoire du peuple Juif n'est que l'histoire du surnaturel (p. 134) continuée par l'histoire plus miraculeuse encore en toutes manières du peuple chrétien : car si tout se passait chez les Israélites en figures surnaturelles, tout arrive chez les catholiques en réalités divines (p. 137). Jésus-Christ Homme-Dieu, la Vierge mère de Dieu, les saints anges et leurs célestes hiérarchies, les sacrements, l'Église, l'action du Saint-Esprit, etc., etc., telles sont ces admirables réalités.

Surajouté à l'ordre naturel, cet ordre surnaturel trouve d'admirables images, de véritables symboles dans les réalités d'en-bas. Ce qui se passe dans la nature, se retrouve en un sens plus élevé dans l'ordre de la grâce, et brillera encore plus éclatant dans l'ordre éternel de la gloire. Ainsi l'esprit peut aller d'ascension en ascension, de faits en faits, jusqu'à ce que Dieu soit vu dans Sion. Il y a une naissance selon la nature; une renaissance selon la grâce, une naissance dans la gloire pour l'âme et pour le corps ressuscité. Il y a une vie selon la nature, une vie selon la grâce, une vie dans la gloire. Il y a un principe de vie naturelle, un

fleuve de vie surnaturelle, un torrent de volupté dans la richesse de la maison de Dieu. Bien à plaindre qui ne connaît pas l'existence de ces adorables réalités et qui est emprisonné dans les illusions et les étroitesses de la nature! Heureux celui à qui la foi a découvert les horizons plus arges, plus beaux et plus radieux de la grâce, en attendant la manifestation infinie de la très-sainte éternité. Qu'ils sont ennemis d'eux-mêmes et de leurs frères, ceux qui passent leur vie à attaquer, au mépris de l'histoire et de nos meilleurs instincts, des certitudes qui sont le bonheur de toute vie.

Plus l'ordre surnaturel élève l'homme au-dessus de lui-même, plus il contrarie ceux qui se plaisent dans la nature déchue. Ces clartés divines incommodent l'homme animal, et il lutte contre elles. Que d'erreurs, que d'attaques contre cette divine théologie ! Le P. Schrader les indique toutes (pp. 180-200). Les unes attaquent l'existence ontologique des deux ordres; les autres, leurs forces respectives; les autres, leurs conséquences morales et juridiques ; les autres, leurs relations. Baïus, Pélage, celui qui fit de la créature une chimère, celui qui supprime Dieu, les spirites, les libertins; toutes ces formes diverses d'une négation, une au fond, multiple dans la force, viennent corroborer à leur façon la grande doctrine catholique de la théologie de nos écoles. Cette partie du livre du savant religieux est pleine d'intérêt : elle forme une histoire abrégée des erreurs groupées en familles autour de leurs principes.

IV.

Après avoir démontré la distinction logique et réelle des deux ordres, l'éminent auteur ajoute une dissertation sur le préternaturel. L'ordre préternaturel comprend tous les biens qui ne sont pas dus à la nature et qui, s'ils lui sont gratuitement accordés, la perfectionnent sans la tirer de son ordre : *Intra latissimum perfectibilitatis suum ambitum* (p. 205). Par où l'on voit que cet ordre diffère totalement de l'ordre naturel, qui se compose des biens réclamés par l'essence des êtres, de l'ordre surnaturel, constitué par les biens reçus, qui perfectionnent la nature et l'élèvent au-dessus de sa condition.

Rien n'est plus important que cette distinction, pour expliquer la

chute de l'homme et le péché d'origine. C'est pour ne l'avoir pas admise que les hérétiques ont prétendu que ,par la faute d'Adam, l'homme était atteint dans l'essence même de son être. Or, la vérité est que le premier des humains avait reçu les dons surnaturels et préternaturels, qui, avec ce caractère commun qu'ils ne lui étaient pas dus, le perfectionnaient, l'un dans sa propre condition, l'autre au-dessus de sa condition même. Ces dons étaient gratuits : le péché les lui fit perdre et le laissa dans l'état de stricte nature.

Cette distinction si importante est aussi ancienne que la théologie catholique. Le mot préternaturel est très-juste et doit être conservé. Pour être immortel, pour avoir toute science des choses naturelles, pour être à l'abri des tentations, des erreurs et des souffrances, l'homme n'en serait pas moins homme. Il serait aussi parfait que possible dans sa condition. Mais, évidemment, ces dons n'entrent pourtant pas dans son essence. On peut être homme sans avoir ces heureux priviléges. Ils sont donc surajoutés à la nature qu'ils portent au plus haut point de sa perfection.

Il existe trois catégories de biens, qui sont ou peuvent être communiqués à l'homme. Il doit donc exister trois ordres et trois mots pour les désigner.

Telle est la marche du P. Schrader. Elle est juste, elle est satisfaisante. L'auteur expose la question, la délivre des difficultés qui la gênent. Il montre que la distinction de l'ordre naturel et surnaturel est logique et historique. Il combat les erreurs qui l'attaquent. Enfin il montre que, dans cette distinction, il faut introduire une place pour les biens préternaturels.

Ce livre n'est pas un traité complet de la grâce : c'est une belle étude sur les bases mêmes et le fondement de toute cette doctrine. Le surnaturel, comme idée et comme fait, y est solidement établi. Nous pourrions désirer peut-être en France quelques développements dirigés plus particulièrement contre les faux raisonnements, les faux principes, les fausses critiques des ennemis du surnaturel. Mais, en un sens ou en un autre, tout se trouve dans le savant traité du R. P. Schrader.

H. GIRARD.

QUESTION CANONIQUE.

Du refus de sépulture prononcé contre les suicidés.

Parmi les embarras du saint ministère, il en est un qui fatigue singulièrement le prêtre : c'est la dure nécessité où il se trouve quelquefois de refuser les honneurs de la sépulture chrétienne à une certaine classe de pécheurs. Malheureusement, cette pénible obligation se représente chaque jour plus fréquente à cause des *suicides*, qui se multiplient dans une effrayante proportion. Quelques mots d'explication ne seront pas inopportuns.

I. La loi ecclésiastique est claire et précise. Le Rituel romain, au titre *de Exequiis*, et sous la rubrique : *Quibus non licet dare ecclesiasticam sepulturam*, dit expressément : « Seipsos occidentibus ob « desperationem vel iracundiam, non tamen si ex insania id accidat, « nisi ante mortem dederint signa pœnitentiæ. »

Se peut-il rien de plus formel ? Ainsi l'on doit refuser la sépulture chrétienne à quiconque s'est tué par malice et avec pleine délibération, à moins qu'avant de mourir il n'ait donné des marques de son repentir. Quant à ceux qui se tuent dans l'acte de la folie, ils ne tombent pas sous le coup de la loi.

Il n'y a pas deux interprétations possibles, et les canonistes sont là-dessus d'une frappante unanimité. Nous nous contenterons de citer Schmalzgrueber.

Dans son commentaire sur le 3e livre des *Décrétales*, tit. XXVIII, *de Sepulturis*, n. 64, le savant auteur se pose cette question : *Quando ecclesiastica sepultura privandi sint suicidæ ?* A quoi il répond :

« Tum solum quando id fecerunt sponte et nulla urgente causa, et « insuper constat quod ipsemet sibi quis manus intulerit, nec de facto « pœnituerit.... *Ex quo sequitur*, sepultura ecclesiastica privari non « posse : 1° Qui seipsos occiderunt furore, amentia, aut alia mentis « alienatione.... 2° Si casu id factum sit.... 3° Si quis in flumen « vel per fenestras præcipitem se dederit, ut malum sibi impendens « evitaret, v. g. incendium, insidias, vel aliud vitæ, aut etiam pudi- « citiæ periculum.... 4° Si quis animo se occidendi seipsum lethaliter « vulneravit, aliquamdiu tamen supervixit et pœnituit.... 5° Si quis « reperiatur mortuus in puteo, vel e laqueo suspensus, in flumine sub- « mersus, veneno vel alio simili modo interfectus, ut non constet quod « a seipso interfectus sit.... »

Il faut toutefois l'avouer, nous avons entendu des ecclésiastiques se demander sérieusement si l'acte du suicide n'implique pas essentiellement un acte de folie. Il est manifeste que si l'on répond d'une manière affirmative, la sévérité de la loi disparaît ; et l'on devra, par conséquent, ne refuser jamais la sépulture à celui qui s'est donné la mort.

Mais, énoncer une pareille théorie, n'est-ce pas la réfuter ? Comment, en effet, n'a-t-on pas aperçu l'étrange raisonnement que l'on prête au législateur. « Quiconque, aurait-il dit ; quiconque s'est donné la mort, a mérité la privation de la sépulture, à moins qu'il n'ait commis cette œuvre de destruction dans l'acte même de la folie, *non tamen si ex insania id accidat.* Mais la folie se rencontre toujours et essentiellement dans l'acte du suicide. Donc le suicide mérite une peine qu'on ne lui appliquera jamais. » Évidemment, le législateur n'a pu se rendre coupable d'une telle absurdité. Il est vrai que le suicide est un acte de folie, mais à la manière de tout péché mortel, qui, éloignant le pécheur de sa fin dernière, est par là même un acte de suprême déraison.

II. Nous proposerons, à notre tour, une question. Faut-il aujourd'hui retenir toute l'indulgence des canonistes anciens en matière de suicide? Schmalzgrueber nous disait tout-à-l'heure qu'il faut être indulgent pour le malheureux que l'on trouve, par exemple, noyé dans

le fleuve ou pendu à un arbre. Il ne faut pas supposer, ajoute-t-il, qu'un aussi horrible malheur soit un crime de sa part. « *Ratio est,* « quod in dubio præsumitur potius casu, aut per vim, vel insidias « ab alio, quam sponte, et a seipso interfectus esse, *cum de nemine* « *præsumatur delictum, præsertim adeo grave.* »

Sans doute une pareille conduite était sage, lorsque la foi étant plus vive, les fidèles appréciaient comme il convient le crime du suicide. Dans ce temps-là, on n'aurait pu présumer le délit ; il eût fallu recourir à des preuves rigoureuses ; et agir autrement, eût été une grave injustice. Mais aujourd'hui, lorsque par suite de l'affaiblissement de la foi et de l'envahissement des doctrines matérialistes, bon nombre de chrétiens ne trouvent d'autre remède à leurs maux que dans la destruction d'eux-mêmes ; sommes-nous tenus à la même réserve ? Nous ne le pensons pas. Voici, par exemple, un homme qui, depuis longues années, a rompu complètement avec les pratiques religieuses. Des malheurs fondent sur lui et l'accablent sensiblement. Un matin, son cadavre est retrouvé dans la rivière. Serez-vous obligé de suspendre votre jugement et de dire : *Peut-être le malheureux s'est noyé en voulant traverser le fleuve ?* Nous ne le pensons pas, et nous ne condamnerions pas le prêtre qui traiterait ce noyé en véritable suicide.

III. Mais voici une autre difficulté. A qui appartient-il d'apprécier le degré de folie qui a pu accompagner ou non l'acte du suicide ? Est-ce au prêtre ? Est-ce au médecin ? Volontiers nous reconnaîtrions ici la compétence du médecin. Cependant, à voir la facilité scandaleuse avec laquelle, dans ces tristes circonstances, se délivrent des attestations d'aliénation mentale, nous serions porté à rejeter tous les certificats du médecin, pour laisser au prêtre le soin de trancher la question. Qui n'a rencontré plusieurs fois le cas suivant : Un homme, fort mauvais chrétien et fort mal dans ses affaires, s'est couché, le soir, dans le plein exercice de ses facultés intellectuelles, tout le monde en est convaincu, ou du moins le doute ne se présente à personne. Le matin, on trouve le cadavre de ce malheureux pendu à une poutre de sa maison ou à un arbre de son jardin. Le suicide est patent : personne ne peut le nier. Et toutefois, voici venir un médecin complaisant qui veut cer-

tifier que le suicidé était aliéné. Où est la vérité ? De pareils cas se renouvellent chaque jour. Or, que doit faire le prêtre ? Peut-il ne tenir aucun compte du prétendu certificat ? Nous croyons qu'oui. Cependant, pour s'éviter de pénibles tracasseries, il ferait bien de consulter l'évêché. Nous connaissons un diocèse où l'évêque a solennellement déclaré que, par lui-même, le certificat du médecin ne prouve rien, et qu'il faut le tenir pour non avenu. En ce cas, le prêtre est seul juge compétent.

IV. Que faire, enfin, lorsque le suicide est avéré ? La culpabilité même de la victime semble évidente, et pourtant un doute raisonnable peut s'élever en sa faveur.

Ce cas a été résolu par le dernier concile de Vienne (1858) avec une rare sagesse. Il nous semble difficile de mieux concilier la rigueur avec laquelle il faut poursuivre l'apparence même d'un crime aussi horrible, et la miséricorde de l'Église, qui est heureuse d'accueillir les moindres indices pour prononcer l'innocence d'un accusé. Pourquoi le décret du concile de Vienne ne serait-il pas suivi partout comme règle directive ? En voici le texte :

« Prudente obversante dubio, funus ecclesiastico quidem ritu, *sed omni majori apparatu secluso*, terræ mandetur. » (Cap. XIV, *de Sepultura ecclesiastica*.)

D'après ce règlement, on accorderait les prières et les cérémonies de la sépulture, mais en les dépouillant de toute solennité. Ainsi pas de chants, pas de son des cloches, pas de tentures funèbres, etc. C'est ce que nous avons vu pratiquer dans une circonstance semblable, par ordre du vicaire capitulaire, à qui l'affaire avait été soumise.

H. Montrouzier

DU CHANT ECCLÉSIASTIQUE.

Troisième article.

§ 5. — Des Psaumes

Quatre questions se présentent ici. Il faut voir 1° l'énumération des divers tons de psaumes qui se trouvent indiqués dans le *Directorium chori*; 2° comment et d'après quels principes ils sont appliqués aux antiennes et aux psaumes des offices du propre du temps, du propre et du commun des saints; 3° si l'on peut employer d'autres mélodies que celles qui sont dans le *Directorium*; 4° enfin si l'on peut changer à volonté le ton indiqué. Ces questions, nous le savons, intéressent beaucoup les maîtres de chapelle et les chantres de nos églises, qui sont habitués à une variété plus grande : il est aussi des chants populaires dont la supression, ici comme ailleurs, offrirait des difficultés pratiques.

I. *Énumération des divers tons de psaumes indiqués dans le* Directorium chori.

Nous pouvons donner à ces rythmes le nom de chants *liturgiques* dans le sens ci-dessus indiqué. Aucun psaume n'est noté sur le dixième, le douzième, le treizième et le quatorzième modes. Le psaume *In exitu Israel* est seul du neuvième, et est noté aux vêpres du dimanche. L'antienne *O sacrum convivium* qui est du treizième ton, est indiquée comme du cinquième mode avec le cantique du même ton. On donne donc seulement huit tons et aucun de ceux que l'on appelle vulgairement irréguliers.

Le premier mode a pour intonation *fa, sol, la,* avec liaison du *sol* ou *la* pour les fêtes doubles et semi-doubles. Il a pour mediante cinq syllabes, on descend au *sol* à la cinquième avant dernière, la suivante porte *la* et *si* bémol, la troisième est un *la,* la deuxième porte *la sol,* et la première *sol, la.* On indique cinq terminaisons, la première en *fa,* la deuxième en *sol,* la troisième en *ré,* savoir *sol, fa, sol, la, sol, fa, mi, ré;* la qnatrième en *la,* savoir *sol, fa, sol, sol, la,* la cinquième enfin est en *ré,* cemme la troisième, sauf la suppression du *la.*

Le chant du deuxième mode ne varie pas et est assez connu.

Le troisième ton a pour intonation *sol, la, do,* sans liaison. La médiante est de quatre syllabes, savolr *ré, do, si, la, do,* avec liaison du *si* au *la.* On indique quatre terminaisons ; la première en *la,* savoir *do, la, do, si, la,* avec liaison du *si* au *la* ; la deuxième en *sol,* savoir *do, la, do si la, sol,* avec liaison des trois notes *do, si, la* , la troisième en *la,* savoir *do, si, la, si, la, sol, la* ; la quatrième en *sol,* de cette manière *do, si, la, si, la, sol.*

L'intonation et la médiante du quatrième mode sont conformes à celles que donnent tous les livres notés qui sont entre nos mains. On indique trois terminaisons, la première en *mi,* savoir *la, sol, la, si, sol, mi* ; la deuxième en *la,* savoir *la, sol, la, si, sol, sol la* avec liaison entre les deux dernières notes ; la troisième consiste à descendre au *sol* sur la dernière syllabe.

Le cinquième mode a l'intonation et mediante qui se trouve dans tous les livres d'office, et la seule terminaison *ré, si, do, la.*

On trouve aussi un seul chant pour le sixième ton, l'intonation conforme à celle du premier, la mediante *sol, la, fa,* et la terminaison *fa, sol, la, sol, fa,* avec liaison du *sol* au *la.*

Le septième ton a pour intonation *do, si, do, ré,* avec liaison de la première note à la deuxième et de la troisième à la quatrièm e ; la médiante est de quatre syllabes. Sur la quatrième avant dernière on chante les deux notes *ré, fa,* sur la troisième, la note *mi* sur la deuxième, *ré,* et sur la dernière les deux notes *ré, mi.* Il y a cinq terminaisons différentes, la première en *do,* de cette manière : *mi, ré, do, si, do* avec liaison entre les deux dernières notes ; la deuxième en *ré,* savoir *mi, ré*

do, do, ré. La pénultième n'est pas un *si* comme dans nos éditions, elle fait liaison avec la dernière ; la troisième terminaison est semblable à la première, sauf la dernière note qui est un *la* et non un *do*; la quatrième ne diffère également de la première que par l'avant-dernière note qui est un *ré* au lieu du *si* ; la cinquième enfin se compose seulement de quatres notes, savoir *mi, ré, do, si.*

L'intonation et la médiante du huitième mode sont conformes à celles de tous nos livres. On indique deux terminaisons qui se composent de quatre syllabes : dans la première on chante *si, do, la, sol* ; et dans la seconde *la, do, ré, do.*

II. — *Principes suivis dans le choix des modes pour le chant des antiennes et des psaumes.*

Il est assez difficile de découvrir les principes d'après lesquels on a choisi les divers tons pour les antiennes et les psaumes. On a comparé la structure de la phrase du texte avec les phrases des rythmes du plain-chant ; on a consulté aussi le rapport de certains rythmes avec la pensée à exprimer ; on a même parfois mis sur un même ton deux antiennes qui suivent, lorsque l'une est le complément de l'autre. Si parfois l'on a pu juger, en composant une antienne, que plusieurs rythmes pouvaient également leur convenir, comme par exemple pour l'antienne *Veni sponsa Christi,* notée aux vêpres sur le huitième mode, et aux matines sur le septième, il est aussi des choix qui paraissent pouvoir bien difficilement être meilleurs. Nous en citons quelques-unes seulement dans chaque mode. Dans le premier, l'antienne *Montes Gelboe*, le samedi avant le cinquième dimanche après la Pentecôte; celles du *Magnificat* des secondes vêpres de Noël, des secondes vêpres de l'Épiphanie, des secondes vêpres de saint André, des premières vêpres de sainte Agathe, des premières vêpres de l'Invention et de l'Exaltation de la sainte Croix, des secondes vêpres de la Pentecôte, des premières et des secondes vêpres des saints Jean et Paul, martyrs, des secondes vêpres des saints Apôtres Pierre et Paul, des premières vêpres de la Transfiguration, des secondes vêpres de la Nativité de la

sainte Vierge. Dans le deuxième, nous pouvons citer la première du deuxième dimanche et toutes les antiennes majeures de l'Avent, les deux premières des laudes de Noël, la troisième des vêpres du commun des Martyrs au temps pascal, l'antienne du *Magnificat* des secondes vêpres de l'Ascension, la deuxième des vêpres du très-saint Sacrement. Le troisième mode, quoique d'un emploi plus rare, n'a pas été choisi sans motif pour la première antienne des vêpres de la Pentecôte, la première des secondes vêpres de saint Jean-Baptiste et la troisième des vêpres de l'office de la sainte Vierge. Le quatrième, quoique ayant un caractère moins marqué, exprime une belle pensée dans la cinquième antienne du premier dimanche de l'Avent et la huitième des matines de Noël ; il est aussi parfaitement choisi pour les antiennes du *Magnificat*, le huitième et le quinzième dimanches après la Pentecôte. Le cinquième est plus rare et convient à des chants de triomphe, comme l'antienne du *Magnificat* du onzième dimanche après la Pentecôte. Nous pourrions citer encore la cinquième antienne des vêpres du saint Sacrement ; mais celle-ci, comme la deuxième, dont nous avons parlé, a été notée sur ce mode, comme on l'a fait pour les offices composés alors, parce qu'on a indiqué les cinq premiers tons pour les cinq antiennes, et les huit tons consécutivement pour celles des matines. On retrouve le même système dans les offices du saint Nom de Jésus, de saint Joseph, de la sainte Trinité, du Sacré-Cœur de Jésus et de la Visitation, au moins dans beaucoup d'éditions. Le sixième mode, dont le rythme est si expressif, est employé assez rarement ; mais il l'a été fort heureusement dans la septième et la neuvième antiennes des matines de Noël, dans la huitième et la neuvième des matines de l'Épiphanie, dans la première des laudes et des vêpres de la Circoncision et dans les antiennes du *Magnificat* de la Toussaint et de la Dédicace. Le septième ton revient très-fréquemment, et souvent il exprime d'une manière énergique et bien sentie la pensée qu'il doit rendre, surtout au commencement d'un office. Telles sont les premières antiennes de la fête de saint André, de celle de sainte Agathe, du commun des Confesseurs pontifes. Il est surtout propre à exprimer deux pensées, comme il le fait à la première antienne des laudes et des

vêpres de sainte Agathe, à cause de la double dominante. Le huitième mode enfin est employé plus souvent que tous les autres, à cause de la richesse et de la variété de ses rythmes. Nous sommes obligés de nous borner dans nos citations, mais nous ferons remarquer tout spécialement sur l'antienne des vêpres du premier dimanche de Carême, celle du samedi avant le septième dimanche après la Pentecôte, celle du *Magnificat* du dixième dimanche, celle du *Magnificat* des secondes vêpres de la Purification, des premières et des secondes vêpres de saint Laurent, des secondes vêpres de l'Assomption, les dernières des vêpres et des laudes de la Toussaint.

Ces quelques citations suffisent pour nous faire voir les règles qui ont été généralement suivies dans le choix des modes adoptés. On pourrait peut-être parfois désirer une plus grande variété dans un même office, comme on avait coutume de le voir dans l'usage des liturgies françaises, dans lesquelles jamais, ou presque jamais, deux psaumes d'un même office n'étaient chantés sur le même mode. Mais, on le comprend facilement, les personnes qui voudraient adopter ce système tomberaient dans l'excès opposé en voulant corriger une défectuosité. Pour donner satisfaction à ce désir autant qu'il est possible et pour faciliter l'exécution du chant dans certaines églises, nous allons examiner quels moyens on pourrait employer pour arriver à ce but.

III. — *Les divers tons de psaumes indiqués dans le* Directorium chori *sont-ils les seuls qui puissent être chantés dans les églises?*

On pourrait, ce semble, appliquer ici la distinction déjà adoptée de chants *liturgiques* et chants *ad libitum*, et si nous admettons comme pouvant se concilier avec les règles de la liturgie certaines mélodies pour le *Kyrie eleison*, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, le *Sanctus*, l'*Agnus Dei*, l'*Ite missa est*, le *Benedicamus Domino*, et les hymnes, nous ne voyons pas sur quoi s'appuyer pour être plus sévère relativement au chant des psaumes. Le rythme de l'antienne *O Sacrum convivium* appellerait même, pour le *Magnificat* des secondes vêpres du

saint Sacrement, la mélodie du treizième ton usité en France, et qui se termine par *la, si bémol, la, sol, fa*, ou plutôt *mi, fa, mi, re, do*. Rien ne paraît s'opposer à l'emploi de cette mélodie, ni du dixième ton, connu sous le nom de deuxième irrégulier, ni du quatorzième, appelé sixième irrégulier ou sixième royal. On peut aussi conserver certaines terminaisons autres que celles du *Directorium*.

IV. — *Peut-on, sans changer le rythme de l'antienne, modifier celui du psaume qui est joint à cette antienne?*

Nous venons d'examiner la question en elle-même; mais l'application du principe énoncé soulève une grave difficulté. Le rythme du psaume correspond à celui de l'antienne à laquelle il est joint, et même l'antienne et le psaume forment un tout complet. Le changement de la mélodie du psaume amènerait donc la modification du rythme de l'antienne, comme on l'a fait en certains pays. Si l'on peut changer ainsi le chant d'une antienne, pourquoi ne ferait-on pas un plain-chant tout à fait nouveau? Ces conséquences sont inadmissibles ; elles détruiraient l'ensemble, et jamais une si grande latitude n'a été tolérée par l'Église. Quant à la limite positive de cette latitude, il est impossible de la fixer d'une manière mathématique, comme nous l'avons suffisamment montré ; mais elle est ici évidemment dépassée. Tout au plus pourrait-on demander si certaines antiennes pourraient être notées sur un chant *ad libitum*, à la fin du livre ; jamais, de cette manière, on n'arrivera à un ensemble nouveau, et s'il n'y avait d'autre cause, on serait commandé par l'espace. Nous reproduisons ici textuellement une question qui nous a été adressée, et notre première réponse consisterait à engager les compositeurs à se montrer très-prudents, car ils s'engagent à donner un chant supérieur à celui que nous trouvons dans nos livres. Nous ajoutons que le chant des antiennes de l'Office divin est tellement consacré par l'usage et si uniforme dans tous les anciens manuscrits, qu'il nous paraîtrait bien difficile d'admettre qu'il fût permis de le modifier. Avec un pareil principe, il serait bientôt permis de changer aussi le chant des oraisons, de la préface et du *Pater*.

Quant à changer le rythme du psaume sans changer celui de l'antienne, la question appartient à ceux de nos collaborateurs qui s'occupent spécialement de ce qui concerne la partie artistique du plain-chant. Nous nous restreignons dans la partie liturgique. Mais s'il fallait donner un sentiment sur cette question, nous dirions qu'elle nous paraît n'être pas tout à fait la même suivant les différentes circonstances. On peut parfois varier le psaume quand l'orgue reprend l'antienne, ce qui ne se ferait pas facilement si le chœur doit la chanter. Cette différence est sensible dans la variation des deux finales du huitième ton. Quoi qu'il en soit, la variation d'une finale nous paraît admissible, comme aussi la substitution du neuvième ton au premier, du dixième au deuxième, du treizième au cinquième, du quatorzième au sixième. Quelques-uns prétendent pouvoir substituer le sixième ou le quatorzième au premier, le neuvième au quatrième, le cinquième ou le treizième au septième, en le transposant ainsi : *sol, si, ré*. Remplacer encore le huitième par le dixième en le transposant en *sol, la, do*. ou par le sixième ou le quatorzième en le transposant en *sol, la, si*. Ici toute la question serait de savoir si ces rythmes transposés sont dans le mode auquel on les applique. Nous ne croyons pas pouvoir prononcer sur cette difficulté ; mais nous voyons déjà ici des concessions bien étendues.

§ 6. — Des Versets.

Les versets se chantent avec ou sans neume. Le verset principal de chacune des heures se chante avec neume ; ceux des mémoires, de l'antienne à la sainte Vierge, de la bénédiction du saint Sacrement, se chantent sans neume. La neume est différente suivant le rite de l'office ; à l'office double, elle est plus longue ; moins longue à l'office semi-double, moins longue à l'office simple ou férial. La neume propre à l'office double n'est employée qu'aux matines, aux laudes et aux vêpres, et est corrélative, par conséquent, à la duplication des antiennes. Aux autres heures, si l'office est double, on chante la neume comme à l'office semi-double.

Ces règles se trouvent positivement dans le *Directorium*. Mais que doit-on penser de certaines variantes usitées en plusieurs églises pour ces neumes, et de l'introduction d'un *si* bémol entre le *do* et le *la* de la terminaison du verset sans neume? Nous ne pouvons réprouver ici que ce qui détruirait la distinction posée par le *Directorium* et ce qui pourrait être contraire aux règles de l'harmonie.

§ 7. — Des Répons brefs.

Les répons brefs se chantent ordinairement sur le sixième mode. On en excepte les répons brefs propres à l'office des dimanches et féries de l'Avent, qui sont notés sur le quatrième. On explique par là l'indication du quatrième mode pour le répons *In manus tuas* pendant l'Avent, dans la plupart des livres d'office.

§ 8. — Des Lamentations de Jérémie.

Les lamentations de Jérémie sont notées dans le *Directorium* sur un chant beaucoup plus simple que la mélodie usitée dans la plupart des églises de France. Celle-ci, cependant, est la même que celle du *Directorium* sauf l'addition de quelques notes: on monte jusqu'au *do* dans la médiante, et la phrase se termine par la mélodie sur laquelle le *Directorium* note la lettre hébraïque en y ajoutant un *si* bémol. Le premier, suivant les principes posés, peut être considéré comme chant liturgique, le deuxième comme chant *ad libitum*. On peut encore ranger de ce nombre certaines mélodies publiées en divers livres d'office. Mais si l'on croit devoir admettre ces rythmes, ils devraient être insérés par forme de supplément, suivant ce qui a été dit.

§ 9. — Des Litanies.

On trouve un chant liturgique des litanies, et aussi des chants *ad libitum*. Nous y appliquons les mêmes principes.

§ 10. — Est-il permis d'appliquer un rythme non-liturgique a des parties de l'Office non-énumérées dans les paragraphes précédents ?

Cette question, posée d'une manière générale, offre toutes les difficultés indiquées § 5, n° 4. On peut y répondre, ce semble, par l'observation que nous avons faite au sujet des antiennes. Une réponse affirmative autoriserait un ensemble nouveau. Il nous répugnerait d'admettre que l'on pût changer le rythme d'un introït, d'un graduel, d'un répons qui se chante partout depuis des siècles de la même manière. Quant aux différentes modulations appliquées aux offices et aux messes de concession récente, l'Église les tolère, malgré les inconvénients qui en résultent. Mais cette diversité disparaîtra lorsque sera venu pour cette partie de la science ecclésiastique, comme il est déjà arrivé pour d'autres points, le temps du triomphe de la vérité. Ajoutons que l'on ne paraît pas rejeter l'usage de certains chants populaires et non liturgiques des antiennes à la sainte Vierge à la fin de l'office.

§ 11. — De l'usage du plain-chant musical.

Il est d'usage, en certaines églises, surtout aux grandes solennités, de chanter plusieurs parties de l'office ou de la messe en plain-chant musical. C'est ordinairement, à la messe, le *Kyrie*, le *Gloria in excelsis*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei* ; aux vêpres, le premier ou le dernier psaume ou les deux, et le cantique *Magnificat*. Cette coutume, comme on le comprend suffisamment par tout ce qui a été dit précédemment, ne présente rien de contraire aux règles de la liturgie ; l'usage des Messes en musique est même très-fréquent à Rome. Seulement nous exprimerons ici le désir de voir remplacer par des formules du chant grégorien les modulations plus ou moins bizarres de quelques Messes devenues populaires en France.

§ 12. — Conclusion.

Ces observations détaillées nous ont paru nécessaires. Elles sont le résultat des recherches que nous avons été amené à faire pour pouvoir résoudre les questions qui nous ont été adressées ou pour connaître les difficultés de solution présentées par quelques-unes. Nos remarques ne peuvent avoir de caractère scientifique, ou si elles en présentent quelqu'un, il est fort incomplet, et elles ne sont autre chose qu'une nouvelle requête présentée aux personnes qui ont bien voulu prêter leur concours à la restauration du chant grégorien. Cette requête consisterait à demander, soit dans les livres d'office qu'il y aurait lieu d' éditer de nouveau, soit dans un ouvrage spécial qui pourrait servir de livre supplémentaire dans tous les diocèses, n'importe quel livre d'office on ait adopté, l'exécution des principes ci-dessus énoncés, s'ils sont bons, avec les modifications que l'on croirait nécessaires. Indiquer les divers chants suivant qu'ils sont donnés par les livres authentiques, et mettre en supplément tous ceux que l'on croirait pouvoir être conservés ou introduits dans les saints offices.

P. R.

CORRESPONDANCE.

Monsieur le Rédacteur,

Mes travaux habituels et ma santé ne m'ont pas permis de répondre plus tôt à la lettre que vous a adressée le R. P. Ramière, et que vous avez publiée dans votre savante *Revue* (20 janvier 1864). Vous avez eu la bonté d'ajouter à la fin de cette lettre que le temps ne vous avait point permis de me la communiquer. Je le regrette ; car alors j'aurais pu présenter tout de suite à vos lecteurs les quelques observations que je vous adresse aujourd'hui, et que votre impartialité bienveillante voudra bien, je l'espère, se hâter d'accueillir.

A dire vrai, j'étais loin de penser que la petite lettre publiée dans votre numéro de novembre 1863, sous les initiales F. J., pût exciter à ce point la verve féconde du R. P. Ramière, que je n'avais indiqué ni de près ni de loin, et dont j'estime considérablement le double caractère sacerdotal et religieux, les talents et les vertus.

En effet, quel était le but de ma lettre du mois de novembre 1863? C'était tout simplement de signaler à vos lecteurs le mouvement admirable qui s'opère et s'étend de toutes parts en faveur de saint Thomas et de ses doctrines, et aussi d'appeler leur attention spécialement sur la philosophie du R. P. Liberatore, adoptée récemment dans quelques séminaires de France, en ayant soin de faire remarquer qu'elle reproduit plus fidèlement la doctrine de l'Ange de l'École, que la philosophie du R. P. Tongiorgi.

Or, le R. P. Ramière ne saurait me faire un crime de préférer l'une de ces philosophies à l'autre, quand même j'aurais su (je l'ignorais alors) que le R. P. Ramière avait renoncé à faire paraître son propre Cours de philosophie, pour éditer en France le *Compendium* du P. Tongiorgi. Que me reproche donc le P. Ramière?

D'être le *censeur sévère* du R. P. Tongiorgi, de lui faire un *crime de s'être écarté de la doctrine de saint Thomas, dans des points qu'il*

me plaît d'appeler fondamentaux, et enfin d'avoir dit que l'adoption de la philosophie du P. Tongiorgi serait un RECUL *dans le mouvement qui s'opère en faveur du Docteur angélique.*

Mais, j'en appelle ici à tous ceux qui ont lu ma lettre, sans idées préconçues, en quoi me suis-je montré *censeur sévère* du P. Tongiorgi? Est-ce en disant que ce docte Père suit saint Thomas en certains points? Est-ce en signalant sa philosophie comme un *progrès* sur *certains traités modernes*? Non, sans doute. C'est donc en faisant un *crime* au P. Tongiorgi de *s'être écarté de la doctrine de saint Thomas*, etc., etc.

Voici ma réponse :

Je n'ai point fait un *crime* au P. Tongiorgi d'avoir cru pouvoir s'écarter de la doctrine philosophique de saint Thomas, même dans les points que j'ai signalés; car je n'ignore pas que l'on peut, sans *crime* aucun, suivre, sur les questions non tranchées par l'Église, le sentiment suffisamment probable de tel ou tel docteur. Je suis loin de proscrire *toute liberté de discussion sur les points les plus discutables*, d'exiger *la même adhésion pour les théories purement probables et pour les dogmes évidemment démontrés*. Je n'ai jamais dit que *pour une théorie purement philosophique il suffisait de l'appuyer de l'autorité d'un nom, ce nom fût-il celui de saint Thomas*. Je comprends très-bien, et je suis loin d'exprimer à ce sujet le moindre blâme, que les évêques de Bruges et de Liége, pour lesquels je suis plein de vénération et dont je reconnais sans peine la grande autorité, aient adopté avec éloges l'ouvrage du P. Tongiorgi; je désirerais même que d'autres évêques en fissent autant, et consentissent à remplacer par ce livre d'autres livres qui lui sont à coup sûr bien inférieurs. Les séminaires où s'opèrerait cet heureux changement ne *reculeraient* en aucune façon; ils accompliraient même un véritable *progrès*.

Mais là n'est pas la question. Ce qu'il y a de capital dans la lettre du R. P. Ramière, le voici (le reste me semble un hors d'œuvre):

Est-il vrai, oui ou non, que le R. P. Tongiorgi se sépare de la doctrine de saint Thomas sur les points que j'ai indiqués, c'est-à-dire sur la question de l'*essence* et de l'*existence*, de la *substance* et de l'*acci-*

dent, de la *matière* et de la *forme?* Ces points sont-ils *fondamentaux* dans la *doctrine de saint Thomas?* Si les réponses à ces deux questions doivent être affirmatives, et si d'autre part, il est constant que le R. P. Liberatore suit fidèlement, en ces matières, la doctrine de l'Ange de l'École, j'étais en droit de conclure que l'*adoption de la philosophie du R. P. Tongiorgi, au détriment de celle du P. Liberatore, serait un point d'arrêt, pour ne pas dire un recul, dans le mouvement qui s'opère en faveur du Docteur angélique* (1).

1° Le R. P. Ramière ne nie point que, sur la question de la *substance* et de l'*accident*, le P. Tongiorgi s'écarte de la doctrine, non-seulement de saint Thomas, mais de tous les scolastiques. Sur la question de la *matière* et de la *forme*, le R. P. Ramière avoue que le P. Tongiorgi est radicalement opposé à saint Thomas, j'ajoute encore, à tous les scolastiques, et même à saint Augustin, si explicite et si remarquable sur cette question.

Reste la question de l'*essence* et de l'*existence*, sur laquelle le R. P. Ramière affirme que le P. Tongiorgi n'a pas une doctrine différente de celle du Docteur angélique (2).

J'en demande bien pardon au R. P. Ramière. J'affirme le contraire, et tous ceux qui se donneront la peine de comparer la doctrine du P. Tongiorgi avec celle de saint Thomas sur ce point seront de mon avis.

Le P. Tongiorgi admet bien, il est vrai, comme tous les auteurs, que, dans les êtres contingents, l'existence est réellement distincte de l'essence *possible*. Là dessus point de difficulté. Mais saint Thomas va plus loin. Il enseigne toujours, que dans les être créés *hic et nunc*, l'essence

(1) En disant que l'adoption de la philosophie du P. Tongiorgi serait, (s'il fallait m'en croire), un *recul dans le mouvement qui s'opère en faveur du Docteur Angélique*, le R. P. Ramière fait subir à mon texte une modification qui altère le sens de ma pensée; je ne suis pas aussi absolu que le R. Père semble le supposer.

(2) En énonçant sa doctrine, le R. P. Tongiorgi n'ose pas assurer qu'elle soit réellement celle de saint Thomas. *Essentiam existentem ab essentia abstracta... realiter distingui... Atque hoc pacto intelligendus VIDETUR S. Thomas, quotiescumque docet essentiam ab existentia realiter distingui.* (P. Tongiorgi, *Ontolog.*, c. III.) Le P. Tongiorgi n'a osé dire que *videtur*.

actuée comme essence, se distingue *réellement* de l'*existence*, bien qu'elle en soit naturellement inséparable (1). L'essence est le sujet ou le *premier acte qui reçoit* l'existence, laquelle est le dernier acte *reçu*. Ce n'est pas ici le lieu d'expliquer et de venger au besoin la sublime et profonde doctrine de saint Thomas sur ce point. J'engage le R. P. Ramière à lire spécialement le c. 57 du livre 2e *Cont. Gentes*, la q. 7 *de Potent.*, art. 4, la q. 3, art. 4 de la 1re part. de la *Somme théologique* (voir encore 1re part., q. 34, art. 3, *Opusc.* 13, c. 8 et 9, de *Spirit. creat.*, art. 1), et je ne doute pas qu'un examen sérieux des textes ne le convainque de la véritable pensée du Docteur angélique (2).

Il est vrai qu'il sera encore libre de rejeter la doctrine de l'Ange de l'École, et de rester dans le camp de ceux qui, à la suite de Durand, (Durand fût un des premiers à attaquer saint Thomas à ce sujet) prétendent qu'il n'y a point de distinction réelle entre l'*essence* actuelle et l'*existence* dans les êtres créés.

(1) Autre chose est la *distinction*, autre chose est la *séparation*. Dans tout être créé, il y a au moins deux réalités entièrement *distinctes* l'une de l'autre, bien que naturellement *inséparables* : l'une qui spécifie l'être, qui le range dans telle catégorie déterminée, et l'autre qui le complète, l'actue en dernier lieu, le met tout-à-fait *extra nihilum* et *extra causas*. La première est l'*essence*, la seconde, l'*existence*, que l'on peut définir *ultima essendi actualitas*.

(2) Non-seulement tous les thomistes proprement dits, mais encore plusieurs autres auteurs, tels que Sylvius, etc., reconnaissent d'un commun accord que saint Thomas enseigne, en plusieurs endroits, la distinction réelle de l'essence actuelle et de l'existence. Le R. P. Liberatore affirme sans hésitation que tel est l'enseignement de saint Thomas, auquel est opposé celui de Suarez. Ce même P. Liberatore qui, dans la première édition de sa *Philosophie*, avait enseigné l'opinion de Suarez, s'est rangé, dans sa dernière édition, à la doctrine de saint Thomas. Voici les paroles dont il se sert, et que nous recommandons à l'attention du P. Ramière : . . . . *Quamvis hactenus posteriori* (sententiæ Suarezii) *adhæserim, nunc tamen*, RE MELIUS PERPENSA, *in superiorem* (sententiam D. Thomæ) *valde propendeo. Atque ad id moveor duplici potissimum ratione. Primum, auctoritate S. Thomæ, cujus doctrinæ partes, saltem præcipuæ, adeo sunt inter se connexæ, ut si unam removeas, cœteræ omnes vacillent.... Altera ratio quæ me movet, est quod argumentatio contraria Suarezii superius allata, æquivocationes nonnullas continet, quæ, si distinguantur, vim retinere non videntur, etc.* (*Metaphys. general.*, c. 1, art. 3.)

Quant à l'absurdité que le R. P. attribue à un thomiste de ses amis, je n'en dirai rien, sinon qu'elle est énorme et singulière. Mais je supplie l'excellent Père de croire qu'aucun disciple sérieux de saint Thomas ne s'est jamais avisé de *concevoir l'essence du monde actuée dès l'éternité, sans que le monde existât*. L'essence *actuée*, *complétée* par l'existence, peut fort bien être conçue par l'esprit (je ne dis point par l'imagination) comme une *réalité* distincte de l'existence, *id est, ut subjectum participans actualitatem essendi ;* mais l'*essence* qui n'a point reçu l'*existence*, n'étant que l'*essence possible*, ne saurait être *complètement extra nihilum et causas* sans l'*existence*. Cela est élémentaire dans l'École de saint Thomas.

Il me semble donc suffisamment établi que le R. P. Tongiorgi se sépare de saint Thomas sur la *matière* et la *forme*, la *substance* et l'*accident*, l'*essence* et l'*existence*.

2° Je dois, pour achever de répondre au R. P. Ramière, montrer que ces points sont *fondamentaux* dans la doctrine de saint Thomas et que s'il m'a *plu* de les *appeler* ainsi, ce n'était point sans motif.

Et d'abord, quant à la question de l'*essence* et de l'*existence*, voici comment s'exprime le R. P. Liberatore : *Quod autem hæc sententia* (de saint Thomas sur l'essence et l'existence) *sit ex punctis* NON LEVIS MOMENTI *doctrinæ ejus, apparet tum quia S. Doctor ipsum sæpissime inculcat, tum quia inde desumit plerumque argumentu ad perfectiones præsertim divinas demonstrandas* (*loc. cit.*). Ce que dit le R. P. Liberatore est l'exposition de la pensée de tous les commentateurs fidèles de saint Thomas. Le célèbre P. Goudin, dans sa Méthaphysique, commence son article de *la Distinction de l'essence et de l'existence* par ces paroles remarquables : *Celebris est hæc difficultas*, ET UNA EX FUNDAMENTALIBUS IN DOCTRINA *D. Thomæ*.

Sur la question de la *matière* et de la *forme*, il suffit d'ouvrir un saint Thomas pour voir le rôle immense qu'y joue la solution donnée à cette grande question par le saint Docteur. C'est abandonner saint Thomas sur une foule innombrable de points, que de se séparer de lui, dans sa belle et féconde théorie sur la *matière* et la *forme*. Dans son premier numéro de juin 1864, la *Civiltà cattolica*, dont l'autorité est si grande,

affirme positivement que *la doctrine des scolastiques* (et par là même de saint Thomas) *sur ce point particulier, est* UN DES PRINCIPAUX FONDEMENTS DE LA PHILOSOPHIE, *et qu'elle a des liens très-étroits avec plusieurs questions théologiques* (p. 580).

Les mêmes observations peuvent s'appliquer à la question de la *substance* et de l'*accident*, question capitale en philosophie, si étroitement liée en particulier au dogme eucharistique, et qui revient de mille façons en la doctrine de l'Ange de l'École. Du reste le R. P. Ramière lui-même, dont j'approuve si fort les tendances, l'ardeur et la science scolastique, n'a pu s'empêcher d'appeler les deux questions de la *substance* et de l'*accident*, de la *matière* et de la *forme*, DEUX GRANDES QUESTIONS.

Ce n'est donc point par pure fantaisie que j'ai appelé *fondamentaux* les deux points philosophiques signalés dans ma lettre. Ces points, en effet, reviennent à chaque instant dans les œuvres de saint Thomas; ils servent de base à une grande partie de ses arguments rationnels; et c'est même, disons-le en passant, à cause de la difficulté de comprendre ces notions capitales de la doctrine de l'Ange de l'École, qu'un si grand nombre d'intelligences sont arrêtées dans l'étude de ses magnifiques ouvrages.

J'en ai dit assez pour maintenir énergiquement l'affirmation de ma lettre, à savoir que le P. Tongiorgi ne suit pas saint Thomas aussi fidèlement que le P. Liberatore, et cela dans *les points fondamentaux* de sa doctrine.

Mais, comme je n'ai nullement soutenu que le P. Tongiorgi fût en cela condamnable; comme je n'ai jamais prétendu qu'il *suffisait d'appuyer une théorie purement philosophique sur l'autorité d'un nom, ce nom fût-il même celui de* saint Thomas, et d'en appeler à l'*ipse dixit;* comme je suis loin de vouloir sacrifier les intérêts du vrai *progrès* à ceux d'une *tradition* contestable; comme je me suis bien gardé de vouloir restreindre la *liberté dans les choses douteuses*, je me demande contre qui se bat le R. P. Ramière à la fin de sa lettre. Ce n'est pas contre moi, à coup sûr.

J'ai dit, il est vrai, que la doctrine de saint Thomas *était tout d'une pièce* (dans ses points fondamentaux, cela va de soi), et que l'ébranler

sur un de ces points c'était l'ébranler sur les autres; c'est là une vérité reconnue de tous ceux qui connaissent saint Thomas, une vérité que proclamait tout à l'heure le R. P. Liberatore; mais de là à assimiler les *thèses philosophiques* du saint Docteur et les *dogmes*, il y a loin. On peut être bon catholique, et penser autrement en philosophie que saint Thomas, mais est-on aussi bon philosophe? C'est une tout autre question.

Du reste, je suis persuadé, comme le R. P. Ramière, que si saint Thomas revenait parmi nous, il ne tiendrait pas pour non avenus les travaux que l'esprit humain a accomplis depuis cinq siècles. J'ai peine à croire, il est vrai, qu'il reconnût EN TOUT *l'incomparable Suarez comme son héritier*, parce que certaines modifications apportées par cet illustre théologien à la doctrine du maître me semblent être plus que des *modifications de détail*. Mais ce que je pense et ce que j'affirme, c'est que le Docteur angélique reconnaîtrait bien plutôt pour ses héritiers le R. P. Liberatore et les rédacteurs de la *Civiltà cattolica*, qui s'efforcent de marcher avec tant d'intelligence sur ses lumineuses traces, que le P. Tongiorgi et le R. P. Ramière qui, avec tous les talents que je leur reconnais, croient avoir de bonnes raisons de se séparer de lui.

Est-ce à dire que je sois de ces thomistes *rigoureux qui n'ont jamais voulu consentir à laisser discuter le moindre iota de la doctrine du Maître?*

Ces thomistes, je ne les connais point; s'ils existent, je les répudie. Tout théologien catholique, fût-il thomiste ardent, doit consentir à laisser discuter des théories qui n'ont pas reçu la sanction suffisante de l'Église; il est même bon que les discussions rationnelles s'engagent sur des matières libres. Et je ne sache pas que les vrais disciples de saint Thomas aient jamais craint d'en appeler à la science et à la raison, pour justifier les théories du saint Docteur.

Comme vous, Monsieur le Rédacteur, je confesse volontiers que l'*étude de la scolastique ne peut être féconde qu'à la condition d'être intelligente;* comme vous encore, je suis loin de penser qu'il *faille suivre l'Ange de l'École aveuglément et sans discussion*. Mais je suis persuadé que plus on l'étudiera sérieusement et consciencieusement, en s'aidant

des lumières de la foi, de la raison, et des conquêtes légitimes de la science moderne, plus on reviendra à la doctrine de saint Thomas, à ses grandes thèses *méthaphysiques* et fondamentales, que n'atteignent nullement les vérités dont les sciences *physiques* peuvent nous mettre en possession. La doctrine du précepteur angélique est, dans son ensemble et ses grandes lignes, un magnifique effort de l'esprit humain. Ce qui était *vrai* du temps de saint Thomas est encore vrai aujourd'hui. Le saint Docteur a mis la dernière main à l'édifice théologique commencé par les Pères et si avancé par saint Augustin. Travaillons donc à perfectionner, à embellir, à consolider, à illustrer ce superbe palais. Mais gardons-nous d'en détruire les assises ou les constructions principales. Conservons saint Thomas *substantiellement*, perfectionnons-le *accidentellement*. Je dis plus. Croirait-on devoir s'écarter de saint Thomas, qu'il faudrait encore, et cela pour mille motifs, connaître et approfondir sa doctrine, d'autant que, comme l'a si bien dit un des Pères de la Compagnie de Jésus : *Didicit omnes qui Thoman intelligit, nec totum Thomam intelligit, qui omnes didicit* (Labbe).

Or, pour arriver à l'intelligence de saint Thomas, ne vaut-il pas mieux s'attacher aux auteurs qui reproduisent le mieux ses enseignements? A ce point de vue, — c'est celui auquel je me place, — le choix entre le P. Liberatore et le P. Tongiorgi ne saurait être un instant douteux.

J'ai gardé l'anonyme en ma première lettre (1), je le garde encore dans celle-ci, nonobstant la remarque du R. P. Ramière sur le *peu de cas qu'il est très-permis en général de faire des autorités anonymes.*

Je ne suis point et je ne me pose point comme *une autorité*. Mon nom du reste n'ajouterait rien aux initiales F. J.; et le R. P. Ramière doit savoir qu'il existe souvent des motifs légitimes de taire son nom, surtout quand la discussion ne porte que sur des points de doctrine. Que je sois connu ou inconnu du P. Ramière, cela importe peu à la question de savoir si j'ai tort ou raison.—Daignez agréer, etc. F. J.

(1) Il va sans dire que l'anonyme n'existe pas pour la Direction de la Revue. Nous n'acceptons aucun article, aucune communication, sans que l'auteur se fasse connaître de nous, alors même qu'il a de bonnes raisons pour ne pas livrer son nom au public. (*Note de la Rédaction.*)

INDULGENCE DE LA PORTIONCULE.

L'approche du jour mille fois béni de la fête de Notre-Dame des Anges (2 août), nous fournit l'occasion de rappeler en quelques mots la célèbre indulgence de la Portioncule, cette source abondante de richesses spirituelles ignorée d'un grand nombre de catholiques ou négligée par d'autres, qui la connaissent parfaitement ; car la France possède toujours, grâces à Dieu, beaucoup d'églises et de chapelles publiques des enfants de Saint-François d'Assise, de l'un ou de l'autre sexe, ou du tiers-ordre franciscain, et on sait que de nombreuses églises paroissiales et autres sont aussi enrichies, par concession pontificale, du privilége de la Portioncule (1). On sait aussi que les églises de France qui ont appartenu autrefois à l'ordre franciscain conservent le privilége de cette indulgence; mais on ne la gagne, dans ces églises, que depuis l'heure des vêpres du samedi qui suit immédiatement le 1er août jusqu'au soir du dimanche suivant (2).

Un autre privilége très-remarquable attaché à cette indulgence, c'est la faculté accordée à tous les fidèles indistinctement de la gagner, non pas une fois seulement à l'époque de l'année sus indiquée, mais chaque fois, et autant de fois qu'ils visitent, en y priant, l'une ou l'autre des églises ou chapelles qui jouissent de l'indulgence de la Portioncule (3), depuis l'heure des vêpres (cette heure peut commencer dès midi) du 1er août jusqu'au dernier crépuscule du jour suivant. On a usé de tout temps de ce privilége ; Benoît XIV le reconnaît, et plusieurs décrets de la Congrégation du Concile (12 juillet 1700 et 4 décembre 1723), et de celle des Indulgences (22 février 1847 et

(1) On peut lire, sur ce sujet, l'excellent opuscule intitulé : *Dissertation sur l'indulgence de la Portioncule*, par le P. Laurent, de l'Ordre des Frères-Mineurs-Capucins. Paris et Lyon, Guyot frères, 1851.

(2) Décrets du 20 juin 1817 et du 4 mai 1819, approuvés par Pie VII.

(3) Il est nécessaire et indispensable de sortir de l'Église après chaque visite, puis d'y rentrer pour une nouvelle visite. L'intervalle entre chaque visite est laissé à la dévotion de chacun.

24 décembre 1849), qui furent confirmées par le glorieux Pontife heureusement régnant (1), constatent et confirment ce privilége.

La communion n'est pas prescrite pour la chapelle de la Portioncule renfermée aujourd'hui dans l'enceinte de la basilique de Notre-Dame des Anges, mais elle est exigée pour toutes les autres églises ou chapelles : seulement, on peut la faire en quelque lieu que ce soit.

Toutes ces indulgences sont applicables aux défunts.

Les Souverains-Pontifes, persuadés que, dans les vues de la Providence, cette sublime expansion de la divine Miséricorde était un bienfait général, s'adressant à tous les fidèles, ont élevé leur voix pour en étendre le fruit à l'univers entier, comme un moyen puissant et efficace de conversion et de salut. Quel aiguillon, en effet, pour réveiller dans les âmes le sentiment religieux, pour leur rendre le courage et la sainte espérance de la vertu, que cette preuve touchante de la bonté divine, que cette facilité de se purifier aux yeux de Dieu, d'effacer toute une vie de péché et d'acquitter tant de dettes anciennes et nouvelles amassées sur leur tête, comme des trésors de colère ! Profitons donc de cette grâce si précieuse partout où il nous est possible d'en jouir, et faisons-en sentir le prix aux âmes dont la direction nous est confiée.

N.-C. Le Roy.

BIBLIOGRAPHIE.

Dionysii Petavii opus de theologicis dogmatibus, a J.-B. Thomas, in Seminario Virdunensi Theologiæ Professore, recognitum et annotatum. Tomus I. Barri-Ducis, typis et sumptibus L. Guérin. 1864. In-4° de XVIII-629 pp. et portrait.

Les *Dogmes théologiques* du P. Petau sont un ouvrage de premier ordre, et dont on ne peut absolument se passer pour une étude sérieuse de la dogmatique. Laissons parler un critique peu suspect, Ellies Dupin. « Il y a, dit-il, une érudition et une recherche prodigieuse dans

(1) Voir la *Raccolta di Indulgenze*, édit. rom. de 1855, p. 369.

cet ouvrage du P. Petau. Il y traite l'histoire et le dogme avec étendue. Il serait peut-être à souhaiter qu'il eût gardé un peu plus d'ordre et de méthode, et qu'il ne se fût pas efforcé, comme il a fait en quelques endroits, de trouver dans les Pères la solution de questions scholastiques auxquelles ils n'ont point pensé. Mais on ne peut nier que ce savant jésuite n'eût un génie très-étendu et très-vaste, une lecture surprenante, une facilité merveilleuse à écrire, particulièrement en latin. Il a excellé également dans les belles-lettres, dans la science des langues, dans la poésie, dans l'astronomie, dans la géographie, dans la chronologie, dans l'histoire et dans la théologie. Il est rare de trouver un auteur qui ait su tant de choses, qui ait tant travaillé sur différentes matières, et qui ait réussi en tout genre. »

Aussi les *Dogmata theologica* ont-ils recueilli les suffrages les plus éclatants, que l'on peut voir résumés ou reproduits en tête de la nouvelle édition de Bar-le-Duc. C'est donc répondre à un besoin du moment que de les remettre en circulation : c'est aider le mouvement de restauration des sciences théologiques dont nous sommes les témoins.

On l'avait essayé, il n'y a pas longtemps, dans la capitale du monde chrétien. L'imprimerie de la Propagande publia, en 1857, un splendide volume sous ce titre : *Dionysii Petavii, Aurelianensis, e S. J., opus de theologicis dogmatibus expolitum et auctum collatis studiis Car. Passaglia et Clem. Schrader ex eadem Societate.* Hélas ! c'est le seul qui parut. On sait par quelle suite de circonstances déplorables le principal promoteur de l'œuvre fut enlevé à la science théologique, à l'Ordre qui l'avait accueilli dès sa jeunesse, et, nous avons la douleur de le dire, à l'Église romaine, qui l'avait nourri dans son sein et comblé de ses faveurs. Dieu le rendra aux ferventes prières de ses disciples, qui ont préféré suivre ses leçons d'autrefois plutôt que ses exemples d'aujourd'hui : trop de prières le demandent pour qu'elles ne soient pas exaucées.

L'édition romaine est donc restée au premier volume. Il n'est pas probable qu'elle soit jamais continuée. Mais voici qu'au lieu d'une

(1) *Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques*, XVIIe siècle, t. II, p. 236.

réimpression, nous en posséderons deux, l'une qui va paraître chez M. Vivès, l'autre qui s'imprime à Bar-le-Duc, et dont nous avons le premier volume sous les yeux. Cette concurrence, de quelque part qu'elle vienne, est regrettable : nous avons dit ailleurs notre pensée là-dessus. Nous ne savons à qui notre critique doit s'adresser ici. Mais quand un éditeur se décide à faire de grands sacrifices pour réimprimer un ouvrage qui, à raison de sa nature spéciale, ne s'adresse pas à un public très-considérable, il faudrait qu'on n'allât pas immédiatement sur ses brisées. Avec ce mercantilisme étroit on finirait par rendre impossible toute entreprise de ce genre.

Nous n'avons que des éloges à donner à la partie matérielle et typographique. Le caractère est grand et beau ; le papier est très-convenable et en même temps solide ; la correction, autant que nous avons pu en juger par un premier examen, nous a paru soignée. Le tome I contient, outre les prolégomènes, les sept premiers livres du traité *de Deo Deique proprietatibus.* Il doit y avoir en tout huit volumes, du prix de 8 fr. 50 c. chacun pour les souscripteurs. Ils reproduiront tous les traités et opuscules que renferme l'édition de Zaccaria (Venise 1757). M. l'abbé Thomas ajoute au texte quelques notes très-courtes. Il comprendra sans aucun doute la nécessité d'annoter d'une manière plus complète le premier livre du *Traité de la Trinité,* et de mettre dans tout son jour la doctrine des anciens Pères sur le Verbe. Il pourra se servir utilement de la remarquable *Histoire des Dogmes avant le Concile de Nicée,* par le Dr Schwane (1).

Quand l'ouvrage aura entièrement paru, nous le ferons connaître dans toutes ses parties, en le soumettant à un examen plus complet. Aujourd'hui, cette courte annonce suffira pour appeler l'attention sur une des publications les plus sérieuses et les plus importantes de l'époque.

E. HAUTCŒUR.

Cours de Conférences sur la Religion, par M. l'abbé RUA. 2e éd. Paris, V. Palmé. 3 vol. in-12 de LI-1412 pp.

Voici une nouvelle édition augmentée d'un livre qui a été bien accueilli dès l'origine, et revêtu de nombreuses approbations. Quelques

(1) *Dogmengeschichte der vornicænischen Zeit.* Münster, 1862.

mots feront connaître le fond, la forme et la méthode du *Cours de Conférences*.

L'auteur y traite à peu près toutes les matières qui doivent être développées du haut de la chaire chrétienne : les preuves générales de la religion, les dogmes, les sacrements, le culte, les fêtes, les vertus, les vices, les fins dernières. Il consacre de plus quinze conférences à l'histoire de l'Église. La richesse de ce fond recommande beaucoup l'ouvrage. Pour exercer le ministère de la prédication, il n'est sans doute pas permis de s'en tenir à un sermonnaire ou cours de conférences, quelque parfait que puisse être un tel recueil. Il faut que le prédicateur ait fait des études plus vastes, et qu'il ait médité par lui-même les sujets qu'il traitera devant les fidèles. Mais il nous semble que même un homme d'étude doit être heureux de retrouver ces sujets d'instruction et d'exhortation resserrés dans un cadre à la fois assez vaste pour les contenir tous, et assez restreint pour se prêter à l'instruction des fidèles. Tout en rendant pleine justice aux efforts qu'a faits l'auteur pour être le plus complet possible, nous eussions aimé qu'il ne nous présentât pas lui-même son livre comme *le plus complet, le plus suivi, le plus neuf sous bien des rapports et peut-être aussi le plus solide qui ait encore paru.* Nous pensons que ces appréciations doivent être abandonnées à la sagacité du lecteur, qui décerne plus volontiers ses éloges quand l'auteur se montre plus réservé. Nous engagerions volontiers M. l'abbé Rua à supprimer dans une troisième édition ces épithètes, et les passages de son introduction où il les commente avec emphase. Son livre ne pourra qu'y gagner.

La forme du *Cours de Conférences* est attachante et pleine de vie L'auteur semble les donner telles qu'il les prêche lui-même. On y trouve souvent des tableaux animés et des idées neuves, mêlés à des passages de prédicateurs ou conférenciers modernes tels que Lacordaire, Ravignan, Mac-Carthy, etc. Les divisions sont simples, naturelles, et pourront souvent être suivies utilement.

L'auteur suit la méthode historique : le Pentateuque,— Dieu et ses perfections, — Rédempteur à venir, — Nouveau Testament. Puis viennent les séries de conférences qui ont pour titre : Jésus-Christ Dieu,

— Jésus-Christ docteur (fins dernières, décalogue), — Jésus-Christ sanctificateur (sacrements), — Jésus-Christ Rédempteur, — l'Église, son histoire, ses fêtes.— Cette méthode a permis à M. Rua de bien délimiter ses différents sujets et offre au lecteur le moyen de se retrouver dans son œuvre avec une grande facilité. Nous n'aurions pas à en critiquer l'emploi s'il ne s'agissait que d'un grand catéchisme. Mais nous ne pouvons en aucune façon accepter le jugement de l'auteur sur les avantages de cette méthode pour les instructions ordinaires à adresser aux fidèles. Nous croyons qu'elle ne répond ni aux besoins des âmes, ni à l'esprit de l'Église.

Si nous n'avions devant nous que des hommes complètement étrangers non-seulement à la pratique, mais aussi à la foi chrétienne, cette marche s'expliquerait, bien qu'encore elle ne fût pas la meilleure. Ce que nous leur devrions ce serait des conférences et non des sermons. Mais en face d'auditeurs chrétiens, il nous semble qu'il est anormal d'imiter le genre de prédication si brillamment représenté à Notre-Dame de Paris. Autant nous recueillons avec bonheur les éloquentes conférences tenues dans cette chaire exceptionnelle, autant nous regretterions d'en retrouver l'imitation auprès d'auditeurs à la fois moins cultivés pour l'esprit et plus chrétiens par le cœur. Les hommes qui assistent à nos sermons sont généralement des hommes qui croient, et chez lesquels il s'agit surtout de développer la vie chrétienne, de rendre efficace la foi qui est en eux. Bien plus, ils ne sont le plus souvent que l'élite des fidèles croyants et pratiquants ; ils assistent au sermon autant pour remplir un devoir de religion que pour s'instruire. Est-il bon de faire devant de tels auditeurs des conférences au lieu de sermons?

Ce n'est pas ainsi que l'Eglise entend les instructions à donner au peuple chrétien. Ne nous fait-elle point parcourir chaque année le cycle complet de ses fêtes? Or est-il possible dans ces jours de solennité de laisser dormir les émotions que les mystères doivent éveiller dans l'âme des fidèles? En outre, l'Eglise nous donne chaque dimanche une épître et un évangile à méditer. N'est-ce pas là que nous devons chercher avant tout le point de départ de nos instructions, et n'est-ce pas à ces pas-

sages de l'Écriture-Sainte, et à l'objet de ces mystères qu'il faudra rattacher l'enseignement pour y revenir sans cesse, après avoir fait de temps en temps une série d'instructions sur un sujet déterminé ?

Faut-il admettre avec M. l'abbé Rua que « ce n'est pas savoir la religion que d'en connaître seulement quelques lambeaux décousus et sans ordre; qu'il faut en posséder l'ensemble, discerner les rapports qu'ont entre elles ses différentes parties, et en connaître la liaison qui en fait un tout parfaitement coordonné? » (P. 3.) Il n'appartient qu'à un théologien consommé de savoir ainsi sa religion. Mais nous croyons que la connaissance raisonnée de la religion existe suffisamment chez le chrétien qui a l'intelligence de son *Credo*, qu'elle doit surtout se développer dans les catéchismes de persévérance, mais que les fidèles ne sont pas généralement capables de faire la synthèse de toutes les vérités du christianisme, et de saisir la logique qui relierait une série d'instructions de plusieurs années. Ils écouteront volontiers le prédicateur qui leur parlera de l'évangile du jour, qui leur expliquera le mystère de la fête, et leur en fera comprendre l'importance pour la vie chrétienne ; mais ils ne seront pas capables de saisir le lien du sermon d'aujourd'hui avec la conférence d'il y a un ou deux ans.

Nous désirons que ces divergences d'opinions entre M. l'abbé Rua et nous ne fassent pas perdre de vue à nos lecteurs les mérites que nous avons reconnus plus haut dans son livre. Nous nous faisons un devoir d'ajouter avec Son Éminence le cardinal-archevêque de Bordeaux et Monseigneur l'évêque de Gap, « qu'il peut être très-utile aux fidèles qui ont besoin de s'éclairer et aux prêtres qui ont besoin d'un guide pour instruire. »

J.-I. Simonis.

CHRONIQUE.

1. Livres mis à l'index par décret du 20 juin 1864 :

La Divina Commedia, di Dante Alighieri, quadro sinottico, per Luigi Mancini. Fano 1861.

Mosè, Gesù e Maometto, del barone d'Holbach, con la giunta alla *Vita di Gesù*, di E. Renan. Milano, tipografia Scorza, 1863.

Mali della Chiesa e Rimedii, analisi e proposte del P. Antonio Salvoni, ex-arciprete di Gavardo.

Victor Hugo, *les Misérables.* Paris, 1863.

Frédéric Soulié, *les Mémoires du Diable; Si Jeunesse savait, si Vieillesse pouvait,* et alia id genus scripta auctoris ejusdem.

Stendhal (H. Beyle), *le Rouge et le Noir,* et ejusdem auctoris similia.

Gustave Flaubert, *Madame Bovary; Salammbô.*

Ernest Feydeau, *Fanny,* étude; *Daniel,* étude; *Catherine d'Overmeyre,* étude, et similia ejusdem auctoris.

M. Champfleury, *le Bourgeois de Molinchart; les Aventures de mademoiselle Mariette; le Réalisme,* et alia ejusdem auctoris,

Mürger (Henry), *Scènes de la Bohême; Scènes de la Vie de jeunesse; le Pays latin,* nec non alia opera romanensia ejusdem.

H. de Balzac, *le Père Goriot; Histoire des Treize; Splendeurs et Misères des courtisanes; Esther heureuse,* et omnia scripta ejusdem auctoris.

La Religieuse, par l'abbé X..., auteur du *Maudit.* Paris, 1864.

Daniel, o sea la proximidad del fin del siglo y principio del Reino universal de Jesu Cristo, hasta que es entregado a su Padre. Madrid, 1862. *Prohib. decreto Congreg.* 25 *aprilis* 1864. *Auctor laudabiliter se subjecit.*

2. A propos de l'article sur les Cérémonies du Baptême, publié dans le n° de juin, p. 575, on nous écrit que le Rituel imprimé spécialement à l'usage du diocèse de Beauvais et approuvé par indult du 5 juin 1862, contient les interrogations en langue vulgaire pour le baptême. Nul doute, par conséquent, que le Saint-Siége ne soit disposé à donner ces sortes d'indults.

3. Il vient de paraître, à la librairie Lecoffre, deux monographies sur des points de droit canonique : *La Paroisse d'après les saints Canons,* par M. L. Malet, curé de Mont-de-Marsan (in-12 de 264 pp.); *Des Chapitres cathédraux en France devant l'Église et devant l'État,* par M. l'abbé Victor Pelletier, chanoine titulaire de l'église d'Orléans, ancien vicaire général. (In-8° de VIII-572 pp.) Nous publierons prochainement un compte-rendu détaillé de ce dernier ouvrage.

4. *Guide pratique de la Liturgie romaine,* par le P. A. Maurel, de la C. de J. (Paris et Lyon, Pélagaud, in-12 de XVI-451 pp. 3 fr.) Ce petit livre, par sa brièveté, sa concision, sa clarté, sa solidité, est digne de l'ouvrage si connu du même auteur : *le Chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences.* Il est approuvé par un décret formel de la S. C. des Rites, du 19 février 1864. E. HAUTCŒUR.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAÏQUE.

Troisième article.

Le troisième fait important de l'époque d'Abraham est l'institution de la circoncision. Voici comment le Dr Haneberg parle de cette institution dans son *Histoire de la révélation biblique* (III, *Rév. Patr.*, ch. I) : « La circoncision fut comme le sceau imprimé dans la chair du peuple élu pour lui rappeler à jamais la vocation d'Abraham et de la race propagée par son fils Isaac. Aucun document écrit, aucun monument taillé de la main des hommes, ne pouvait aussi sûrement conserver la mémoire de l'alliance divine que cette institution sanglante, qui devait en même temps rappeler au fidèle circoncis, que les forces de la génération ne doivent point être abandonnées aux caprices aveugles de la concupiscence, mais qu'elles doivent être soumises, plus que toute autre force, à la volonté divine, et légitimées par l'obéissance. L'homme apprend par le glaive et le sang par qui et comment la génération peut et doit être sanctifiée. » Dans ces lignes, le Dr Haneberg ne fait qu'exprimer et traduire la pensée des auteurs inspirés, notamment dans les passages suivants : *Deuter.* x, 16; xxx, 6. *Jer.* iv, 4; vi, 10. *Act.* vii, 51. *Rom.* ii, 28, 29. *Phil.* iii, 3. Le second texte allégué du Deutéronome est particulièrement digne d'observation. Moïse dit au peuple : *Circumcidet Dominus Deus cor tuum et cor seminis tui ; ut diligas Dominum Deum tuum in toto corde tuo et in tota anima, ut possis vivere.* Le Seigneur intervient pour circoncire le cœur des enfants d'Israël,

comme il est intervenu pour circoncire leurs corps, et cela, afin que le peuple aime le Seigneur son Dieu de tout son cœur et de toute son âme ; et cela encore, afin qu'il puisse vivre. Il est important de remarquer, 1° la relation des idées exprimées. Moïse parle seulement de la circoncision du cœur, parce que la circoncision corporelle n'était qu'une figure de la circoncision spirituelle, ce qui ressort de la manière dont les idées sont exprimées. Moïse se sert du mot *circoncire*, pris dans un sens métaphorique, pour désigner la circoncision spirituelle. 2° Les raisons de la circoncision spirituelle se confondent avec celles de la circoncision corporelle, parce que celle-ci a pour but unique de figurer la circoncision de l'esprit et du cœur. Ces raisons sont les mêmes, toutes les fois qu'une promesse renouvelle la promesse fondamentale de l'Éden ; le péché avait détruit le principe de vie inhérent à l'humanité ; la promesse le rétablit par Celui qui est la vie, et dont saint Jean a pu dire : *Et vita manifestata est* (I *Joan.* I, 2). 3° Enfin, il est remarquable que Dieu est donné ici par Moïse comme l'auteur de la circoncision spirituelle.

L'étude du XVIIe chap. de la Genèse, où Abraham reçoit la circoncision, jette aussi les plus vives lumières sur la nature de ce fait important. Voici l'ordre des idées de ce chapitre. Abraham est âgé de quatre-vingt-dix-neuf ans. Le Seigneur lui apparaît, et s'appelle le Tout-Puissant. Il change son nom d'Abram (*pater excelsus*) en celui d'Abraham (*pater multitudinis populorum*). Il lui annonce un pacte solennel, d'après lequel Abraham deviendra le père d'une immense postérité. Ce pacte ne sera pas exclusivement personnel à Abraham ; il s'étend à la race qui naîtra de lui dans toute la suite des siècles. Dieu sera le Dieu d'Abraham et le Dieu de sa postérité. Le signe de ce pacte sera la circoncision pratiquée sur Abraham et sur tous ses fils. Les étrangers mêmes pourront donner leur

nom à la famille d'Abraham, s'ils consentent à se laisser marquer de ce signe. Le nom de Saraï (*Domina mea*) est changé en celui de Sara (*Domina*), parce que Sara doit contribuer pour sa part à la formation de la race choisie. Dieu promet la naissance d'Isaac contre les lois naturelles, qui ne laissaient ni à Abraham ni à Sara l'espoir d'une postérité nouvelle. Abraham accomplit sur lui-même et sur tous les membres de sa famille le précepte de la circoncision.

Exposons les faits qui résultent de cet ordre d'idées. Premier fait : les noms d'Abraham et de Sara sont changés, en vue de la postérité à laquelle ils doivent donner naissance. Nous n'insistons pas sur la signification des mots Saraï et Sara, que quelques auteurs ont cherché à contester. Tous au moins sont unanimes à reconnaître la modification que le nom d'Abraham a subie par l'insertion de la lettre ה entre le ר et le ם, et sur la signification du nom ainsi formé. D'ailleurs, dans le texte même, aux versets 5 et 16, Dieu explique les deux noms nouveaux d'Abraham et de Sara, et il les explique, parce qu'Abraham doit être le père d'une multitude de nations, et parce que Sara doit être la mère d'Isaac, *cui benedicturus sum, eritque in nationes, et reges populorum orientur ex eo.* C'est donc en vue de leur postérité que les noms de Sara et d'Abraham sont changés. — Deuxième fait : la postérité d'Abraham et de Sara devait se former par voie de génération. C'est ce que prouve l'union constante établie par Dieu dans ce passage entre Abraham et sa race : *Et statuam pactum meum inter me et te, et inter semen tuum post te in generationibus suis fœdere sempiterno : ut sim Deus tuus et seminis tui post te. Daboque tibi et semini tuo*, etc. (v. 7 et 8). C'est ce que prouve le doute d'Abraham, qui objecte à Dieu son âge et l'âge de Sara (v. 17), et la réponse de Dieu, où l'union entre Isaac et sa race est encore clairement exprimée : *Sara uxor tua*

pariet tibi filium..., *et constituam pactum meum illi in fœdus sempiternum*, *et semini ejus post eum* (v. 19). C'est ce que prouve enfin la qualification de Tout-Puissant, que Dieu se donne au verset premier, et par laquelle il montre qu'il intervient comme celui qui peut donner à la nature des forces nouvelles, renouveler les forces perdues. — Troisième fait : le caractère essentiel du pacte que le Seigneur conclut avec Abraham, réside dans la postérité qui doit naître de lui selon la promesse. Plusieurs fois avant cette manifestation, le Seigneur avait promis à Abraham une race nombreuse. Maintenant, il lui révèle la manière dont il l'obtiendra. Il l'obtiendra en dehors des lois de la nature ; il l'obtiendra en vertu du pacte que le Seigneur fait avec lui et avec cette même postérité. — Quatrième fait : le signe extérieur de ce pacte sera un signe dont Abraham et les siens marqueront leur chair : la circoncision. Qu'on remarque la manière dont Dieu en parle au verset dixième : *Hoc est pactum meum quod* observabitis *inter me et vos*, *et semen tuum post te* (c'est-à-dire *inter me et semen tuum*, évidemment). *Circumcidetur*, etc. *Observabitis*, c'est la postérité d'Abraham qui doit se marquer de ce signe. Comme la première formation de cette postérité, dans la naissance d'Isaac, sera le signe de Dieu en ce pacte solennel, ainsi la circoncision sera le signe d'Abraham et de sa race. — Cinquième fait : l'acte par lequel Dieu rend féconds Abraham et Sara, est le renouvellement des sources de la vie ; l'acte par lequel Abraham et ses fils marquent leurs organes, est le symbole de la purification des sources de la vie. Si la première de ces vérités ressort du fait même qu'elle exprime, la seconde est clairement exprimée au verset onzième : *Et circumcidetis carnem præputii vestri*, *ut sit in signum fœderis inter me et vos*. Et saint Paul dit aussi (Rom. IV, 11) : *Signum accepit* (Abraham) *circumcisionis*, *signaculum justitiæ fidei quæ est in præputio*. C'est le signe

de la justice dans la race qui doit naître. Et il ajoute : *Non enim per legem promissio Abrahæ, aut semini ejus, ut hæres esset mundi ; sed per justitiam fidei* (v. 13). *Non infirmatus est fide, nec consideravit corpus suum emortuum, cum jam fere centum esset annorum, et emortuam vulvam Saræ... Plenissime sciens quia quæcumque promisit, potens est et facere* (v. 19, 21). Et dans l'épître aux Galates : *Cognoscite ergo quia qui ex fide sunt, ii sunt filii Abrahæ... Lex autem non est ex fide, sed*, Qui fecerit ea, vivet in illis (Gal. III, 7, 12, *coll. Lev.* XVIII, 5). Ainsi, comme Dieu renouvelait les sources de la vie en réalisant le signe extérieur de son pacte, la postérité d'Abraham purifiait ces sources en les soumettant à la loi imposée par le Seigneur.

Tel est l'ordre de faits que nous offre le chapitre XVIIe de la Genèse sur la circoncision. Mais on ne doit point séparer ce chapitre de toute l'histoire d'Abraham, dont il forme comme le centre. « Le récit de la destruction de Sodome et de Gomorrhe suit immédiatement, dans la Bible, l'histoire de la circoncision, ainsi que le fait observer le Dr Haneberg dans le passage déjà cité, comme pour confirmer le sens de cette institution ; de même que l'usage légitime des forces génératrices est béni, l'abus en est maudit : les passions contre nature sont frappées d'un châtiment terrible. » Avant d'établir cette institution, Dieu avait fait à Abraham la promesse plusieurs fois répétée (XIII, 15, 16 ; XV, 18 ; XVI, 10) d'une nombreuse postérité. Mais après une obéissance exemplaire, et la manifestation d'une soumission héroïque aux ordres du Seigneur, Abraham mérita d'apprendre que sa postérité serait associée aux bénédictions dont il était comblé lui-même, et que la multiplication de ses descendants serait peu de chose, comparativement à la gloire qui lui reviendrait des bénédictions spirituelles réservées à l'un des rejetons de cette tige vivifiée. Ici (*Gen.* XXII, 16 ss.),

Dieu prononce le serment solennel, celui qu'il profère quand il s'agit du salut promis : *Per memetipsum juravi, dicit Dominus : Quia fecisti rem hanc, et non pepercisti filio unigenito tuo propter me : benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellas cœli* (Conf. *Gen.* xv, 5 ; c'est le renouvellement d'une promesse déjà faite.) *et velut arenam quæ est in littore maris ; possidebit nomen tuum portas inimicorum suorum...* (Tout cela a déjà été annoncé ; mais voici une parole qu'Abraham n'a pas encore entendue.) *Et benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ, quia obedisti voci meæ.* Ce que saint Paul explique de la manière suivante, la seule intelligible, même au point de vue simplement historique : *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit : Et seminibus, quasi in multis ; sed quasi in uno : Et semini tuo, qui est Christus* (*Gal.* III, 16). Il résulte de cette explication une lumière nouvelle, relativement au mystère de la circoncision. Comme au chapitre XVII, ainsi dans ce chapitre Abraham est uni à sa race ; mais ici c'est un des membres de sa race, né de lui selon la chair, qui devient la gloire d'une postérité où s'est infusée une nouvelle sève de vie. Ce membre, c'est le Christ, le même qui a été annoncé à Adam dans le protévangile, au moment où la vie donnée par Dieu à nos premiers parents, rendue après leur faute, devait être transmise et propagée par eux sur la terre. Toutefois, la propagation de la vie matérielle par Adam, comme par Abraham, n'était qu'un symbole du recouvrement de la vie spirituelle par le nouvel Adam, créé dans la vraie justice et la vraie sainteté. A la sortie de l'Éden, comme à l'époque d'Abraham, la vie est donc renouvelée, renouvelée par Dieu, renouvelée pour être le symbole d'une rénovation plus parfaite et plus intime, la rénovation par le Christ. Dans le premier cas, le renouvellement de la vie ne porte que le seul signe de la puissance de Dieu, agissant sur une nature impuissante

pour la vivifier. Dans le second, à ce signe qui se reproduit, Dieu en ajoute un autre, celui d'une purification extérieure et sensible de cette nature même, celui de la circoncision. Il y a donc progrès d'Adam à Abraham ; la prophétie est mieux harmonisée avec les besoins d'un peuple indocile et charnel ; elle prend une forme sur le corps des fils d'Israël, une forme ineffaçable, qu'ils ne pourront ni oublier ni méconnaître. La circoncision revêt donc un triple caractère : elle est un symbole historique, en tant qu'elle rappelle le pacte du Seigneur avec Abraham ; elle est un symbole moral, en tant qu'elle appartient à un ordre de faits ayant pour but la rénovation de la vie matérielle par la purification extérieure et sensible des organes qui la propagent ; elle est un symbole prophétique, en tant qu'à l'institution de la circoncision se rattache cette lignée dont l'un des membres sera le Messie, le consommateur des promesses.

Il nous reste à savoir si Dieu lui-même a donné à son peuple la circoncision comme une chose nouvelle, ou si Moïse, par l'ordre de Dieu, a adopté cette pratique déjà en usage en Égypte, au moins dans la caste sacerdotale. La solution de cette question n'a pas un grand intérêt théologique. Peu nous importe que Moïse ait adopté, par l'ordre de Dieu, une pratique déjà existante dans le polythéisme, ou que Moïse ait reçu cette institution de Dieu même. Il est vrai que l'historien hébreu ne dit rien qui puisse laisser croire qu'Abraham ait reçu de Dieu même la pratique de la circoncision ; mais il ne dit rien non plus qui puisse nous autoriser à croire que la circoncision était déjà en usage chez les prêtres égyptiens. Toutefois, on ne peut méconnaître, même dans l'hypothèse qui fait de la circoncision une pratique adoptée par le monothéisme, et empruntée par lui au polythéisme, que la circoncision n'ait, dans ce passage, changé de caractère, et qu'elle n'ait revêtu

chez les fils d'Abraham le triple caractère historique, moral et prophétique, que nous venons de constater. Nous pourrions donc, sans crainte de compromettre l'originalité des institutions mosaïques, accorder que la circoncision est une pratique païenne, adoptée par Abraham et par Moïse, mais revêtant le caractère d'une institution originale, dès qu'elle entre dans le cercle des institutions du peuple monothéiste et porteur des révélations divines. Il convient cependant d'étudier les fondements historiques de l'opinion qui fait de la circoncision une pratique empruntée au polythéisme.

Hérodote raconte que les Colchiens, les Égyptiens et les Éthiopiens sont les seuls de tous les peuples qui aient eu la circoncision dès le commencement ; car les Phéniciens et les Syriens de la Palestine conviennent qu'ils ont pris cette coutume des Égyptiens, et quant aux autres Syriens qui habitent près des fleuves Thermodoon et Parthénius, ils avouent qu'ils l'ont depuis peu reçue des Colchiens. Pour les Égyptiens et les Éthiopiens, je ne puis dire, continue Hérodote, lequel des deux peuples l'a pratiquée le premier, quoiqu'il y ait beaucoup d'apparence que les Éthiopiens l'ont imitée des Égyptiens, par le commerce qu'ils ont eu avec eux (*Herodot.* I, 35, 36, 104). Dans l'épître connue sous le nom de saint Barnabé (n. 32), il est dit que tous les Syriens, les Arabes et les prêtres égyptiens reçoivent la circoncision. Saint Épiphane (*Hær.* 30) dit aussi que les Ismaélites, autrement dits Sarrasins, les Samaritains, les Iduméens et les Homérites la pratiquent aussi bien que les Juifs. Saint Jérôme (*in Jer.* IX) y joint les Moabites et les Ammonites. Saint Ambroise (*Epist.* 72) avance que non-seulement les prêtres égyptiens, mais aussi quelques-uns des Éthiopiens, des Arabes et des Phéniciens, pratiquaient la circoncision. On trouve la même chose dans le livre *de la Circoncision*, parmi les œuvres de saint Cy-

prien (1). Un assez grand nombre d'auteurs modernes, appuyés sur ces autorités, ont soutenu que la circoncision des Juifs ne remontait ni à Abraham, ni à Dieu, comme instituteur de cette pratique, mais que son origine se rattachait aux Égyptiens, aux Éthiopiens, aux Phéniciens, aux Colchiens, aux Syriens et aux Arabes (2). Parmi ces peuples, il est bien évident que les Phéniciens, les Syriens et les Arabes ont pu recevoir cette pratique des Hébreux. Nous savons même que quelquefois elle leur fut imposée par les Juifs (Josèphe, *Antiq.* XIII, 17), et nous n'ignorons pas que certains d'entre eux, les Samaritains, pratiquaient la loi de Moïse ; et que d'autres, les Ismaélites, descendaient d'un circoncis. Quant aux Colchiens, ils se rattachent, selon les uns, aux Égyptiens ; selon les autres, aux Israélites, ainsi que les Syriens qu'Hérodote nous donne comme habitant les bords des fleuves Thermodoon et Parthénius. Les Éthiopiens avouent eux-mêmes qu'ils ont reçu la circoncision des Égyptiens ; ainsi, la question se trouve réduite à savoir si ce sont les Égyptiens qui ont les premiers pratiqué la circoncision, ou s'ils l'ont reçue des fils d'Abraham, à une époque plus ou moins reculée.

Il est assez étrange, observons-le d'abord, qu'un peuple se soit soumis, à un moment donné de son histoire, à une pratique aussi humiliante et aussi douloureuse que celle de la circoncision, pour des motifs d'hygiène assez problématiques, et dont la réalité disparaît devant l'expérience des temps modernes. Il n'est pas moins étrange, s'il est vrai que les Égyptiens aient pratiqué les premiers la circoncision, de la voir abandonnée par eux dès qu'ils

(1). Calmet, *Dissert. sur l'origine de la Circoncision.* — Michaelis. *Mos. Recht.*, t. IV, p. 19 ss.

(2) V. Danko, *Hist. revel. V. T.*, p. 54, note 5.

quittent la terre d'Égypte pour aller fonder des colonies lointaines. Il est singulier que cette pratique inspirée, dit-on, par des motifs de salubrité et de propreté, ait été l'apanage exclusif des prêtres et des savants Égyptiens. Enfin, si la circoncision a été vraiment, en Égypte, une institution nationale et religieuse, on peut s'étonner de la voir appliquée comme une sorte de remède facultatif, auquel se soumit Appion, d'après Josèphe (lib. II *contra Appionem*, § 12), dans un âge avancé, atteint qu'il était par une maladie qui le rendait nécessaire.

De nos jours, nous ne saurions nous étonner de voir un historien grec tel qu'Hérodote, fausser les antiquités égyptiennes, et prendre l'Égypte pour le centre de toutes les inventions et le foyer de toutes les institutions utiles à l'humanité. Que de fables ne nous débite-t-on pas sur les influences civilisatrices des races indo-européennes? Le goût a changé de direction. Les Grecs rapportaient à l'Égypte les pratiques religieuses des temps anciens, comme on les rapporte aujourd'hui à la vallée de l'Indus. Ce parti pris a mérité à Hérodote le reproche de Manéthon, qui l'accuse d'avoir avancé bien des faussetés, faute de connaître les antiquités égyptiennes. Diodore de Sicile, tout grec qu'il était, lui fait le même reproche. Il est plus prudent qu'Hérodote, et il se contente de dire : Quelques-uns ont pensé que les Colchiens et les Juifs étaient des colons égyptiens, parce qu'ils pratiquent la circoncision, qu'ils semblent avoir emportée d'Égypte (lib. I, c. 28). Strabon est moins heureux lorsqu'il affirme que les Égyptiens soumettent à la circoncision les enfants des deux sexes, *ce que font aussi les Juifs, qui étaient originairement des Égyptiens* (liv. XVII). Enfin, Philon n'est que pédant, lorsqu'il donne la circoncision comme une pratique empruntée par les autres peuples à l'Égypte, une des plus anciennes, des plus illustres et des plus savantes nations du monde

(*de Circonc.*). On le voit, c'est chez tous les auteurs la même manie : rattacher à l'Égypte et aux Égyptiens tout ce qui a pu former chez les autres peuples un lien moral, social ou religieux.

Nous opposons à ces autorités très-peu décisives, l'autorité de la Bible et des Pères de l'Église. Après le passage du Jourdain, Dieu ordonna à Josué de circoncire tous ceux qui étaient nés dans le désert, et après que cet ordre fut exécuté, il dit : *Hodie abstuli opprobrium Ægypti a vobis* (*Jos.*, v, 9) : parole évidemment analogue à celle-ci : J'ai ôté de vous tout ce qui vous rendait semblable aux Égyptiens, et ce qui était pour vous un sujet d'opprobre et de confusion. — Lorsque les fils de Jacob firent entendre à Sichem qu'ils ne pouvaient s'allier avec sa famille, tandis qu'il demeurait incirconcis, ils lui dirent : Nous ne pouvons donner notre sœur à un incirconcis ; c'est parmi nous un opprobre et une chose honteuse (*Gen.*, xxxiv, 14) : c'est-à-dire, quiconque ne porte pas la marque de la circoncision, est regardé parmi nous avec horreur. Le Cananéen et l'Égyptien étaient donc également un opprobre aux Hébreux, parce que ni l'un ni l'autre n'avaient la circoncision. — Du temps des prophètes Ézéchiel et Jérémie, les Égyptiens sont mis au rang des incirconcis avec les Babyloniens et les Tyriens. (*Ezech.*, xxxi, 18 ; xxxii, 19, 21, 22 ; *Jer.*, ix, 25 ; D. Calmet, *loc. cit.*) Il résulte de ces passages de la Bible que, si la circoncision était pratiquée en Égypte, elle ne s'exerçait pas sur tous les membres de la nation : il en résulte par conséquent la fausseté des affirmations d'Hérodote, de Diodore, de Strabon et de Philon, qui sont beaucoup trop générales, et qui changent par là même la nature du fait sur lequel elles portent. Aussi est-il plus convenable de penser avec Clément d'Alexandrie, Origène, Josèphe et saint Épiphane, qu'en

Égypte, les prêtres seuls et les savants, étaient soumis à la circoncision (1).

Il est impossible de découvrir historiquement l'époque à laquelle les prêtres égyptiens ont commencé à se soumettre à cette pratique. Artapane, cité par Eusèbe, assure que ce fut Moïse qui la communiqua aux prêtres de l'Égypte et aux Éthiopiens (Euseb., *Præp. ev.*, l. IX, cap. 28). Origène (lib. V *Cont. Cels.*) semble favoriser cette opinion, lorsqu'il dit que ce qui a donné une si grande vogue à la circoncision parmi les peuples étrangers, c'est la crainte qu'on avait d'un ange ennemi des Juifs, qui ne pouvait nuire à ceux qui étaient circoncis, mais qui mettait à mort ceux qui ne l'étaient point. Cette opinion est fondée sur ce qu'on lit dans l'*Exode*, d'un ange qui vint à la rencontre de Moïse, comme il retournait en Égypte, et qui voulait ôter la vie à son fils Éliezer : Séphora, mère de cet enfant, ne trouva pas d'autre moyen de le délivrer, que de le circoncire sur le champ. D'autres ont prétendu que cette coutume venait immédiatement des Israélites, qui entrèrent en Égypte avec Jacob (D. Calmet, *loc. cit.*). L'opinion la plus commune, ajoute D. Calmet, est que ce fut sous le règne de Salomon, que les Égyptiens et les Éthiopiens adoptèrent l'usage de se circoncire. Bochart et quelques autres savants ont cru que la circoncision n'était pas venue dans l'Égypte par le canal des Juifs, mais par le moyen des Arabes voisins de ce pays. On remarque, en effet, une grande différence entre la circoncision des Égyptiens et celle des Juifs, et au contraire, beaucoup de ressemblance entre celle des Égyptiens et celle des Arabes. Dans cette dernière opinion, les Égyptiens auraient reçu la circoncision d'Abraham par Ismaël.

(1) Clem. Alex. *Strom.*, I; Orig. *in Epist. ad Rom.* et in Jer. *Hom.* V; Joseph. *Cont. App.* l. II; Epiph. *Hæres.* XXX.

On ne saurait tirer une objection sérieuse contre l'originalité de la circoncision patriarcale, de ce que Dieu n'explique pas à Abraham la manière dont il devra la pratiquer. Il n'est pas sûr d'abord que le mot lui-même n'ait pas révélé à Abraham l'acte dont il s'agissait. Puis, Moïse n'avait pas à rapporter tous les détails dans lesquels Dieu avait pu entrer avec Abraham à cet égard, puisqu'il écrivait pour un peuple qui connaissait à fond cette pratique, et qui la suivait depuis longues années.

Ainsi, aucun argument sérieux ne montre qu'Abraham ait pris des Égyptiens la circoncision : les inductions les plus capables de former une persuasion scientifique, nous entraînent à penser que les Égyptiens l'ont reçue des Juifs, quelle que soit d'ailleurs l'époque assignée à cet emprunt.

M. Salvador donne très-peu de développements à l'institution politico-religieuse de la circoncision. Il se précipite à travers plusieurs phrases assez nuageuses vers la fin d'un paragraphe où il écrit (1) : « Chacun sait combien est chatouilleuse la chasteté de notre époque, et je ne voudrais pas la blesser. » C'est d'une pruderie vraiment albionnaise. Nous ne croyons pas avoir blessé jusqu'ici la chasteté la plus scrupuleuse ; mais il est vrai que nous n'avons pas abordé comme l'a fait M. Salvador, les théories assez crues de Philon sur l'utilité de la circoncision. Michaëlis cite *Philon* en latin : la langue allemande a avec la langue latine des affinités qui lui ont fait quelquefois appliquer le vers très-connu de Boileau. On conçoit que M. Salvador se soit arrêté en présence des intempérances de style où l'eût conduit son guide. Nous regrettons qu'il se soit encore attaché à un auteur dont les utopies théoriques ont été démontrées si fausses par Michaëlis, et nous concevons

(1) Tom. II, p. 253.

d'ailleurs sans peine, qu'il n'ait pas voulu traduire les historiettes germaniques du docte professeur allemand. M. Salvador pouvait, au moins, ne pas passer aussi légèrement qu'il l'a fait sur le point de critique auquel nous venons de donner nous-même les développements qu'il comporte. C'est peut-être que ses idées ne sont pas très-arrêtées à cet égard. Montrons-le par ses indécisions même. M. Salvador écrit d'abord : « D'après la Genèse, c'est Abraham qui dicta le premier cette coutume aux descendants d'Héber. Elle ne tarda pas à réunir un triple intérêt sanitaire, religieux et politique. *Bien longtemps après*, Hérodote et Strabon nous apprennent qu'elle fut commune aux Égyptiens et aux Éthiopiens ». On dirait que M. Salvador pense comme la Genèse, ce document très-antérieur aux deux historiens grecs. Cependant, cent pages plus loin, M. Salvador nous dit, à propos de la circoncision d'Abraham et d'Ismaël : « Suivit-il en cela (Abraham) l'exemple des prêtres égyptiens, ou la priorité lui appartient-elle? Son voyage en Égypte semblerait favoriser la première opinion. » Ainsi, parce qu'Abraham est allé en Égypte, les Égyptiens pratiquaient avant lui la circoncision : c'est ineffable! Un autre trait délicieux de M. Salvador se trouve dans la phrase suivante : « La locution hébraïque, *circoncire son cœur*, qui exprime au moral l'expulsion de toute pensée nuisible, prouve bien que, au physique, on y attachait une grande valeur sanitaire. » C'est encore d'une logique rigoureuse! Dieu nous préserve de tels professeurs d'hébreu!

Pour terminer ce qui appartient à l'histoire du culte patriarcal, il nous reste à parler d'un fait qui se rattache à l'époque de Jacob. Après une vision mystérieuse, pendant laquelle Dieu lui rappela les promesses qu'il avait faites à Abraham, Jacob prit la pierre qui lui avait servi de chevet pendant son sommeil, l'éleva comme un monument,

l'oignit d'huile, consacrant ainsi et cette pierre et le lieu de sa vision, et fit vœu de donner au Seigneur la dixième partie de tous ses biens, si le Seigneur l'assistait durant sa pérégrination lointaine (*Gen.*, XXVIII, 10, seqq.). Plus tard il accomplit son vœu à son retour de Mésopotamie ; il éleva un autel au Seigneur à Béthel ; le Seigneur lui montra qu'il agréait cette consécration, par une manifestation nouvelle, en changeant son nom, comme il l'avait fait pour Abraham, et en lui renouvelant les promesses, dans des termes identiques à ceux dont il s'était servi à l'égard de ce patriarche (*Gen.*, XXXV, 1-15). Quels rapports avaient avec le culte cet autel et le vœu de Jacob? C'est ce qu'il est assez difficile de déterminer. Sans doute, l'autel indique la pratique des sacrifices : mais la Genèse insiste pour nous le donner comme un simple monument commémoratif, et le nom qu'il reçoit (מצבה) ne veut pas dire autre chose. Cependant, le vœu qui accompagne l'érection de ce monument, et dont le but est déterminé par les mots mêmes dont se sert Jacob : *Cunctorumque quæ dederis mihi decimas offeram tibi* (*Gen.* XXVIII, 22), semble bien indiquer que Jacob offrit au Seigneur un sacrifice véritable. C'est dans ce sens que se prononce Conr. Iken (*de Inst. et Cerem. Hæbr. ante Mosen*, p. 19) : *Ut decimam illam partem cultui et gloriæ Dei et secundum ejus voluntatem pie impenderet, partim Deum sacrificiis pie colendo, partim sumptus ad promovendum cultum publicum, quocumque etiam modo id fieri posset, suggerendo, partim erga pauperiores officia caritatis observando et jura hospitalitatis pro illorum temporum ratione exercendo.*

Telles sont les institutions cérémonielles que trouva Moïse. Elles se réduisent à bien peu de chose : des sacrifices qui n'ont rien de fixe et de régulier, des autels qui ne sont desservis par aucun personnel choisi, des bois sacrés contre lesquels s'élèvera la colère du Seigneur parce qu'ils doivent se peupler d'idoles, un sacrifice figuratif,

celui de Melchisédech, se produisant en dehors du cercle où doivent se conserver et se réaliser les promesses, et enfin la circoncision, la seule de ces institutions ayant un caractère permanent et durable, la seule qui doive passer dans l'ordre nouveau sans recevoir des modifications essentielles.

Il y a plus, les patriarches nous apparaissent comme une famille, un peuple nomade, sans autre unité nationale que les liens du sang, et c'est dans cette situation que la prophétie de Jacob nous révèle, que ces fils doivent former des tribus unies en un peuple civilisé, dont l'organisation et les développements sont intimement liés au développement de l'œuvre de Dieu. « Cette prophétie rapportée à la fin du premier livre de Moïse (*Gen.* XLIX), dit le Dr Hanneberg, clôt d'une manière solennelle l'histoire de la Révélation patriarcale. Jacob lit dans les dispositions des fils réunis autour de lui l'histoire des tribus dont ils seront les pères, et dans cette histoire, la haute mission qui leur est attribuée. Toutes les tribus ne contribueront pas de la même manière à l'accomplissement des promesses; chacune a sa part et sa fonction spéciale. » Cela se passe ainsi dans les nations : elles nous apparaissent comme des corps organisés où chaque membre à sa fonction dans le développement de la vie; et la vie du peuple de Dieu, le centre qu'on ne saurait déplacer sans méconnaître le caractère essentiel de ce peuple, ce sont les promesses et les révélations divines dont il est le porteur.

Il résulte de ces deux faits, que les institutions mosaïques n'ont pas été simplement le développement naturel des institutions patriarcales. L'idée même de ces institutions ne pouvait pas venir naturellement à Moïse. Depuis la prophétie de Jacob, la nation s'était désorganisée, ou plutôt, elle n'avait existé comme nation que dans l'idée de Jacob, et cette idée même était une idée prophétique, une

idée venue de Dieu, et qui devait être fécondée par une nouvelle idée divine. Ce fut Moïse qui la reçut. Elle lui vint accompagnée de miracles, dont le but était à la fois didactique et polémique : didactique, tandis qu'ils fortifiaient en Moïse la foi en la révélation qui lui était faite; polémique, en tant que le vrai Dieu consentait, pour ainsi parler, à mesurer sa puissance avec celle des démons, agissant par les magiciens de la cour des Pharaons. Il fallait être juif pour demander si Dieu pourrait dresser des tables au désert, disait Voltaire. Il faut être juif pour conjecturer que les miracles de Moïse n'étaient que le résultat de l'habileté d'un faussaire, et que sa législation n'est que le travail d'un homme de génie. Depuis le buisson ardent jusqu'au Nébo, Moïse nous apparaît toujours le même dans son œuvre; c'est un envoyé qui exécute point par point les ordres de son Maître, qui se sent constamment, et avec une irrécusable soumission, sous l'influence de Celui à qui il doit sa force et l'organisation qu'il lègue à son peuple. M. Salvador suppose, peut-être à bon droit, une dose presque miraculeuse de crédulité chez ses lecteurs, lorsqu'il travestit, ainsi qu'il l'a fait, le caractère de Moïse, les miracles du Seigneur et les institutions divines dont Moïse est le hérault. Un tel procédé est une insulte au sens commun, à la critique, à l'histoire et à la civilisation.

On ne saurait méconnaître que Dieu n'ait préparé la vocation de Moïse et la vocation de son peuple par un concours de circonstances que nous n'appellerons pas simplement *régulières*, comme M. Salvador, mais merveilleuses: par l'entrée des fils de Jacob en Égypte, l'élévation de Joseph, et l'éducation de Moïse à la cour des Pharaons. Bossuet l'a constaté lorsqu'il a dit : « L'inspiration ne fit que porter à la dernière certitude et perfection ce qu'avaient ébauché l'usage et les connaissances de l'Égypte

(sur Moïse). » Mais nous dirons avec le texte sacré : Dieu, qui s'était manifesté jusque-là comme Élohim, le Dieu du monde, le Dieu providence, se manifesta à Moïse comme Jéhovah, le Dieu du salut et des promesses : distinction importante que Moïse n'a point oublié de mentionner dans son texte, et qui suffit seule à montrer que ses institutions ne sont pas plus le développement naturel des institutions patriarcales, qu'elles ne sont la réunion systématisée des traditions cérémonielles et des pratiques religieuses du polythéisme égyptien. C'est la question qu'il nous reste à traiter. Faisons d'abord connaître les diverses opinions qui se sont produites à cet égard.

La première, qui a longtemps eu cours parmi les théologiens orthodoxes, consistait à dire que les païens avaient emprunté aux livres de Moïse, avec les idées raisonnables qu'ils avaient de Dieu, les pratiques cérémonielles de leur culte qui ressemblaient aux pratiques du culte mosaïque. Cette opinion remonte à Josèphe, qui voulait prouver par-là la supériorité des Juifs sur les Grecs et les Romains. Au XVIIe siècle, Vossius (*de Theol. gentili, seu de orig. ac progressu idololatriæ*, l. IX) l'essaya sur des arguments historiques et philologiques, et Daniel Huet l'a formulée de la manière suivante : *Universa propemodum Ethnicorum theologia ex Mose Mosisve actis aut scriptis derivat.* (*Dem. Ev.*, p. 1, prop. 4, capp. III, seqq.). Schelling donne cette opinion comme insoutenable à l'heure présente, à cause du progrès des connaissances historiques, qui a révélé dans le polythéisme l'existence d'institutions religieuses antérieurement aux institutions mosaïques.

D'après une opinion aujourd'hui beaucoup plus accréditée, les points communs des cérémonies mosaïques et païennes viendraient du paganisme, soit 1° que, par une permission divine, ils aient été empruntés par Moïse afin de prévenir la faiblesse des Israélites et leur entraînement

vers l'idolâtrie qui s'étalait dans des cultes somptueux; soit 2°, que ce fond commun ait été comme le tronc sur lequel le mosaïsme devait être enté au polythéisme, afin de le remplacer peu à peu.

La première forme sous laquelle se présente cette opinion, nous semble reposer sur une erreur déjà combattue. On suppose qu'il n'y a pas de relation entre les doctrines dogmatiques d'une religion, et les cérémonies extérieures dans lesquelles elle se manifeste. On croit que le culte mosaïque n'a été qu'un moyen par lequel on a arrêté un peuple ignorant et grossier sur la pente du paganisme. On n'admet pas que les formes sensibles du culte ne soient que la manifestation de la foi. Or, nous pouvons faire à l'égard des pratiques du paganisme deux suppositions : ou bien ces pratiques n'avaient aucun rapport avec les dogmes polythéistes, et alors, les Israélites pouvaient les accepter sans aucun danger pour leur foi : ou bien ces pratiques avaient un rapport avec les dogmes polythéistes, et alors, leur influence sur les Israélites eût été de les éloigner de la foi monothéiste : Israël ne pouvait pas les adopter. C'est donc une erreur de penser qu'acceptées par Moïse, les cérémonies païennes auraient pu servir à éloigner le peuple de l'idolâtrie. — On reprend et l'on dit : Ce fond commun était diversement modifié dans le paganisme et dans le mosaïsme : il était susceptible d'avoir deux rapports différents avec les idées polythéistes et les idées monothéistes. — Mais si l'on commence par nous donner d'Israël l'idée d'un peuple dur et grossier, nous serons peu portés à croire qu'il ait pu saisir la délicatesse et l'importance de ces modifications. Que si l'on revient de cette première assertion, pour faire d'Israël un peuple intelligent et perspicace, pouvait-il, répondrons-nous, retrouver dans le Dieu qui se manifestait à lui sous des formes souillées par le polythéisme, le Dieu bon, pur, tout-puissant, seul créateur et

conservateur du monde, conducteur spécial et personnel du peuple qu'il s'est choisi? Car enfin, dans cette hypothèse, Dieu ne se distingue que par un nom au singulier, du Dieu aux noms pluriels tel que le fait le polythéisme. Dieu est déiste, comme le dit Bæhr, ou encore, comme il ajoute (nous n'acceptons pas, bien entendu, la base injurieuse de cette insinuation), c'est un jésuite qui fait le mal afin d'arriver au bien (*Symb.*, I, § 41).

La seconde forme donnée à cette opinion, reflète évidemment l'idée fondamentale du panthéisme. On dit : les points connus du mosaïsme et du polythéisme sont le résultat de la divinisation de la nature par le paganisme. Plus tard, l'idée de l'unité et de la spiritualité de Dieu a jailli des sources profondes et sûres de la conscience des peuples. On reconnaît au moins une relation essentielle entre la forme d'un culte et l'idée fondamentale d'une religion. Mais comme dans le premier cas on ne tenait aucun compte de la révélation divine, dans le second on la fait aussi disparaître, on en supprime d'un coup l'idée. On attribue les rapports moraux du Dieu personnel avec l'homme, à un développement produit par ce qu'on appelle l'esprit du monde sur la conscience humaine; mais on ne fait pas attention que l'intelligence humaine ne peut, ni par ses propres forces, ni à l'aide de l'esprit général du monde, arriver à la notion d'un Dieu unique et personnel, entrant en rapports personnels avec un peuple, au moins une fois que le paganisme a prévalu comme une institution dont la base est déjà la divinisation de la nature. Puis, supposé que les choses se soient ainsi passées, il faudrait que nous puissions suivre dans les cultes polythéistes un développement qui les eût conduits à répondre à l'idée monothéiste, comme ils répondaient d'abord à l'idée païenne. Car, s'il y a une différence profonde entre Jéhovah, Dieu d'Israël, et les dieux du paganisme, il a fallu qu'un jour ou l'autre les symboles chargés

de représenter ces dieux, aient fait place à ceux de Jéhovah. Vous admettez qu'il existe une relation essentielle entre les formes d'un culte et l'idée religieuse qu'elles expriment ; comment pourriez-vous soutenir la coexistence de l'idée monothéiste sous des formes polythéistes? Non, le mosaïsme n'a point été enté sur les cultes païens qui ont pu le précéder historiquement. On ne doit pas chercher ses origines dans les pratiques superstitieuses de l'Égypte ou de l'Asie. D'ailleurs, on comprend très-bien que l'influence des cultes égyptiens ait pu porter les Israélites à adorer un veau d'or, mais on ne concevrait pas comment Moïse aurait pu se servir de ces cultes pour autoriser des institutions que cet acte même tendait à renverser.

Avant de répondre nous-mêmes à la question proposée, formons-nous d'abord une idée exacte de ce qu'étaient les mythologies païennes. Leur cause nous apparaît comme existant dans les aptitudes théogoniques de l'esprit humain, préparées par une révélation primitive dont la trace ne s'était point complètement effacée. Schelling l'a victorieusement prouvé dans son *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Il démontre que le genre humain n'a pas commencé par être un *mutum et turpe pecus*, que la poésie, aidée par les forces physiques et les spéculations de quelques hommes supérieurs, aurait peu à peu civilisé, en lui donnant ses institutions théogoniques. La mythologie n'est qu'une altération de la connaissance du vrai Dieu, du vrai concept religieux ; ses développements ont été favorisés en divers sens par la confusion des langues et la dispersion des peuples. Supposé, en effet, que l'esprit humain, déclinant sa sujétion à l'esprit créateur du monde visible, ait cru reconnaître à ce monde visible la puissance qui n'appartenait qu'à son Auteur, il se précipite par là même et se perd dans l'investigation des causes secondes, tandis que le bandeau qu'il a jeté sur ses propres yeux lui cache la cause première. Tou-

tefois, pour leur venir de la cause première, l'action et la puissance des causes secondes ne sont pas moins réelles, et lorsque l'esprit humain leur donne une existence propre et les symbolise, il ne crée pas seulement des symboles fictifs ou imaginaires, il se représente une action et une puissance réelles (δαιμόνια). C'est là la divinisation de la nature, et c'est aussi la mythologie. M. Stuhr a démontré pareillement que la conscience païenne devait son développement aux directions multiples de la vie naturelle et des puissances du monde; et la raison sur laquelle il se fonde, c'est que la vie spirituelle, au sein du paganisme, était complètement plongée et comme ensevelie dans la vie de la nature. De là vient, observe-t-il, que les mythologies païennes sont en un rapport parfait avec la vie naturelle des pays où elles se produisent (1). M. Wuttke est peut-être encore plus explicite (2). Dans son parallèle entre le paganisme et la religion judaïco-chrétienne, il s'écrie : « Le divin n'est pas libre dans le paganisme; il l'est au contraire parfaitement, il est pleinement *sui juris* dans le christianisme. » Puis, il distingue dans le paganisme un côté objectif et un côté subjectif, un côté purement naturel et un côté purement spirituel, et il dit : « Si vous considérez dans le paganisme ce qui forme son côté objectif, celui par lequel il était accessible aux masses, vous vous trouvez en plein naturalisme. Vous voyez l'homme chercher la vérité hors de soi et non en soi, donc hors de son esprit, donc dans la nature : car la nature devient alors nécessairement l'être objectif de l'esprit. En considérant la forme subjective, vous voyez les civilisations même les plus avancées, celles de Rome et de la Grèce, se former une idée assez confuse de la distinction de l'esprit et de la matière, parce que, malgré la réaction de

(1) *Die Religion-System der heiden Vœlker des Orient.* Berlin, 1836.
(2) *Geschichte des Heidenthum.* Breslaw, 1852.

l'esprit sur la matière qu'il cherche à se soumettre par l'analyse, il reste à la matière une puissance impérieuse qui lui donne toujours raison. » C'est aussi la manière de voir de Creuzer (1). Il établit que la religion des Égyptiens et de tous les peuples de l'antiquité, sauf celle des Hébreux, repose sur un fondement physique et naturel.

Cela posé, nous reconnaissons avec Schelling que l'objet de la foi païenne était purement idéal, et qu'il ne convient pas d'attribuer aux divinités du paganisme une réalité objective. Mais alors ne faut-il pas avoir recours aux procédés théogoniques de l'esprit humain, pour expliquer la formation de ces mythes? D'ailleurs, l'influence de ces procédés se retrouve jusque dans la nature même des divinités païennes et dans l'ordre hiérarchique que la mythologie établissait entre elles. L'amalgame panthéistique de l'esprit et de la matière tel qu'il existait dans le paganisme, l'ignorance du Dieu infini et personnel, fournirent les représentations cosmiques que reçurent ces divinités. On leur donna un corps, quelquefois un corps d'homme, d'autres fois un corps d'animal, d'autres fois un corps mixte. On leur assigna pour demeure le κόσμος, un tout très-indéfini, et on imagina entre elles une hiérarchie analogue à celle des royaumes de la terre. Enfin, les rapports de l'homme avec les dieux consistèrent en un ensemble de cérémonies sensibles, qui manifestaient le désir de l'homme d'apaiser la colère des dieux, de mériter leurs faveurs, d'entrer en participation de leurs dons et de leurs forces.

La religion mosaïque, au contraire, fondée sur la révélation divine, établit le peuple d'Israël dans des rapports moraux, personnels, et vivants avec un Dieu vivant et personnel. La théocratie révèle au peuple le côté biblique et terrestre de son histoire; dans les rites il retrouve, sous un

(1) *Symb. und Myth.*, 3 ausg. 1837.

symbole, la forme céleste et spirituelle de l'objet de sa foi. Le culte devait donc représenter toute l'économie des promesses et de leur Auteur, de la mission d'Israël et du royaume spirituel et céleste vers lequel il marchait, grâce à la miséricorde de Dieu, qui voulait bien entrer dans la vie commune de son peuple, et habiter parmi ses enfants.

Il suit de là que, même dans sa forme, le culte mosaïque devait essentiellement différer des cultes païens; ce qui n'empêche pas que ces deux cultes n'aient pu avoir certaines analogies éloignées, certains antécédents communs. Israël eut, il est vrai, comme ses voisins, des autels, des temples, un sacerdoce, des sacrifices, des purifications, etc. Toutefois, s'ensuit-il que ce soient là des emprunts faits au paganisme? Nous ne le pensons pas. Sur tous les points de l'espace, à quelque époque qu'on le considère, l'esprit humain a admis ces institutions comme la base essentielle de son culte. En supposant l'unité de l'espèce humaine, et sa dérivation d'un couple unique, on conçoît très-bien que les fils d'Adam aient eu des instincts religieux communs. Or, cette hypothèse est aujourd'hui une vérité historique, philologique et physiologique, aussi bien qu'une vérité révélée. Enfin la révélation suit les progrès humains, et elle en profite. Le séjour des Israélites en Égypte et l'éducation de Moïse à la cour des Pharaons, devaient préparer Moïse à devenir le législateur de son peuple, et ce peuple aux pompes des cérémonies mosaïques, substituées aux cultes idolâtriques qu'il avait vu pratiquer par ses oppresseurs, et pour lesquels il devait éprouver une profonde répulsion. Toutefois, si parmi les pratiques superstitieuses de l'Égypte, il y en avait qui appartinssent au fond d'idées religieuses commun à l'espèce humaine, et surtout qui n'eussent aucun rapport spécifique avec l'idolâtrie, Moïse pouvait très-bien les conserver dans le culte de Jéhovah. Est-ce ainsi que cela s'est passé? On ne connaît pas assez l'origine, les

sources et les pratiques du culte égyptien, pour décider cette question. Dans le culte mosaïque, nous ne pouvons pas discerner suffisamment ce en quoi l'Esprit-Saint a agi *proprio motu*, de ce en quoi il a profité des institutions humaines. Les éléments de la révélation divine et des développements humains ont été tellement fondus et mêlés ensemble, que le criticisme le plus hardi n'est pas toujours ingénieux lorsqu'il cherche à les démêler. Nous croyons donc que la question proposée est une de celles qu'on résout comme question de droit, mais qui restent insolubles comme question de fait.

A. Gilly.

LA THÉOLOGIE DES CATACOMBES.

Cinquième article.

DEUXIÈME PARTIE.

L'HÉRÉSIE ET LES CATACOMBES ROMAINES.

III.

Non loin de la sépulture de Vincentius, on rencontre une autre tombe décorée aussi de peintures, mais sans inscriptions ni légendes. Toutefois le thème que le peintre a développé dit assez qu'un adepte de la Gnose et de Mithra est enseveli sous cet *Arcosolium*. Parcourons rapidement les degrés successifs de son initiation.

1. Tout d'abord, revêtu du costume des guerriers, le *miles Mithræ*, comme Tertullien le nomme (1), s'apprête à suivre un personnage dont les vêtements rappellent ceux que Manès portait en sa conférence avec Archélaüs (2). Ils consacrent à leur Dieu une guirlande de fleurs qui est le premier hommage de l'initié.

(1) *De Præscriptionibus*, c. 19, et *de Corona milit.*, c. 15; coll. Hieron, *ep. ad Lætam*. Le R. P. Garrucci cite encore S. Epiph. *Hæres.* XXVI, Philastrius, S. Jean de Damas, etc.

(2) *Mystères;* p. 33, et *Additions aux Mélanges*, sub fine.

2. Ils arrivent bientôt au pied de la montagne par où l'âme humaine retourne aux régions supérieures d'où elle est tombée. Le mont sacré est partagé en cinq zônes, et sa cime touche à l'azur du ciel. Là, s'étend un chemin tracé par des feuilles de laurier ; là brillent les cinq étoiles ou puissances intelligentes, qui occupent une place importante dans les théories des anciens hérétiques. L'Église faisait abjurer aux Manichéens les cinq lumières intelligentes ; Fauste les vantait dans ses prédications ; les actes apocryphes de saint Thomas disent que Marie est la mère des sept demeures, des *cinq mélodies*, et l'Enfant divin, celui qui est engendré avant les *cinq mélodies*.....etc. (1). Mais pour que l'âme par ses élans et efforts, puisse atteindre à la voie triomphale, au séjour des astres immobiles, elle a besoin du secours divin que la prière seule lui donnera. La nécessité des sacrifices, si universellement reconnue dans l'antiquité, n'a pas échappé à l'esprit des gnostiques. Tandis que l'adepte s'humilie en face de la majesté souveraine, l'hiérophante élève vers les étoiles un *Agneau immolé*. Fait remarquable ! ce n'est plus ici le *taurobolium* ou le *criobolium* des cultes orientaux, mais l'oblation d'un agneau. « Ce changement, « dit le R. P. Garrucci (2), paraît suffisamment justifié par « le besoin d'imiter en quelque chose les symboles du « christianisme, dont l'influence tendait alors à devenir « prépondérante. » Mais si les hérétiques du second siècle empruntèrent à l'Église cette forme particulière de sacrifice, on voit bien que le sacrifice mystique de l'Agneau divin était dès lors un dogme fondamental de notre foi, une de ces croyances chéries que l'homme conserve dans ses erreurs, et qu'on ne pourrait lui enlever qu'en le déchirant lui-même.

(1) Voyez pour toute cette doctrine les savantes et lumineuses recherches du R. P. Garrucci, *op. cit.*, p. 41 seqq,

(2) *Mystères*, p. 33 seqq.

3. Quelquefois, l'initiation aux mystères de l'Asie s'accomplissait par le double ministère d'un prêtre et d'une prêtresse. Les gnostiques de la voie Appienne en usaient ainsi, et dans la troisième des scènes que nous étudions, une femme couronnée de feuillage guide le *miles* entièrement équipé pour le combat, abrité derrière son bouclier, l'épée haute et étincelante. Tous deux, ils ont un genou en terre et les pieds nus. L'initié se consacre à la divinité que l'on voit dans un médaillon placé au centre de l'arcade (1).

4. C'est la grande déesse de Phrygie, « mystérieusement « isolée dans un cercle, image de son empire ; le cercle est « lui-même renfermé dans un carré, symbole des quatre « éléments du monde. » Aux angles, le peintre a représenté les dauphins qui figurent l'*océan*, la corbeille fantastique de fleurs et de fruits qui indique la *terre* féconde et nourricière, un oiseau au plumage de pourpre et d'or comme les teintes et reflets de l'*air;* enfin, le phénix qui renaît du *feu* où il a été consumé (2). Mais l'image de la déesse contraste tout-à-fait avec la sainteté et la pureté de nos peintures; elle prouve que les Pères ont combattu à bon droit la corruption morale des hérétiques, et donne un démenti formel aux libres-penseurs qui se chargent de réhabiliter le gnosticisme (3).

5. « Au-dessous de l'arcade, sur le mur du fond, le « peintre a représenté une porte surmontée de douze feuilles « de laurier inclinées les unes vers les autres, et des deux « côtés de la porte, deux génies qui montrent les feuilles « aux spectateurs : l'un à droite laisse pencher des branches « d'amandier ou de saule; l'autre, paré d'un collier de « perles, élève une branche de laurier (4). » L'épitaphe de

(1) Garrucci, *op. cit.*, pp. 34 et 48.
(2) *Mystères*, pp. 35 et 40.
(3) *Ib.*, p. 38.
(4) *Ibid*, p. 34.

Vincentius aide à l'interprétation de cette peinture : *Hoc ostium quietis quod vides!* Ce que tu vois est la porte du repos, de la gloire, du plaisir. Sans doute le portrait du défunt devait y être dessiné et son nom écrit au-dessus de l'arcade dans un cartel qui est resté vide.

Enfin, comme les *fossores* traçaient sur le *loculus* de nos pères le monogramme du Christ ou le symbole de la Croix dont la vertu nous ressuscitera ; ainsi, sur la tombe du sectaire, l'étoile de Mithra, de l'invincible soleil, épand autour d'elle ses huit rayons. Lumière orgueilleuse qui, comparée à ta lumière, ô sainte Église romaine, n'est que ténèbres épaisses et profonde obscurité !

IV.

Le troisième *arcosolium* du cimetière gnostique de la *Via Appia*, n'offre à notre attention qu'une inscription incomplète, et partant peu intelligible. Toutefois, nous voyons qu'elle fut consacrée à la mémoire de « Marc-Aurèle (1), « prêtre du Dieu-Soleil, l'invincible Mithra. » Sa morale n'était ni plus pure, ni plus élevée que celle de Vincentius :

. . . VOLVPTATEM · IOCVM · ALVMNIS · SVIS · DEDIT.

Donc, il est juste de répéter avec le R. P. Garrucci que cette catacombe contredit puissamment ce que Julien, Jamblique et leurs modernes imitateurs ont dit de l'innocence de la philosophie païenne, et qu'elle convainc les sectes gnostiques d'imposture ; la sainteté est une note de l'Église

(1) « Ce nom, et l'indication du prénom, dit le R. P. Garrucci, me por- « tent à croire que ce bras des Catacombes n'est pas beaucoup plus ré- « cent (que l'empereur et philosophe Marc-Aurèle). Il aura été creusé, « selon moi, entre le IIe et le IIIe siècle, et peut-être à l'époque d'Hélioga- « bale. » (*op. cit.*, p. 50.)

romaine: l'hérésie se distingue à un caractère absolument contraire.

Si l'on rapproche les trois tombeaux que nous avons décrits, leurs peintures et leurs inscriptions, si l'on examine les influences sous lesquelles ces œuvres singulières furent produites et les éléments dont elles sont formées, on comprend aisément que le savant archéologue du Collége romain ait dû les nommer les *Mystères du syncrétisme phrygien*. Oui ! tout est syncrétisme en cette catacombe: des fragments de textes bibliques, des traits de la croyance catholique sur les anges, l'intercession des saints et le sacrifice admirable de l'Agneau, s'y unissent à des doctrines franchement païennes. Et encore, ces dernières sont le résultat d'un mélange bizarre des fables persanes, de la mythologie phrygienne et des rêveries de l'Occident. Ainsi, l'unité de Dieu y est assez respectée ; mais ce Dieu est tout à la fois le *Dis pater*, Sabazius, Mithra, la grande Déesse, en qui se confondaient les mythes des déesses de Phrygie, du Pont, de l'Arménie, de Babylone, d'Éphèse, d'Athènes et de Rome (1).

La multiplication des rapports entre les diverses nations, l'établissement de l'empire romain, qui s'étendait sur tous les peuples et faisait du Capitole le centre de la vie politique et intellectuelle du monde, le soin que prenait le vainqueur de recevoir dans son culte les croyances et rites particuliers des vaincus, amenèrent ce grand mouvement d'assimilation religieuse. La philosophie s'en empara comme d'une machine de guerre contre l'Évangile : car la forte unité du christianisme est à la fois une marque de sa divinité et un grand attrait pour les esprits lassés des contra-

(1) Le *Dis Pater* revêt ici les formes du Pluton romain ; *Abracura* est encore un mythe complexe qui rappelle Proserpine et Minerve; Mercure seul conserve son nom et sa physionomie particulière. (V. cette Revue, nov. 1862. *L'Archéol. sacrée à Rome.*)

dictions et des interminables disputes de la science humaine. Elle chercha donc aussi l'identité des doctrines, l'accord des sentiments, l'unité de culte, et, par des procédés qu'on a nommés depuis syncrétisme ou éclectisme, etc., elle essaya de fonder un système scientifique et religieux où les principes les plus opposés s'étonnèrent un jour d'être confondus. Ce fut une des formes de gnosticisme.

Une tendance un peu différente se manifestait encore à cette époque parmi les philosophes : partant de la foi catholique qu'ils avaient d'abord professée, et rejetant sa merveilleuse austérité, sa rigoureuse simplicité, ils s'abandonnaient aux spéculations de leur raison, et envisageaient de cent façons le judaïsme, le paganisme et le christianisme, comme les premières tentatives d'un développement progressif qui doit nous conduire à la claire vue de toute vérité. Le langage de ces derniers sectaires conservait plus d'analogie avec celui de l'Église, et à l'entendre, on reconnaissait qu'il était d'un apostat. — Qu'on nous permette d'en donner un exemple.

V.

« Désireuse de la lumière de la patrie, ô Sophe, née du « même sang que moi et mon épouse !

« Consacrée dans le baptême du Christ par le baume « incorruptible et pur,

« Tu t'es hâtée de contempler les visages divins des « Éons,

« L'ange du grand conseil, le fils véritable !

« Tu t'es rendue à la demeure de l'époux, tu t'es élancée « vers la chambre nuptiale de la patrie.....

« Mais en mourant elle n'a point eu une fin vulgaire :

« Elle est morte et elle vit ; elle voit la lumière essen- « tielle, incorruptible.

« Elle vit pour ceux qui vivent, elle n'est morte que pour « ceux qui sont vraiment morts.

« O terre ! pourquoi t'étonner et craindre de recevoir « une pareille dépouille (1)? »

Au style égoïste et orgueilleux des dernières paroles, au ton prétentieux et affecté de toute l'épitaphe, mais surtout à cette expression : *Les visages divins des Eons,* l'on reconnaît bien l'œuvre d'un hérétique. Flavia Sophe (2) appartenait à quelque secte gnostique de la voie latine, car c'est là que son tombeau fut découvert, en 1858, dans les fouilles de Saint-Étienne-hors-les-Murs. Sa doctrine est remplie de réminiscences catholiques : le baptême du Christ, les onctions de l'huile consacrée, l'ange du grand conseil, le fils véritable, la lumière de la patrie.....

Les rationalistes de ce siècle parlent aussi des dogmes évangéliques, qu'ils aiment à louer, du Christ revêtu de grâce et de sagesse, du céleste messager qui nous annonça la liberté et le progrès, de la contemplation infinie où ils veulent voir Dieu sans nuages. Mais aujourd'hui, comme au temps de Flavia Sophe, que prétendent-ils et qu'enseignent-ils, sinon l'indépendance de la raison humaine, la glorification de la nature matérielle, la confusion du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur, dans un absurde panthéisme ?

VI.

Les rapports des Catacombes hérétiques et des Catacombes catholiques demandent enfin quelques éclaircissements qui

(1) Nous traduisons cette inscription d'après le texte grec publié par la *Civiltà* (tom. x, p. 357), et par Mommsen. Mais ce texte est incomplet : plusieurs lignes en restent encore inédites et nous souhaitons vivement que le R. P. Garrucci, à qui elles ont été confiées, nous fasse bientôt connaître ce monument tout entier.

(2) L'inscription est acrostiche et nous donne par cet artifice le nom de Sophe : ΦΛΑΒΙΑ.

serviront d'introduction à la troisième partie de notre *Théologie des Catacombes.*

Ces cimetières gnostiques et catholiques sont-ils identiques? Les sectaires ont-ils reposé parmi ceux qui sont morts pour le Christ ou entre les bras de l'Église? Les docteurs du mensonge ont-ils partagé la sépulture des maîtres de la vérité? Il s'est trouvé des écrivains qui ont soutenu l'affirmative, et qu'Aringhi accuse justement d'ignorer les rites et les mœurs du christianisme primitif (1). Le docte oratorien leur oppose l'antipathie absolue des catholiques et des hérétiques, les constitutions apostoliques qui, après l'Écriture, interdisaient toutes les relations sociales avec les apostats; les lois synodales très-anciennes, qui prescrivaient de détruire les basiliques et cimetières des hérétiques et de n'y plus ensevelir; l'attention que les donatistes eux-mêmes prenaient de disperser les cendres des fidèles quand ils s'emparaient des cimetières d'Afrique, et la haine barbare des ariens pour la Rome souterraine des successeurs de Pierre.

Mais le souterrain mithriaque du *Domine quo vadis* touche aux galeries de Prétextat et à la reine des Catacombes, celle de Calixte: dès lors, parmi les reliques extraites de nos cimetières, n'en est-il pas de fausses, ossements impurs des ennemis de la foi?

De grâce, ne doutons point de la sainte Église, ni de sa prudence: elle saurait discerner entre l'or pur et la poussière, entre l'ivraie et le froment. Que nos *fossores* aient, par hasard, poussé leurs excavations jusque dans le sol des sépultures gnostiques, ou qu'il y ait eu invasion des héré-

(1) *Nonnulli qui parum antiquos christianorum ritus ac mores callent, in religionis orthodoxæ contumeliam petulanti ore effutire ausi sunt in urbis videlicet cœmeteriis, hæreticorum quoque corpora reposita olim, vel certe supposita, ut ita dixerim fuisse.....* (*Roma subterranea*, t. II, l. V, c. 2, p. 434.)

tiques dans la catacombe de Prétextat, cela importe fort peu : « La petite catacombe sabazienne et mithriaque, dit « le R. P. Garrucci (1), est un endroit à part, dont le sol « est inférieur à celui du cimetière voisin, *et dont l'accès « avait été interdit aux fidèles,* ainsi que des indices sûrs le « font connaître. On remarque, lorsqu'on descend vers les « trois *arcosolia* païens, des trous creusés dans les murs et « en face l'un de l'autre, soit en deçà du tombeau de Vin- « centius, soit au delà de celui d'Aurélius. C'était évi- « demment pour recevoir les solives d'une cloison ; au- « dessous de ces enfoncements, se trouvaient de gros « moëllons transportés d'ailleurs. On ne peut douter que « ce ne fût pour fermer même aux regards le lieu profané « où dormaient les adorateurs des idoles. »

On voit par là combien se sont trompés les archéologues qui ont attribué les monuments de cette catacombe à l'art de l'Église. Il en est (2) qui se sont principalement autorisés de cette hypothèse dans l'intérêt de leur système sur l'origine de la peinture et de la sculpture chrétiennes. — Ils se persuadent qu'elles se formèrent sous une influence directe de l'école païenne ; qu'elles furent le résultat lent et pénible des transformations de l'art antique ; que les peintres convertis au christianisme y apportèrent avec eux leurs sujets mythologiques et leurs idées profanes, puis les épurèrent par degrès, en dégagèrent l'élément spiritualiste, et

(1) *Les mystères du Syncrétisme*, etc., p. 54.

(2) Par exemple, M. Raoul Rochette dans les *Mém. de l'Ac. des Inscript. et belles-lettres t.* XIII *pp.* 147 *et* 158, et dans son *Tableau des Catacombes de Rome,* 2e éd., pp. 145-155. Depuis, le savant auteur a pleinement adhéré à la dissertation du R. P. Garrucci (Cf. *Les Mystères*, etc. p. 2), et ce n'est point le seul exemple qu'il ait donné de son amour pour la vérité. Mais le *Tableau des Catacombes* renferme encore bien des inexactitudes, bien des jugements peu sûrs, et il ne pourrait servir à faire connaître la Rome souterraine qu'après des corrections et une révision très-soigneuses.

l'accommodant à nos dogmes, préparèrent l'art des mosaïques et des fresques du Moyen Age.

Cette accusation de syncrétisme, de condescendance esthétique et doctrinale, portée contre la sainte Église catholique, est aussi bien réfutée que la doctrine de ceux qui voyaient dans nos Catacombes, les carrières ou même les cimetières de Rome antique. Non, l'Église n'a jamais pratiqué cet éclectisme : aucun sujet vraiment païen n'a trouvé place dans le livre de son symbolisme religieux. De nombreux sujets, surtout de décors, tels que les feuillages, les guirlandes, les couronnes, les arabesques, appartiennent uniquement à la nature, comme les principes philosophiques à la raison ; l'Église a pu les adopter sans qu'une ombre de paganisme ait voilé sa divine beauté (1). Et quant aux ressemblances qu'on peut signaler entre la manière des peintres des Césars et des peintres des Catacombes, elles sont à la fois trop nécessaires et trop essentielles à la notion même de l'art pour fournir une base solide aux théories que nous signalons.

Les catacombes hérétiques et les Catacombes catholiques sont donc très-différentes ; elles ne se confondent nullement. Elles furent toujours ennemies, et le rationalisme moderne ne les réunira point. Elles rappellent la cité de Dieu et la cité du mal qui se combattent jusqu'à la fin des siècles, Simon-Pierre et Simon le Magicien, luttant au forum avec les armes de la vérité et de l'erreur.

Les donatistes, retirés dans leur caverne obscure, maudissaient la Catacombe vaticane, et n'avaient jamais abaissé leur front devant le sépulcre où dort le Prince des Apôtres (2).

L'abbé J. D.

(1) Nous regrettons de ne pouvoir donner à cause de leur étendue les remarques décisives de Boldetti sur ce sujet. (Cf. *Osservazioni*, etc., pp. 26 et 27.)

(2) S. Optat. Milev. *loc. cit.*

DU DROIT COUTUMIER DANS L'ÉGLISE.

—

Troisième article.

—

DES CONDITIONS CANONIQUES DU DROIT COUTUMIER.

La matière de la coutume, pour nous servir des termes de l'École, consiste dans les actes répétés, et la forme, dans le consentement du législateur. Ce consentement, qui, à la vérité, constitue un élément essentiel du droit non écrit, n'est point indiqué néanmoins dans la définition de ce droit donnée plus haut, d'après le canon *Consuetudo;* car, comme il est invariablement attaché à certaines conditions de la coutume de fait, il suffisait de rappeler ces conditions.

Mais, comme nous avons ici à décrire les caractères propres, c'est-à-dire, à déterminer d'une manière spéciale la matière et la forme du droit coutumier, il importe d'examiner d'abord la nature des actes et leur rectitude intrinsèque, et ensuite de montrer en quoi consiste l'adhésion du législateur. S'il s'agissait d'une société politique, dans laquelle le peuple aurait conservé l'exercice du pouvoir législatif, la rectitude et l'uniformité persévérante des actes seraient les seules conditions du droit non écrit; il est manifeste qu'alors le consentement du législateur est impliqué dans les actes répétés. Aussi les légistes romains, qui se placent à peu près exclusivement au point de vue

d'une démocratie, font-ils sortir de l'autorité même du peuple souverain, la force obligatoire de la coutume.

Or, il est certain que dans l'Église le pouvoir législatif n'est nullement entre les mains de la multitude ou des fidèles, et par conséquent nous avons ici à étudier, d'une manière distincte, les conditions qui déterminent l'aptitude de la matière et l'existence certaine de la forme.

I.

Sous le premier rapport, il faut commencer par l'examen de la qualité des actes, afin de voir s'ils ont un caractère vraiment social et s'ils tendent à introduire une obligation ; ensuite, il importe de vérifier leur rectitude en vue du bien public.

Le droit objectif, considéré dans son acception la plus générale, consiste, ainsi que nous l'avons montré, dans la direction rationnelle vers une fin obligatoire ; le droit social sera donc la règle morale que doit suivre la société pour parvenir à sa fin ; c'est pour l'acquisition de cette fin sociale ou du bien commun que toutes les forces collectives qui constituent la personne juridique se sont réunies. Or cela étant, il s'agit par conséquent, dans la question présente, de voir si les actes qui introduisent une coutume sont véritablement sociaux, et en outre, s'ils sont doués de cette rectitude intrinsèque qui est une condition nécessaire de toute loi. Quand ils réunissent cette dernière qualité, qui constitue comme la matière prochaine du droit non écrit, la coutume est dite *raisonnable*.

I. Et d'abord, pour ce qui est de la *qualité* des actes, la plupart des canonistes, d'après la Glose sur la décrétale *Cum tanto* (1), énumèrent huit ou dix conditions particu-

(1) Cap. ult. *de Consuet.*

lières, que doivent réunir les opérations qui tendent à introduire un usage légal. Cependant, comme quelques-unes de ces conditions rentrent dans les autres, nous nous bornerons à énumérer celles qui caractérisent la matière éloignée du droit coutumier.

1° Les actes par lesquels une coutume prend naissance, doivent être publics et exercés par toute la communauté, ou du moins par la majorité. Il s'agit, en effet, d'introduire un usage public et social, avec lequel des actes secrets et privés n'ont aucun rapport; ensuite, la coutume devant être l'expression de la tendance commune du peuple, il est nécessaire par là même que les actes soient exercés par toute la communauté, ou du moins par une fraction suffisante pour être l'expression vraie de la société entière.

Et il importe d'observer ici, qu'une coutume légale ne peut être introduite que par une communauté qui constitue une société complète en son genre, comme une nation, une province, un diocèse. *Consuetudo juris,* dit Suarez, *non a quacumque communitate introduci potest, sed ab illa quæ sit capax potestatis legislativæ pro seipsa vel saltem sufficiens ut vera lex illi imponi possit* (1).

2° Les actes qui introduisent une coutume, doivent être *volontaires* et *libres*, car autrement il n'y aurait pas un véritable consentement commun par rapport à cette manière d'agir; en outre, des actes volontaires et libres sont seuls capables de moralité, et par conséquent, seuls ils peuvent avoir un rapport positif avec le droit. Bien que dans l'Église, et même dans les monarchies et les oligarchies, le consentement populaire ne confère par lui-même aucune autorité à la coutume, néanmoins, la volonté de la multitude constitue comme une demande tacite et une condition nécessaire exigée par le législateur pour accorder son ap-

(1) *De Leg.*, l. VII, c. 9, n. 6.

probation : ici le souverain ne veut la loi qu'autant que les subordonnés ont voulu unanimement et efficacement le fait.

Il faut donc par-là même que l'usage général ne procède ni de l'erreur, ni de l'ignorance, ni de la violence, car alors le libre consentement dont nous venons de parler n'existerait plus. On voit aussi que la majorité populaire ne peut être comptée que parmi les personnes habiles et formellement assujetties aux lois.

3° Les actes doivent être exercés avec l'*intention*, du moins interprétative, soit d'introduire une obligation, s'il s'agit d'une coutume *præter legem*, soit d'abroger une loi, si la coutume était *contra legem*. Les canonistes, pour établir ce principe, apportent communément, d'après le dernier chapitre *de Præbendis*, la raison suivante : *Actus agentium non operantur ultra intentionem eorum*. En effet, comme la coutume, ainsi que nous le montrerons plus tard, ne tire pas sa force obligatoire de la volonté expresse du souverain, il faut bien qu'elle présente, dans sa matière même, le principe de l'obligation; et ceci a lieu lorsque les individus tendent à se lier eux-mêmes par des actes répétés.

C'est parce que cette condition fait défaut, que beaucoup de pieux usages très-universels et très-anciens ne sont jamais devenus obligatoires : tels sont, par exemple, celui de réciter la *Salutation angélique* au son de la cloche, de prendre de l'eau bénite à l'entrée et à la sortie des églises, de recevoir les cendres le premier jour du Carême, etc., usages qui ne sont jamais devenus des coutumes de droit; et la seule raison que l'on puisse assigner de ce fait, c'est que les fidèles se sont toujours portés à ces actes par un pur sentiment de piété, et non avec l'intention de s'obliger : ces pieux usages réunissent en effet toutes les autres conditions de la coutume légale.

Mais il peut arriver parfois que l'existence de cette condition reste dans le doute; alors, quand il est impossible de discerner si un usage a été introduit par un simple sentiment de dévotion, ou avec l'intention de s'obliger, on ne doit point présumer cette intention (1). Et ceci est fondé sur une règle générale du droit : *In obscuris minimum est sequendum.*

2° Outre les conditions que nous venons d'énumérer et qui tendent à déterminer la matière éloignée du droit non écrit, il est encore nécessaire que la coutume de fait soit *raisonnable;* cette condition rend l'usage introduit immédiatement apte à devenir loi.

Nous n'avons pas à prouver spécialement ce point, qui découle comme conséquence nécessaire de ce que nous avons dit de la notion essentielle du droit; il est manifeste que si cette notion consiste dans la rectitude en vue d'une fin obligatoire, la coutume ne peut devenir loi qu'autant qu'elle sera raisonnable, c'est-à-dire, qu'elle constituera un moyen régulier d'atteindre le bien commun, qui est la fin sociale.

Mais, s'il est facile d'établir la nécessité de cette condition, il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de définir d'une manière spéciale, quand une coutume pourra être dite rationnelle; aussi existe-t-il, parmi les canonistes, une certaine divergence d'opinions à cet égard. Selon les uns, pour qu'une coutume soit rationnelle, il faut qu'elle puisse être considérée comme juste et obligatoire, si elle devenait loi positive (2); il suffit donc qu'elle ait un rapport véritable à la fin sociale, ou puisse concourir en quelque chose au bien public. Selon d'autres, ce caractère de la coutume se déterminerait d'une manière négative, en

(1) Reiffenstuel, in titul. *de Consuet.* § 5.
(2) Gonzalez, in c. I, tit. 4 *de Consuet.* n. 12.

constatant simplement que les actes répétés et uniformes ne portent aucune atteinte soit au droit naturel, soit au droit divin positif. Mais ces données sont vagues et générales, ce qui n'est point étonnant, car il est impossible d'assigner une règle certaine et absolue sur ce point. L'appréciation est donc laissée à la conscience et à l'arbitre d'un juge prudent; conséquemment, lorsqu'il s'agit des coutumes contraires à la loi canonique, il appartient à l'Évêque de porter un jugement sur leur rectitude et leur utilité (1).

On peut cependant déterminer certaines règles pratiques qui peuvent éclairer et diriger l'appréciation du juge. Une coutume doit être tenue pour irrationnelle : 1° lorsqu'elle est contraire au droit naturel ou au droit divin positif; aussi le législateur suprême a-t-il réprouvé lui-même ces sortes de coutumes : *Quare et vos transgredimini præceptum Dei propter traditionem vestram;* 2° lorsqu'elle tourne au détriment de la religion, de la piété, en restreignant ou en affaiblissant le culte divin, le respect pour les parents ou pour la hiérarchie ecclésiastique, etc.; 3° lorsqu'elle est pernicieuse au bien public, car alors elle exclut manifestement la raison générique du droit social; 4° lorsqu'elle est cause ou occasion de péché; 5° lorsqu'elle est formellement réprouvée par celui à qui il appartient de gouverner la société (2).

Il résulte de ce qui a été dit plus haut, qu'une coutume peut être rationnelle lorsque, n'étant pas condamnée expressément par le législateur, elle est opposée au droit positif humain. Car, bien que la loi de sa nature soit juste et raisonnable, il peut cependant advenir que par suite de

(1) Pirhing, l. I, t. IV, s. 1, § V, n. 30; Panormitan. in cap. ult. tit. IV, et la plupart des canonistes.

(2) Schmalzgrüber, p. I, t. IV, § 3; Reiffenstuel in l. I decret., t. IV, § II, etc.

circonstances nouvelles, elle perde son premier caractère d'utilité et d'opportunité; alors des actes contraires à cette loi pourront, en vertu de ces conjonctures, être doués d'une rectitude véritable par rapport à la fin sociale. Il est certain qu'une loi juste peut être abrogée par une loi opposée également équitable; et cela vient de ce que les législations humaines s'exercent surtout dans l'ordre des moyens indifférents de leur nature; or, les moyens qui n'ont point un rapport nécessaire avec la fin, reçoivent principalement leur utilité ou leur opportunité des circonstances, qui de leur nature sont variables. Il est donc possible qu'une coutume *contra legem* soit raisonnable; bien plus, une loi et une coutume contraires pourront être à la fois *ordinatio rationis,* de même que deux opinions opposées peuvent être en même temps probables, c'est-à-dire, fondées sur des raisons sérieuses de part et d'autre.

Comme il appartient au magistrat de juger avec autorité si une coutume est rationnelle, quelques canonistes ont prétendu qu'aucun usage ne pouvait être tenu pour raisonnable, qu'autant qu'il avait été l'objet d'un jugement contradictoire. Parmi les conditions requises à la rationalité des coutumes, il faudrait donc, d'après eux, compter en première ligne la preuve juridique *in contradictorio judicio.* Mais ce sentiment n'est fondé ni en raisons ni en autorités.

Lorsque le juge, après avoir épuisé, pour apprécier la rectitude d'une coutume, tous les moyens de fait et de droit qui sont en sa possession, reste encore dans le doute, quelle sentence pourra-t-il prononcer? Schmalzgrüber (1), d'après quelques anciens canonistes, résout cette difficulté au moyen de la distinction suivante : S'il s'agit d'une coutume *præter legem*, il doit s'en tenir à cette coutume, at-

(1) *Loc. cit.*, n. 8.

tendu qu'un délit ne se présume point, même lorsqu'il s'agit d'un acte isolé, à plus forte raison quand il est question des actes de toute une société.

Mais si la coutume était *contra legem*, il s'en tiendrait au droit préexistant; car d'un côté, la coutume est certainement réprouvée par la loi, qui doit toujours être présumée juste et équitable; et d'autre part, la rectitude et la convenance de l'usage populaire demeurent douteuses; la présomption de justice reste donc en faveur de la loi.

Si cependant il s'agissait d'un usage immémorial, alors le temps conférerait à la coutume la présomption de justice et d'équité.

II.

I. La rationalité de la coutume ne peut constituer le titre en vertu duquel elle devient obligatoire. Quand il s'agit du droit naturel, la rectitude absolue des moyens par rapport à la fin essentielle, constitue à la vérité le motif prochain de l'obligation; la fin est absolument exigée par la nature, et les moyens sont indispensables pour l'acquisition de cette fin : le rapport nécessaire de ceux-ci avec le but adéquat de la nature, fait qu'ils sont obligatoires comme la fin qu'ils doivent procurer; et ce qui leur confère le caractère de loi, c'est qu'ils sont la seule voie par laquelle la nature peut tendre à sa fin essentielle. Il est certain alors qu'ils sont voulus absolument par Dieu, qui a établi cet ordre de choses (1).

Mais lorsqu'il s'agit de moyens indifférents de leur nature, c'est-à-dire, qui n'ont aucune relation nécessaire avec la fin, il est évident qu'ils ne peuvent être obliga-

(1) Gonzalez in c. XI *de Consuet.*, n. 8.

toires par eux-mêmes; ce ne sera donc que par un fait étranger à leur nature, c'est-à-dire, par l'acte positif d'une volonté souveraine et compétente, qu'ils pourront devenir des lois. Or, telle est la nature de la coutume raisonnable; sa rectitude consiste simplement en une certaine proportion avec la fin, mais non en un rapport nécessaire par lui-même.

Nous n'insisterons pas davantage ici sur cette question de droit public; au surplus, nous avons déjà indiqué précédemment pourquoi le consentement du législateur est nécessaire à la légitimité de la coutume; la loi, qui est un lien moral, doit dériver d'une manière quelconque de celui qui possède exclusivement le pouvoir législatif, ou le droit de lier la société.

Il n'y a pas la moindre divergence parmi les jurisconsultes, lorsqu'il s'agit d'affirmer que le consentement du législateur est nécessaire; mais lorsqu'il est question de déterminer quelle est la nature de ce consentement, on ne rencontre plus la même unanimité.

On a sans doute gardé le souvenir d'une controverse qui s'est élevée récemment sur ce point, controverse dans laquelle on n'a peut-être pas toujours apporté toutes les distinctions nécessaires. Pour éviter donc, autant qu'il nous sera possible, toute confusion à cet égard, nous allons d'abord analyser toutes les formes que peut revêtir l'assentiment du souverain, et ensuite nous examinerons laquelle de ces formes est requise pour les coutumes diverses.

II. On distingue ordinairement un double consentement : celui qui est appelé particulier ou spécial, et celui qu'on nomme général ou juridique.

1° Le consentement spécial consiste dans une approbation réelle, et non présumée, du sujet du pouvoir législatif. C'est donc un consentement personnel fondé sur une

connaissance propre de l'usage en question. Ce consentement peut être *exprimé* ou *tacite*. Il est exprès quand le législateur le manifeste explicitement, soit avant que la coutume s'introduise, soit au moment même de cette introduction, soit enfin lorsque l'usage est déjà entré dans les mœurs (1).

Il est tacite, lorsque le législateur, ayant connaissance de l'usage introduit, n'y forme aucune opposition, bien qu'il puisse, sans inconvénients graves, le faire disparaître. Il s'agit encore ici d'un véritable consentement personnel, car le souverain étant obligé de veiller à la pureté des mœurs et à l'observation rigoureuse de la loi, serait prévaricateur s'il restait inactif en présence des abus qu'il peut extirper. Si donc la coutume était mauvaise, si la tendance commune se trouvait contraire au bien public, le législateur serait tenu de faire un acte positif de correction des mœurs, et devrait ramener à la voie droite ceux qui s'en écartent. Conséquemment, lorsqu'il garde le silence, ce ne peut être qu'à la suite d'un jugement porté sur l'utilité ou l'innocuité de la coutume en question ; et il résulte de là qu'il s'agit ici d'une approbation personnelle, bien que mentale, et non manifestée de la manière ordinaire (2).

2° Le consentement général, légal ou juridique, n'est point un acte personnel du prince, dont il ne procède pas directement et immédiatement : il consiste dans l'approbation donnée d'avance et d'une manière générale et absolue à toutes les coutumes conformes au bien public. C'est donc un consentement médiat et indirect : le législateur, au moyen de cette volonté générale, confirme tous les usages utiles à la société, alors même qu'il n'aurait aucune connaissance de ceux-ci. Comme le devoir du souverain

(1) Pirhing, *loc. cit.*, sect. I, § III.
(2) Schmalzgrüber, n. 15 ; Suarez, c. XIV, n. 6.

est de procurer le bien public par tous les moyens possibles, il faut, par conséquent, que sa volonté générale, qui a pour règle le devoir, approuve les coutumes rationnelles.

Il s'agit d'examiner maintenant quel consentement est requis pour qu'une coutume ait force de loi.

Pour résoudre cette question, il importe de rappeler qu'il existe une grande diversité parmi les coutumes ; nous avons déjà indiqué les divisions nombreuses tirées soit de l'extension, soit du rapport de conformité ou d'opposition avec le droit, soit enfin de la qualité des actes. Or les différences quant à la matière nécessitent quelquefois une certaine diversité dans ce qui est de la forme intrinsèque ou de l'approbation. Nous ne pouvons donc ici établir un principe absolu, mais nous devons procéder par voie d'énumération des coutumes diverses.

1er *Théorème à établir.* Une coutume raisonnable *contra legem* ne requiert pas, pour être légitime, le consentement personnel, soit exprès, soit tacite, du législateur ; le seul consentement légal suffit (1). Il résulte de ce principe qu'une loi peut être abrogée par une coutume dont le prince n'aurait aucune connaissance ; mais il faut pour cela que cette coutume réunisse toutes les conditions que nous avons énumérées. Tel est l'enseignement commun des canonistes et des légistes romains.

Le droit canonique nous fournit d'abord une preuve directe de cette assertion : *Licet etiam longævæ consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel juri positivo debeat præjudicium generare, nisi fuerit* rationabilis et legitime præscripta. (*C. Cum tanto, tit. de Consuet.*) On voit par ce texte que deux conditions seulement

(1) Glose in c. ult., tit. IV *de Consuet.*; Panormit. in eod. cap., n. 13; Felinus in c. *Cum ex Officio, de Prescript.*; Suarez, l. VII, c. 13, n. 7, Schmalz., tit. IV, § 4, n. 15, etc., etc.

sont requises à la validité de la coutume, la rectitude et la prescription, sans qu'il soit fait mention du consentement ; ainsi, d'après cette décrétale, l'approbation juridique est accordée *ipso facto* à toute coutume réunissant les conditions indiquées. Et la déclaration générale faite par le législateur d'approuver toutes les coutumes rationnelles et légitimement prescrites, n'est pas moins efficace que si elle était réitérée chaque fois qu'il y a lieu ; il suffit qu'il y ait réellement volonté de reconnaître la coutume. D'ailleurs, s'il en était autrement, *nonnisi rarissime*, dit Pirhing, *leges canonicæ per contrariam consuetudinem abrogari possent, cum Pontifex fateatur* (*c.* 1, *de Consuet. in sexto*) *se speciales locorum consuetudines ignorare.*

Mais ce qui vient d'être dit des coutumes dérogeantes peut-il s'étendre aux coutumes *præter legem?* Cette question est controversée parmi les canonistes. Les uns prétendent que lorsqu'il s'agit d'introduire une coutume de ce genre, le consentement personnel est nécessaire ; cette introduction, disent-ils, est un acte positif de juridiction, qui ne peut émaner que du législateur (1). Mais l'opinion contraire est considérée communément, par les canonistes modernes, comme plus probable.

On peut donc entendre des coutumes *præter legem* tout ce que le chapitre *Cum tanto* affirme de celles qui abrogent quelque disposition du droit écrit (2). Un nouveau droit coutumier peut par conséquent s'introduire sans aucun consentement personnel et sans aucune connaissance de la part du souverain. Y a-t-il en effet moins de difficulté à délier quelqu'un d'une obligation contractée qu'à lui en imposer une équivalente? Or, si la difficulté est la même, il faudra donc aussi la même autorité pour abroger une

(1) Layman in c. ult. *de Consuet.*, n. 4 ; Panormit. in eod. cap., etc.
(2) Pirhing, tit. *de Consuet.*, n. 18 ; Suarez, *loc. cit.*

loi ancienne que pour en introduire une nouvelle; et il résulte de là que le consentement juridique doit suffire dans l'un et l'autre cas. On peut même dire, avec Sanchez (1), que l'abrogation d'une loi renferme une opposition plus directe et plus formelle à la volonté et à l'autorité du prince que la simple introduction d'une loi nouvelle : d'où cette abrogation semblerait exiger un consentement plus explicite.

Il reste vrai toutefois que le titre d'autorité de la coutume, ou ce qui lui confère force de loi, consiste dans la seule approbation du législateur; la forme intrinsèque du droit coutumier, d'après l'expression de Suarez, rapportée plus haut, n'est donc autre chose que la volonté du souverain. Et le chapitre *Cum tanto*, en réduisant à deux seulement les conditions du droit non écrit, ne renferme rien d'opposé à cette assertion ; la seconde condition ou la prescription implique le consentement légal, le législateur lui-même ayant déclaré qu'il attachait son assentiment à cette condition. Il n'y a pas à la vérité acte direct et personnel de juridiction, mais cet acte est renfermé actuellement et suffisamment dans la durée déterminée par le droit.

2e *principe*. Une coutume tendant à abroger une loi ancienne ou à introduire un droit nouveau, peut, sans avoir légitimement prescrit, acquérir force de loi, par l'accession du consentement spécial du législateur. Tel est l'enseignement commun des canonistes et des légistes ; conséquemment il est inutile d'apporter ici des preuves d'autorité. Au surplus, il suffit de consulter les auteurs cités plus haut, aux passages indiqués, pour confirmer l'assertion précédente.

Il est facile d'assigner la raison de cette règle. Comme le peuple ne possède en aucune sorte, dans l'Église, le pou-

(1) Lib. 7 *de Matr.*, d. 4, n. 11 et 14.

voir législatif, et que le seul consentement du souverain peut donner force de loi à la coutume, il faut de toute nécessité que ce consentement soit acquis ; il s'agit donc uniquement de constater cette approbation pour établir qu'une coutume rationnelle est devenue légale. Or, le consentement juridique seul dépend de la prescription, ou des conditions déterminées par les saints Canons (1), et par suite ne peut être prouvé que par la vérification de ces conditions. Mais le consentement personnel étant un fait positif qu'on peut constater avec certitude en lui-même, nous n'avons plus besoin, lorsqu'il est certainement accordé, de la présomption légale de son existence : il serait superflu alors de revenir à la preuve tirée de la durée prescrite par le droit positif ; le consentement ne se présume plus, puisqu'il est évident. Et la volonté du législateur évidemment n'est pas moins efficace lorsqu'elle ratifie un ordre de choses déjà usité dans la société, que lorsqu'elle propose des prescriptions inouïes jusqu'alors, ou des lois nouvelles.

Pour ce qui est de déterminer quelle espèce de consentement spécial est exigée, les canonistes enseignent assez communément que s'il s'agissait d'une matière ayant une haute gravité, l'approbation expresse serait requise ; mais s'il n'est question que d'un usage de moindre importance, le consentement tacite ou interprétatif suffit (2). Toutefois l'opinion qui n'exige que le consentement tacite dans l'un et l'autre cas, est probable.

Il résulte du principe posé et de quelques observations faites précédemment, qu'une coutume quelconque, pourvu qu'elle soit rationnelle, ou réunisse les conditions génériques du droit, acquiert force de loi par le seul consentement personnel, tacite ou exprès du prince, lors même que les autres conditions que nous avons énumérées fe-

(1) *C. Cum tanto*, ult. *de Consuet.*
(2) Suarez, *loc. cit.*, n. 11 et 12.

raient défaut (1). Et même dans le cas où il y a doute si un usage est raisonnable, l'approbation du prince suffira pour conférer à cet usage une présomption de rectitude.

III. Il nous reste maintenant à déterminer en quoi consiste cette prescription requise à la validité des coutumes, prescription à laquelle est attaché le consentement légal. La question présente revient donc à déterminer quand et comment l'approbation juridique est acquise par voie de prescription.

La coutume est légitimement prescrite, lorsque les actes qui l'ont introduite ont été continués pendant un temps réputé considérable, et cela sans aucune interruption par des actes contraires. La prescription de sa nature tend à amoindrir et à annuler les droits de la partie lésée (2). Mais quand il s'agit de la coutume, le laps de temps n'est pas précisément requis pour amoindrir les droits d'une partie lésée, mais simplement pour établir et consolider le consentement populaire, ainsi que pour vérifier l'utilité de l'usage qui s'introduit. Aussi la prescription se prend-elle ici dans un sens spécial et privé.

Nous avons dit précédemment que la coutume diffère de la prescription, en ce que celle-ci exige la bonne foi, tandis qu'une coutume introduite par la mauvaise foi peut devenir légitime. Il est vrai que ce point, considéré dans toute sa généralité, est controversé parmi les canonistes. Suarez (3), Salas, de Lugo, etc., prétendent que la bonne foi ici n'est pas requise ; et cette opinion est probable. Cependant l'opinion opposée, soutenue par Felinus, Layman, etc., n'est pas non plus dénuée de probabilité. Mais s'il s'agissait d'une coutume introduite *via conniventiæ*, c'est-à-dire, sous les yeux et à la connaissance du législa-

(1) Gonzalez in c. XI, *de Consuet.*, n. 7.
(2) Leurenius, *For. Eccl., de Consuet.*, c. 1.
(3) C. I, n. 12 ; c. XVIII, n. 23.

teur, qui permet cette introduction, il est certain qu'alors la bonne foi n'est point nécessaire. C'est du moins l'enseignement commun des canonistes.

Mais quel laps de temps est requis pour que la prescription soit définitivement acquise? Il s'agit ici exclusivement de la coutume *præter* ou *contra legem*, qui s'introduit à l'insu du souverain. Le droit romain admet qu'une période de dix années suffit pour qu'une coutume devienne légitime *via præscriptionis*. Il déclare d'abord que la coutume, pour devenir obligatoire, doit être de longue durée : *Et ne quid contra longam consuetudinem fiat, ad sollicitudinem suam revocabit præses* (1). Ensuite il explique ce que l'on doit entendre par cette durée de la coutume : *Super longi temporis præscriptione, quæ* decem annis *introducitur* (2). Toutefois, il importe d'observer ici qu'il exige pour certaines prescriptions un temps plus considérable ; il admet cependant d'une manière générale qu'en matière favorable et qui ne cause de détriment à personne, la possession décennale suffit pour prescrire. Or, dans tout ce qui est de la coutume, il s'agit uniquement d'un matière favorable ; la coutume, en effet, devant être rationnelle, tend par conséquent au bien public. En outre, la coutume ne cause de préjudice à personne ; elle n'est point nuisible au prince, puisqu'il accorde son assentiment, ni aux sujets, puisque c'est par eux qu'elle s'est introduite.

Telles sont les dispositions du droit romain et l'enseignement commun des légistes sur la coutume civile.

Lorsqu'il s'agit de la coutume canonique, les auteurs ne sont pas complètement d'accord pour la détermination du temps requis à la prescription. Les anciens canonistes (3)

(1) Lib. I, *Codex quæ sit longa Consuet.*

(2) Leg. Sup. longi, *Cod. de Præscript. longi temporis.*

(3) Panorm. in c. *Cum tanto*, n. 11 ; Fagnan in c. *Treugas*, I, *de Treuga et pace*, n. 40 et 67 ; Layman, l. I, tr. 4, c. 24, *de Leg. Dian*, p. 3, tract. 5, sect. 2, etc.

exigent généralement une durée continue de quarante ans. Et cette opinion semble confirmée par plusieurs décisions de la Rote et par la glose sur le chapitre *Cum tanto*. Ce sentiment est fondé sur ce que le droit canonique déclare (ch. de *Quarta*, tit. de *Præscript.*) qu'on ne peut prescrire contre l'Église, sinon par une possession de quarante ans; et comme une coutume qui abroge une loi semble prescrire d'une certaine manière contre l'Église, il résulterait de là que la coutume canonique doit avoir pour acquérir, *via præscriptionis*, le consentement du législateur, une durée non interrompue de quarante ans.

Les canonistes plus récents, tels que Lessius (1), Pirhing (2), Reiffenstuel (3), Schmalzgrüber (4), etc., enseignent communément qu'une coutume de dix ans peut abroger une loi ecclésiastique. Ils montrent d'abord que l'argument tiré du chap. *de Quarta*, n'est point concluant, attendu qu'il n'y a aucune parité à établir entre la prescription acquise à la coutume et celle qui a rapport aux droits et aux biens des Églises. La coutume, ainsi que nous l'avons montré, ne doit rien renfermer qui soit contraire aux droits et aux prérogatives du Pontife romain, et par conséquent ne prescrit jamais contre l'Église.

Schmalzgrüber, d'après quelques canonistes, donne une seconde raison : c'est que la preuve apportée par la première opinion pèche par excès. Comme il s'agit surtout de la coutume qui abroge une loi du législateur suprême dans la société chrétienne, ou du Pontife romain, il faudrait alors le temps exigé par le droit pour prescrire contre l'Église romaine; or, il faut cent ans pour acquérir la prescription contre cette Église (5).

(1) Lib. II, *de Just et Jure*, c. 6.
(2) Tit. IV, *de Cons.*, n. 39.
(3) Tit. IV, *de Cons.*
(4) Tit. IV, n. 105; p. I, tit. 4, n. 10.
(5) *Loc. cit.*

Benoît XIV fait observer à ce sujet qu'il s'agit d'un privilége spécial de l'église de Rome comme telle ; et ce privilége ne s'étend point aux diverses dispositions de la législation papale pour l'Église universelle.

Quelques auteurs soulèvent, sur le temps requis pour prescrire, une question accessoire : Faut-il une durée plus considérable dans le cas d'absence du législateur que lorsqu'il est présent ? La doctrine commune est que dans l'un et l'autre cas, la prescription décennale suffit. Comme il ne s'agit pas ici du consentement personnel, mais du consentement général accordé par le droit, il est évident que la présence ou l'absence du législateur ne peut en aucune sorte modifier la question (1).

Nous terminerons cet exposé des conditions canoniques de la coutume, par une remarque qui a son importance quand il s'agit de discerner du véritable droit coutumier les usages illégitimes et abusifs. Le législateur suprême dans la société chrétienne, c'est-à-dire le Souverain Pontife, étant, ainsi que nous le disions dans le premier article, le principe concret et permanent de l'unité extérieure de l'Église, il résulte de là que son approbation, dans le cas dont il s'agit, ne peut se présumer trop légèrement. En effet, comme la plupart des coutumes sont loin d'être générales, le droit non écrit est donc une source de diversité parmi les enfants de la grande famille chrétienne ; par conséquent la tendance du droit coutumier, considéré d'une manière générale et abstraite, semble être plus ou moins contraire à la tendance du pouvoir souverain ecclésiastique, considéré comme source et fondement de l'unité. Aussi trouvons-nous dans les saints Canons des déclarations peu favorables à la trop grande multiplicité des coutumes, tant à cause

(1) Cap. *Cum nobis*, XIV, *de Præscript.*
(2) Schmalz., lieu ind., n. 11.

de la raison indiquée que pour ne pas rendre la loi ecclésiastique trop à charge aux fidèles. Nous lisons dans le canon *Omnia* (1) : *Omnia talia quæ... diversorum locorum diversis moribus innumerabiliter variantur, ita ut vix aut omnino nunquam inveniri possent causæ, quas in eis instituendis homines secuti sunt, ubi facultas tribuitur, sine ulla dubitatione resecanda existimo.*

C'est en vue du même principe abstrait de l'unité ou de la volonté générale du législateur, qu'il n'est point permis aux évêques de faire des constitutions synodales conformes à une coutume dérogeante, fût-elle légitime (2). Le souverain qui a accordé son assentiment à la coutume légale, n'a point pour cela abdiqué le pouvoir gouvernemental ou administratif sur ce point particulier, puisqu'au contraire le consentement accordé constitue un acte de juridiction. Le législateur subalterne qui, par une ordonnance, semblerait vouloir conférer force obligatoire à la coutume contraire au droit commun, tenterait donc de s'attribuer la faculté d'abroger une loi de son supérieur (3) : il ferait un acte d'autorité sur un point qui est absolument hors de sa compétence, et par conséquent cet acte serait nul de plein droit.

E. GRANDCLAUDE.

(1) C. XII, dist. XII.
(2) Benoît XII, *de Syn. diœc.*, l. XII, c. 18, n. VIII.
(3) Barbosa, in cap. fin. *de Cons.*, all. 93.

DU PROBABILISME.

Casus Conscientiæ, auctore J.-P. Gury. Deux volumes in-12. Lugduni et Parisiis, 1864.

Il y a quatre mois à peine, on mettait en vente les *Cas de conscience*, du R. P. Gury, et déjà les six mille exemplaires de la première édition sont écoulés. A quelle cause attribuer un succès depuis longtemps sans exemple dans la librairie théologique ? Au mérite personnel de l'auteur d'abord, à la réputation justement acquise à son *Compendium theologiæ moralis*, à la méthode parfaite par laquelle ce livre est devenu le manuel le plus commode du confesseur, aussi bien que le meilleur résumé de la théologie morale. A tous ces titres, l'accueil fait au nouvel ouvrage du docte professeur était facile à prévoir. Toutes les qualités du *Compendium*, on s'attendait à les retrouver dans les *Cas de conscience*, et ce second ouvrage était avec raison considéré comme le complément du premier.

Mais la perfection de la méthode n'aurait pas suffi pour assurer un tel succès aux œuvres du R. P. Gury ; il a fallu que le fond même des doctrines répondît aux besoins de notre époque. Or, nul traité de théologie morale n'était aussi bien adapté à ces besoins.

Qui ne se souvient de ce temps, encore peu éloigné, où nos écoles de France subissaient le joug de la doctrine rigoriste que nous avait léguée le jansénisme ? Les auteurs classiques de nos séminaires étaient Collet, Bailly, Antoine, la Théologie de Toulouse, de Lyon ou de Rouen ; Pontas et les Conférences d'Angers étaient le fond de la bibliothèque de tous les prêtres ; on regardait enfin comme bases de la théologie morale les principes quelque peu sévères de Bossuet et les

décrets de l'assemblée de 1700. Les casuistes, tant calomniés par Pascal, étaient encore au pilori.

De Rome cependant, du centre même de la catholicité, partait une impulsion destinée à réagir contre une funeste rigueur, en ramenant la morale dans les saines voies de la tradition ancienne. Oubliant ses lenteurs proverbiales, la Cour romaine se hâtait de glorifier le grand moraliste des temps modernes, saint Alphonse de Liguori. Ni amis ni ennemis ne s'y trompèrent ; dans le saint Évêque, on vénérait l'homme apostolique orné des plus éclatantes vertus ; mais, par dessus tout, on rendait hommage au docteur suscité par la Providence pour combattre les doctrines rigoureuses qui avaient peu à peu envahi les écoles.

Le clergé de France ne pouvait rester indifférent à cette tendance de l'Église. Saint Alphonse y trouva des partisans zélés à propager ses doctrines ; mais il y rencontra un plus grand nombre d'adversaires. Ceux-ci, prêtres infiniment respectables, se tenaient en garde contre tout ce qui avait une apparence de nouveauté. C'était le temps où La Mennais avait donné le scandale de son apostasie, après s'être annoncé comme le défenseur de l'Église. Or, ceux qui patronnaient les œuvres du saint Évêque avaient été, en partie du moins, les disciples du sectaire. De là je ne sais quelle défiance qui faisait confondre une légitime réaction avec une nouveauté dangereuse. La doctrine d'outre-monts gagnait cependant ; un secret instinct de la vérité dominait les vieux préjugés ; l'on commençait à comprendre que la pure doctrine n'était pas la propriété exclusive de Bossuet, du clergé de France ou des Universités de Paris et de Louvain. D'autant que, dans la pratique, une longue expérience avait prouvé l'impossibilité de s'en tenir aux enseignements de l'école rigoriste. N'avons-nous pas entendu dire maintes fois qu'arrivé au confessionnal, un prêtre devait oublier ses principes de théologie morale ? Mais cet antagonisme disparaissait dans la doctrine de l'Évêque de Sainte-Agathe ; ses principes, solidement appuyés sur les enseignements des grands docteurs et des grandes écoles catholiques, étaient approuvés par la suprême autorité de l'Église ; une faveur particulière s'attachait même à son nom. Pourquoi n'aurait-on pas adopté ses décisions ? Pourquoi ne se serait-on pas déclaré dis-

ciple du théologien que le Saint-Siége proposait comme un maître irréprochable ?

C'est ce qui arriva bientôt. Un savant professeur du séminaire de Besançon, aujourd'hui archevêque et cardinal, voua sa vie à propager en France les écrits du saint Docteur. Il eut de terribles luttes à soutenir ; mais on sait quel succès obtint sa théologie morale. Elle serait bientôt devenue l'ouvrage classique dans la plupart de nos séminaires, si elle eût été écrite en latin et si elle eût conservé la méthode scolastique, cette méthode si favorable à l'enseignement.

Pendant que la réaction commençait en France, l'auteur du *Compendium* étudiait la théologie à Rome. Entraîné par la nature de son esprit vers les questions pratiques plus que vers la spéculation, le jeune étudiant s'imprégna des doctrines des moralistes les plus accrédités. Saint Liguori surtout était son auteur favori. Appelé plus tard à monter dans la chaire du professeur, il se mit de plus en plus sous la conduite du saint Évêque, sans toutefois négliger les autres théologiens ; ses écrits en font foi. Enfin, après plusieurs années d'enseignement, il mit au jour son *Compendium theologiæ moralis.*

Œuvre de patience, d'érudition et de bon sens, ce livre était un excellent résumé des opinions de saint Alphonse et des meilleurs théologiens, même de ceux dont le savant professeur n'adoptait pas les sentiments. Ce fond de doctrine, présenté dans un cadre parfait, avec son exposition courte, mais claire, des principes, ses applications pratiques, fit de cet ouvrage le manuel indispensable du confesseur. Non-seulement la France l'accueillit avec la plus haute faveur, mais la Belgique, l'Allemagne, l'Italie, se hâtèrent d'en multiplier les éditions ; l'Angleterre, l'Espagne, les missions d'Amérique, d'Asie, en un mot, la chrétienté entière reçut le *Compendium* comme un précieux secours que Dieu donnait à son Église.

Nous ne voulons ici analyser ni le *Compendium* ni les *Casus conscientiæ*, encore moins insister sur les mérites de ces deux ouvrages ; nous voulons seulement parler de la question qui domine toute la théologie de saint Liguori et de son fidèle disciple : celle du *probabilisme.*

Pendant plus de deux siècles on a vu aux prises les probabilistes et leurs adversaires ; les murs des anciennes universités retentissent encore des derniers échos de ces longues controverses. Une lutte plus importante a succédé aux disputes des écoles. Ce n'est plus tel ou tel point de doctrine, abandonné à la libre discussion des savants, qui attire aujourd'hui les efforts du polémiste, mais il faut défendre contre le rationalisme moderne les fondements minés du dogme chrétien. Nous pouvons donc, avec plus de sang-froid que nos devanciers, jeter encore un regard sur cette grande controverse et nous rendre compte du progrès pratique qu'elle a fait jusqu'à ce jour. Nous ne voulons pas, par une feinte impartialité, nous dire indifférent au probabilisme ou au probabiliorisme ; nous avouons franchement notre sympathie pour la première de ces opinions, et notre but dans ce travail est de montrer le rang qu'elle occupe aujourd'hui dans les écoles catholiques. Mais nous espérons que notre attachement à cette doctrine ne nuira en rien aux droits de la vérité.

Et d'abord, qu'est-ce que le probabilisme ? Il y a en France toute une école philosophique qui a voulu imprudemment se mêler aux discussions théologiques, qu'elle connaissait seulement par les écrits de Port-Royal ; cette école est tombée dans d'étranges erreurs sur la nature du probabilisme. M. Cousin n'a pas assez d'anathèmes contre un système qui « *ruine toute certitude et toute obligation morale.* » (*Des Pensées de Pascal*, préface de la 3e édit., p. LI.) Ainsi parle le maître ; et les disciples de répéter que le probabilisme est une forme du scepticisme. « Les jésuites, dit M. Bouillier, *inclinent au probabilisme en métaphysique, comme leurs casuistes en morale, ou plutôt leur probabilisme en morale n'est qu'une conséquence de leur probabilisme en métaphysique.* (*Hist. du Cartésian.*, ch. XXVI.) M. Cousin et ses élèves en sont encore aux *Provinciales* ; c'est là qu'ils ont étudié les controverses théologiques ; et leur conscience timorée a pris parti pour le prétendu réformateur de la morale. Mais voulant aborder les hautes questions, ils ont commis la faute impardonnable de les étudier dans les satires d'un spirituel adversaire. Ils ont cru, sur la parole de celui qui fut l'aveugle instrument de Port-Royal, que le probabilisme permettait de

voir également la vérité dans les contradictoires; qu'indifférent au fond même des choses, le probabiliste se mettait en quête d'un ou deux auteurs favorables à une opinion relâchée pour s'affranchir du joug de la loi divine. Il ne sera pas difficile de montrer combien cette accusation est injuste ; une simple exposition de ce système y suffira.

Telle action est-elle licite ou ne l'est-elle pas ? Telle loi existe-t-elle, ou s'étend-elle à un cas donné ? Aucune déclaration authentique, aucun document certain ne tranche la difficulté ; les meilleurs esprits se partagent, et les raisons, soigneusement comparées, ne donnent pas de réponse claire. Que faire alors? Prononcer en faveur de la loi contre la liberté, ou en faveur de la liberté contre la loi ? Rendre certaine dans la pratique une obligation incertaine en spéculation, ou laisser l'homme en possession de sa liberté, jusqu'à ce que l'existence de l'obligation soit bien établie? S'il ne s'agissait que d'un conseil de perfection, nul doute : mieux vaudrait s'imposer un sacrifice que de s'exposer à un danger même incertain de transgresser un précepte. Mais autre est le conseil de perfection, autre la loi chrétienne obligatoire. Or, dans le cas de la loi incertaine, le *tutioriste* enseigne qu'il faut toujours prendre parti pour l'obligation, sous prétexte qu'on ne peut sans péché s'exposer à violer un commandement quelconque ; le *probabilioriste* veut qu'on pèse les probabilités pour ou contre l'obligation rigoureuse, et qu'on maintienne le précepte rigoureux, à moins que les probabilités en faveur de la liberté ne l'emportent sur celles qui militent en faveur de la loi. Enfin le *probabiliste* enseigne que là où il y a une vraie probabilité contre l'existence de la loi, on ne saurait imposer comme certaine une obligation que rien ne peut établir (1).

(1) Les probabilistes se subdivisent encore en *équiprobabilistes* et *probabilistes simples*. Notre but n'est pas, dans cette étude, de comparer ensemble ces deux nuances du probabilisme. Distincts en théorie, ces deux systèmes se confondent dans la pratique ; et les arguments que les équiprobabilistes apportent contre les probabilioristes sont absolument les mêmes que ceux par lesquels les probabilistes simples établissent leur sentiment : *Lex dubia non obligat ; lex non promulgata non obligat.* Cette identité de doctrine est si évidente aux yeux des probabilioristes, qu'ils en tirent leur principal argument contre les équiprobabilistes. Et de fait, on

Telles sont les trois solutions principales qui, sous une foule de nuances diverses, ont partagé les théologiens catholiques ou soi-disant catholiques. Car les tutioristes ont été réprouvés par le Saint-Siége, quand Alexandre VIII a condamné cette célèbre proposition, résumé de leur doctrine : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* Laissant donc de côté cette solution, rejetée depuis longtemps par tous les bons théologiens, bornons-nous à comparer ensemble le probabiliorisme et le probabilisme.

Le premier est loin sans doute de la sévérité outrée du tutiorisme : cependant, appliqué en toute rigueur, il mènerait parfois à de bien dures conclusions. Supposons, par exemple, un père de famille qui doute, et non sans raison, de l'origine de sa fortune. Homme consciencieux, disposé à tout sacrifier plutôt que de vivre dans le péché, il fait les plus exactes recherches, et le résultat de son enquête est de confirmer de plus en plus ses soupçons, sans lui donner une certitude morale que son bien a été mal acquis. Que fera-t-il? Devra-t-il, en stricte justice, se dépouiller d'une fortune qui lui est nécessaire pour l'entretien et l'éducation de sa famille? S'il était certain moralement que ce bien fût la propriété d'un autre, il n'y aurait pas à hésiter ; et mieux vaudrait perdre ses ressources que de rester le détenteur injuste du bien d'autrui. Cette obligation est assez dure par elle-même. La doit-on aggraver encore en forçant le possesseur à renoncer à sa propriété, si la somme des probabilités en sa faveur ne l'emporte pas sur celles qui combattent contre lui? C'est ce que fait le probabilioriste. En vain prétend-il éviter cette odieuse conséquence en vertu du principe du droit : *Melior est conditio possidentis.*

La réponse est bonne assurément ; mais cet axiome de droit peut-il être accepté dans sa généralité par un probabilioriste? Le fait de la possession est bien un préjugé favorable au possesseur ; on doit en faire l'un des éléments des probabilités que l'on compare ; mais quand les droits sont incertains de part et d'autre, la plus grande probabilité

voit, dans leurs décisions, les probabilistes presque toujours d'accord avec les équiprobabilistes.

sera-t-elle nécessairement du côté où est la possession ? Et si elle n'y est pas, il faudra, malgré l'axiome, renoncer à un bien dont l'origine est probablement mauvaise.

Quel est, en effet, le point de départ du probabiliorisme ? Pour agir en toute sécurité, il faut être assuré que l'acte est licite ; si dans la spéculation on ne peut avoir une telle assurance, il faut au moins qu'un principe réflexe donne en pratique cette certitude morale. Or elle ne peut exister si le plus grand nombre des probabilités n'est pas en faveur de la liberté contre l'existence de la loi. Cette doctrine une fois admise, la conclusion est facile à tirer dans le cas exposé plus haut. Si après avoir pesé toutes les circonstances, même celle de la possession actuelle, on a plus de raison de croire que le bien a été injustement acquis, on est obligé de s'en dépouiller ; la même obligation existe si les probabilités sont égales de part et d'autre, car on ne risque pas de pécher en s'en dépouillant, tandis qu'en le conservant, on s'expose à un danger qu'on est tenu d'éviter suivant le système des probabilioristes.

Cette rigueur excessive n'existe pas dans le probabilisme. Là aussi on admet qu'on ne peut agir sûrement si l'on ne reconnaît son acte comme pratiquement licite. Il faut donc examiner les raisons en faveur de la loi ou de la liberté, les peser, les comparer ; mais souvent tous les raisonnements humains ne sauraient aboutir à une conclusion certaine. Force nous est alors de recourir à ce que les théologiens ont nommé un principe réflexe ; probabilistes et probabilioristes sont d'accord en ce point. Or ce principe réflexe, pour le probabiliste, est qu'une obligation incertaine en spéculation ne saurait devenir certaine en pratique ; qu'une loi douteuse ne peut lier la liberté humaine.

En vain, le probabilioriste recourt à son fameux principe : que nous sommes tenus d'éviter le danger de pécher, selon l'enseignement du Saint-Esprit : *Qui amat periculum in illo peribit*. Mais ne s'y expose-t-il pas lui aussi dans son système? Et quand les raisons qui militent en faveur de la loi sont vraiment probables, quoiqu'elles le soient moins que celles qui favorisent la liberté, le probabilioriste ne consent-il pas à la transgression probable de la loi? Seuls les tutioristes évitent cet écueil, mais en nous jetant dans le désespoir et en rendant le joug du

Seigneur impossible à porter. Le seul avantage du probabilioriste sur le probabiliste, en ce point, c'est qu'il est moins exposé à transgresser matériellement le précepte divin. Mais cet avantage apparent est nul en réalité. Car nous ne sommes pas tenus seulement à éviter un plus grand danger de pécher, mais tout danger absolument; et quiconque, sciemment et volontairement, s'exposerait à un péril probable de péché formel, quelles que soient les chances opposées, serait par là même coupable. Que si le probabilioriste se retranche sur la distinction entre le péché formel et le péché matériel, il ne gagne rien pour sa cause ; car il est obligé d'avouer que le péché purement matériel n'altère pas l'amitié de Dieu ; seul le péché formel nous rend coupable, et le péché formel n'a jamais lieu quand la conscience déclare une action licite. Or le probabiliste n'est pas moins fondé à se former la conscience dans les cas douteux que son adversaire.

Il reprend, en effet, la question de plus haut. Dieu en créant l'homme lui donna la liberté. La liberté s'étend par elle-même à toutes les actions dont est capable la nature humaine. Il suit de là qu'antérieurement à toute loi, au moins dans l'ordre logique, l'homme est en possession de sa liberté. Mais, pour mettre des limites à un droit certain, ne faut-il pas un motif également certain? Donc, tant que l'existence de la loi ne sera pas moralement certaine, et cela n'arrivera pas tant qu'il y aura des vraies probabilités contre elle, l'homme restera en possession de sa liberté. C'est l'axiome du droit : *Lex dubia non obligat.*

Ainsi ont entendu la liberté morale les plus grands théologiens qui, depuis près de 300 ans, ont pris part à la grande controverse du probabilisme. La liste de ces partisans du probabilisme serait longue ; Rassler en compte plus de 250 (1) ; Étienne Dechamps, le célèbre adversaire du jansénisme, dans sa savante dissertation sur le probabilisme, en cite un très-grand nombre, et Zaccaria, qui a reproduit ce travail en tête de son édition de la théologie de Lacroix, complète cette liste déjà très-étendue (2). Qu'il nous suffise de citer les plus célèbres :

(1) *De Normâ recta disputandi*, disp. 3, q. 9, art. 2.

(2) *Quæstio facti.* Dans cette dissertation, le savant théologien a pour

Médina, Bannez, D. Soto, Vasquez, Suarez, de Lugo, Lessius, les docteurs de Salamanque ; et dans l'ancienne Université de Paris : Isambert, André Duval, Gamache, Abelly, qui tous enseignent leur doctrine comme la doctrine commune des écoles théologiques. De tels noms peuvent bien contrebalancer l'autorité d'adversaires tels que Noël Alexandre, Concina, Contenson, Comitolo, Thyrse Gonzalès, et autres, sans même en excepter Bossuet et l'assemblée de 1700.

Personne n'ignore avec quelle ardeur cette assemblée poursuivit les casuistes. Les prélats en petit nombre réunis à Saint-Germain, persévérant dans les funestes tendances de l'assemblée de 1682, transformèrent l'assemblée en une sorte de concile, et s'arrogèrent le droit de revenir sur les décisions du Souverain-Pontife, sous prétexte que leurs décrets n'étaient pas reçus en France ; de censurer des opinions qui ne l'avaient pas été par l'autorité supérieure, et qui, avant comme après leur sentence, ont eu cours parmi les meilleurs théologiens. Enfin, reprenant le plan proposé par l'évêque janséniste d'Alet, Nicolas Pavillon, ils prétendirent couper le mal du laxisme dans sa racine en condamnant solennellement le probabilisme.

Nous ne voulons pas faire ici le procès à cette célèbre assemblée : mais il nous sera bien permis de ne pas accepter une sentence portée par un tribunal incompétent. Quelle autorité avait, en effet, pour traiter des affaires de doctrine, cette réunion de seize évêques convoqués par ordre du roi ? Sans doute, chaque évêque, du palais de Saint-Germain comme de son domicile épiscopal, avait autorité sur le troupeau confié à ses soins ; il restait juge de la foi dans les limites de sa charge pasto-

but de montrer : 1° que le probabilisme est la doctrine la plus communément reçue dans les écoles catholiques, sans en excepter l'Université de Paris, avant l'invasion du jansénisme ; 2° que les thomistes dominicains en ont été les plus ardents défenseurs ; 3° que les jésuites n'en sont pas les inventeurs ; 4° enfin, que les théologiens de la Compagnie de Jésus, bien loin de se servir du probabilisme pour favoriser le relâchement de la morale, ont tempéré et combattu les opinions trop bénignes des probabilistes étrangers à la Compagnie. C'était une réponse aux calomnies de Pascal et des jansénistes, réponse sans réplique, mais qui ne put contrebalancer dans les esprits prévenus et superficiels les mordantes ironies des *Petites Lettres*.

rale; mais le fait de son union avec ses collègues n'ajoutait rien à sa juridiction. On ne saurait assimiler l'assemblée du clergé à un concile national ou provincial, pas même à un simple synode. Or, dans un concile provincial, comme le fait remarquer Fagnan, et après lui Benoît XIV (1), on ne doit pas se permettre facilement de définir *les questions douteuses controversées entre les théologiens, surtout là où l'on pourrait craindre quelque grave inconvénient, par exemple dans le cas d'usure ou autres qui jetteraient dans le trouble les consciences timorées.* Et tout l'ouvrage de Benoît XIV sur le synode a pour but de montrer aux évêques les écueils qu'ils doivent éviter en pareille circonstance.

Si telle est la réserve imposée aux conciles provinciaux et aux synodes, réunions canoniques, en lesquelles les évêques prononcent dans le lieu de leur juridiction, et dont les décrets, ceux du moins des conciles provinciaux, ne paraissent que revêtus de l'approbation du Souverain-Pontife; que penser d'une assemblée dépouillée de tout caractère canonique, dont les arrêts ne passaient jamais sous les yeux du Pape, et qui ne craint pas de prononcer une condamnation contre la doctrine commune des écoles! En vain Concina, entraîné par l'esprit de parti, égalera presque l'autorité de cette réunion à celle des conciles généraux et la décorera du nom auguste de synode national ou de concile (2); en vain l'assemblée elle-même, dans ses lettres encycliques aux évêques de France, se déclare réunie au nom de Notre-Seigneur et dans le Saint Esprit (3), nous répondrons, avec un des prélats de cette même assemblée, l'archevêque d'Auch, « que leur décision ne pouvait pas lier les évêques absents, par le défaut d'une autorité capable de les contraindre à s'y soumettre (4)... Et avec saint

(1) *De Synod. diœces.*, l. VII, c. 1.

(2) « Summam qua pollet post concilium generale *Synodus nationalis* vastissimæ monarchiæ et doctissimi cleri auctoritatem, non est quod exponam; res enim omnibus comperta est. Hæc ergo quæ sequuntur *concilium* istud, anno 1700 celebratum, decernit. » (Concina, *ad Theol. Christian. appar.*, l. III, dist. 3, c. 5.)

(3) *Nos in Spiritu Sancto et in Christi nomine adunati.* (*Procès-verbaux*, p. 619.)

(4) *Procès-verbaux*, p. 183.

Alphonse : *Horum tantorum prœsulum auctoritatem magnopere veneror, sed omnes docent auctoritatem extrinsecam sapientum magni non posse esse ponderis, ubi intrinseca ratio certa videtur et convincens ; tanto magis cum ipsa sufficienti aliorum autoritate non destituatur* (1).

Cette sentence n'a donc d'autre autorité que celle des évêques qui la portèrent. Comme saint Liguori, nous vénérons ces prélats, nous nous inclinons devant leur science et leur zèle ; mais si les meilleurs esprits se trompent quelquefois, faut-il adopter aveuglément une opinion parce qu'elle a l'insigne honneur d'être défendue par Bossuet? Non assurément, d'autant qu'en cette question l'autorité de Bossuet et celle des autres évêques de l'assemblée est singulièrement amoindrie par les circonstances dans lesquelles fut porté cet arrêt.

L'élève de Nicolas Cornet n'était pas janséniste, sans doute, et la plupart des évêques réunis à Saint-Germain ne l'étaient pas davantage ; cependant de Noailles, archevêque de Paris, et Le Tellier, archevêque de Reims, qui tour à tour présidèrent l'assemblée, n'étaient pas d'une orthodoxie à l'abri de tout soupçon. Ils purent donc en cette rencontre se laisser plus ou moins entraîner par les préventions jansénistes. De plus, il était arrivé dans l'église de France ce qui arrive presque toujours parmi les hommes : ceux qui crient le plus fort ont toujours raison. Par une manœuvre habile, les jansénistes, pour détourner de leurs erreurs trop réelles l'attention des catholiques, avaient imaginé les périls du casuisme ; ils avaient fouillé dans les écrits des jésuites, leurs plus redoutés adversaires, ils en avaient déterré quelques propositions trop larges que personne ne mettait en pratique, et que bien d'autres théologiens avaient enseignées avant eux ; ils les avaient livrées en pâture aux railleries d'un public dont les mœurs se seraient trouvées bien à l'étroit dans les limites posées par ces casuistes relâchés ; puis ils avaient crié au scandale, ils avaient appelé toutes les foudres de l'Église sur des opinions fausses, il est vrai, et dangereuses en elles-mêmes, mais qui étaient trop discréditées pour nuire beaucoup à l'Église (2).

(1) *Theolog. moral.*, l. I, tract. 1, n. 80.

(2) Voyez à ce sujet l'excellente introduction à la *cinquième Provinciale*, par M. Maynard, dans son édition et sa réfutation des *Lettres de Pascal*.

Ils avaient obtenu du Saint-Siége la condamnation de ces propositions, mais leur habilité avait échoué devant la prudence de la Cour romaine, quand ils avaient voulu envelopper dans la même sentence des assertions fausses et le probabilisme lui-même. L'assemblée de 1700, à laquelle l'infaillibilité n'était pas promise, ne sut pas éviter le piége. Pour se donner une apparence d'impartialité, elle condamna quelques opinions des jansénistes, mais tout son zèle se tourna contre les doctrines des casuistes. Les prélats de 1700 ressemblent assez à certains catholiques de nos jours, qui condamnent timidement les erreurs des rationalistes en ce qu'elles ont de plus monstrueux, et leur tendent la main sur tous les autres points pour accabler ceux qui ne savent transiger avec aucun principe. On sévit sans pitié contre des propositions que personne ne songeait plus à défendre ; on se fit l'instrument des haines jansénistes contre les jésuites, et en même temps, par respect pour la mémoire du *grand Arnauld*, on épargna une proposition soumise à la censure de l'assemblée.

Bossuet et les autres membres de cette réunion se rendaient-ils bien compte de leur manifeste partialité ? Nous n'oserions le dire. A force d'entendre déclamer contre une doctrine, les meilleurs esprits peuvent se laisser surprendre. En tout ce qui regardait la stricte orthodoxie, on avait vaillamment soutenu la vérité : mais comme si l'on eût été las de lutter, sur tous les autres points on avait besoin de s'entendre avec les adversaires. Les casuistes avaient prêté à cette indignation par quelques décisions trop bénignes ; on exagéra leurs torts, on les condamna, eux et le casuisme lui-même ; l'on en appela à la pure morale des Pères, sans faire attention que c'était imiter les hérétiques, qui ont accoutumé de recourir aux Pères contre la croyance actuelle de l'Église ; comme si la doctrine catholique, soit dogmatique, soit morale, avait reçu son dernier développement dans saint Augustin, ou même dans saint Thomas.

Bossuet, cet homme au regard d'aigle, ne vit pas que dans son ardeur à poursuivre le probabilisme, il tombait lui-même dans le tutiorisme. Quoi de plus conforme à cette erreur que les propositions suivantes : « C'est une chose arbitraire et où il n'y a point de règle,

d'appeler la probabilité petite ou grande ; il y a une règle pour fixer la vérité, mais pour la probabilité il n'y a que la fantaisie... Par ce moyen les fondements du probabilisme sont renversés. . Si la moindre probabilité (le probabilisme) a lieu dans la conduite ordinaire de la vie humaine, on ne peut alléguer aucune bonne raison pour l'exclure de l'administration des sacrements... Si le probabilisme avait lieu, rien ne pourrait empêcher celui qui serait parvenu à croire que la religion catholique est du moins la plus probable, de suivre néanmoins l'autre quoique moins probable selon lui (1).... *In dubiis, tutius.* Le cas de cette règle est précisément celui dont il s'agit : une chose est véritablement douteuse quand les raisons de part et d'autre paraissent également probables à celui qui doit agir, sans qu'il y ait rien qui le détermine à un côté plutôt qu'à l'autre (2). C'est donc aux probabilistes une manifeste contravention à cette règle que *de choisir en ce cas ce qui n'est pas le plus sûr*... Que s'il fallait entendre cette règle au sens des probabilistes, il eût fallu dire, dans le doute, non pas : Prenez le plus sûr ; mais : Faites ce que vous voudrez. Que si dans le doute on est obligé de suivre le plus sûr, à plus forte raison ne peut-on pas suivre le moins sûr quand il paraît en même temps le moins probable (3).

Ces paroles sont claires : Bossuet veut que dans les cas douteux on prenne le parti le plus sûr ; ce n'est pas un conseil de perfection, mais un précepte rigoureux. Et si la définition du *doute* laissait planer quelque obscurité sur sa pensée, il la manifeste suffisamment par la comparaison de l'obligation de simple précepte avec celle de nécessité

(1) *Procès-verbaux de l'assemblée de* 1700, p. 513 : *Exposé des motifs de la censure*, par Bossuet.

(2) Voilà une habile manœuvre de Bossuet pour sauver le probabiliorisme des anathèmes qu'il lance contre le probabilisme. *Pour qu'il y ait doute, il faut que les raisons soient égales de part et d'autre.* Perssonne avant et après Bossuet, n'avait ainsi expliqué le *doute;* on croyait qu'il existait tant que l'une des deux opinions contraires n'a pas atteint la certitude au moins morale. Mais si Bossuet avait admis la notion vulgaire du doute, il n'aurait pu réprouver le probabilisme sans admettre que l'on ne peut suivre l'opinion même la plus probable entre les probables, contrairement à la condamnation d'Alexandre VIII.

(3) *Procès-verbaux*, p. 517.

de moyen. Il suit de cette comparaison que l'on est obligé d'embrasser le sentiment le plus sûr en matière de législation comme en matière de sacrement ou de religion; or, quand il s'agit des sacrements, ou de la religion véritable, on est tenu de prendre le plus sûr, quelque probable que soit l'opinion contraire. Donc, on est également tenu de suivre en tout le plus sûr : l'opinion favorable à la liberté fût-elle plus probable et même notablement plus probable. La conclusion est rigoureuse.

Parmi les motifs sur lesquels Bossuet appuie sa sévère sentence, il en est deux surtout qui méritent de nous arrêter : c'est d'abord la nouveauté du probabilisme; ensuite son union étroite et nécessaire avec le laxisme. Si ces deux reproches étaient fondés, nous n'hésiterions pas à partager l'indignation du grand évêque de Meaux contre ce système. Mais le sont-ils?

La controverse du probabilisme sous la forme actuelle est récente, nous l'avouons; elle remonte à la fin du XVIe siècle, et l'on fait honneur à Barthélemy Médina, dominicain, qui écrivait en 1577, d'avoir le premier formulé la doctrine du probabilisme. Mais qui ignore, parmi les théologiens catholiques, qu'on ne doit pas rejeter une doctrine comme nouvelle à cause de la nouveauté de son exposition? Si saint Vincent de Lérins, dans son magnifique commonitoire, veut que nous suivions en théologie ce qui a été *toujours, partout et universellement reçu : quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* (c. 3); le même Père nous défend d'entraver le légitime progrès de la vérité chrétienne.

Voici quelques-unes de ses paroles : *Intelligatur, te exponente, illustrius, quod antea obscurius credebatur... Eadem tamen quæ didicisti doce; ita ut cum dicas nove, non dicas nova* (c. XXVII). Pour condamner le probabilisme à titre de nouveauté, il faudrait donc prouver que le fond de la doctrine est nouveau, aussi bien que la forme; qu'avant la fin du XVIe siècle, on imposa toujours comme certaine une obligation douteuse quand les probabilités en faveur de la liberté n'étaient pas les plus grandes. Or, avec toute la meilleure volonté du monde, les probabilioristes n'ont jamais donné cette démonstration. Il serait long et fastidieux de reprendre un à un les textes des saints Pères

et des canons, par lesquels les antiprobabilistes croient pouvoir renverser le probabilisme ; mais tout théologien impartial reconnaîtra aisément que les passages cités ne contiennent le plus souvent que des conseils de perfection, ou qu'ils se rapportent à des questions d'absolue nécessité pour le salut, et sont toujours conçus de manière à montrer que les anciens Pères n'ont eu aucune intention de comparer le plus ou moins de probabilité pour obliger à suivre le plus probable dans les cas douteux. Du reste, le nombre des témoignages que les probabilistes opposent aux probabilioristes n'est pas moindre.

Laissant de côté cette question de positive que chaque parti résoudra toujours dans son sens, nous adresserons à nos adversaires cette simple question : Est-il possible qu'une doctrine nouvelle, opposée aux enseignements des saints Pères, soit dès son apparition acceptée par l'immense majorité des théologiens, non-seulement de ceux qui ont accoutumé de marcher sur les traces de leurs devanciers, mais de ceux qui ont fait les travaux de première main, et ont laissé le plus grand nom dans la théologie ? Si une telle innovation était possible, on devrait effacer du nombre des lieux théologiques celui que Melchior Cano développe si bien au livre VIIIe de son bel ouvrage : *De Locis theologicis*. Et pourtant, nous l'avons vu plus haut, avant le baïanisme et le jansénisme, le probabilisme était la doctrine universelle, même dans l'Université de Paris. Ne craignons donc pas de l'affirmer : le probabilisme n'est pas une doctrine nouvelle dans l'Église.

L'accusation de laxisme n'est pas mieux fondée que celle de la nouveauté. Le probabilisme ne dégénère en relâchement que par la faute de ses défenseurs, car il n'y a jamais relâchement là où il y a véritable probabilité. Du reste, le probabilioirisme ne met pas plus à l'abri de cet écueil que le probabilisme. Il suffirait, pour s'en convaincre, de se rappeler que telle opinion, taxée plus d'une fois de laxisme, a trouvé de zélés défenseurs dans des probabilistes tels que Billuard et même le fougueux Concina.

En effet, quel est le principe du probabiliorisme ? En quoi diffère-t-il du tutiorisme ? En ce que, si l'obligation est douteuse, il permet à chacun de suivre l'opinion favorable à la liberté, si elle lui paraît plus

probable que le sentiment contraire. Or, tous les casuistes relâchés, quand ils émettent l'une de ces opinions contre lesquelles on a si fort réclamé, ne l'émettent-ils point comme étant plus probable pour eux? En vertu du probabiliorisme lui-même, ne devaient-ils pas la regarder comme permise? En suivant la manière de raisonner de nos adversaires, nous pourrions donc rejeter le laxisme aussi bien sur le probabiliorisme, que sur le probabilisme.

Mais, ajoute-t-on, le Saint-Siége lui-même a condamné le probabilisme.

Les jansénistes, en effet, triomphèrent quand Alexandre VII, Innocent XI et Alexandre VIII proscrivirent les propositions relâchées extraites des auteurs probabilistes ; ils répétèrent en tous lieux que le probabilisme était lui-même condamné avec elles ; que quelques unes de ces propositions en reproduisaient la formule la plus précise : celles, par exemple, où l'on disait que le juge doit prononcer d'après la plus grande probabilité ; ou que, dans les sacrements, il faut suivre l'opinion la plus sûre ; ou enfin qu'un infidèle qui croirait sa religion plus probable, n'est pas tenu à embrasser la religion chrétienne, qu'il connaît comme plus sûre. Bossuet a commis la singulière faute d'accepter cette conclusion des jansénistes et de baser sur ces motifs la condamnation du probabilisme. Mais, dans sa préoccupation, ce grand homme ne s'est pas aperçu qu'avec un tel raisonnement, le probabiliorisme n'était pas moins condamné que le probabilisme ; car enfin, pour la validité du sacrement, aussi bien que pour la religion à embrasser, nous sommes tenus à suivre non-seulement le plus probable, mais même le plus sûr. Quant au juge, y a-t-il la moindre probabilité qu'il puisse, dans sa sentence, s'écarter de l'opinion la plus probable (1) ?

Nous avons dit que, pour mieux combattre le probabilisme, il avait fallu le dénaturer. On vient d'en voir une preuve. En voici une autre.

(1) Que le juge puisse prononcer suivant une moindre probabilité, beaucoup de scolastiques l'avaient enseigné ; mais, même avant le décret d'Innocent XI, les auteurs les plus approuvés parmi les probabilistes, notamment parmi les théologiens jésuites, avaient combattu ce sentiment, qui n'a en effet aucune connexion avec le probabilisme.

Parmi les propositions condamnées, il en est une qui affirme en général que toute opinion devient probable dès qu'elle se rencontre dans un auteur et qu'elle n'a pas été positivement repoussée par l'Église. C'est sur cette base que Pascal a bâti presque toutes ses *Provinciales*. Son grotesque héros rappelle toujours ce fameux principe ; et comme il n'y a pas d'opinion singulière qui n'ait été émise par quelque auteur, jésuite ou autre, le satirique de Port-Royal en fait sortir les conséquences les plus monstrueuses et les plus ridicules. Que l'ironique secrétaire du jansénisme ait agi ainsi, on le conçoit ; il devait divertir la secte aux dépens des jésuites ; il jouait son rôle avec esprit ; on ne saurait presque lui en vouloir. Mais que Bossuet, dans une assemblée du clergé, reprenne sérieusement cette accusation, et qu'il fonde sur elle la censure d'une doctrine enseignée par un si grand nombre de théologiens respectables, on ne saurait y croire. Bossuet ignorait-il donc que les probabilistes n'admettent la licéité d'une action que lorsqu'on a de bonnes raisons pour la croire permise? Or, un théologien sérieux a-t-il jamais pensé que le sentiment d'un auteur médiocre suffit à autoriser une action douteuse? Qu'il eût étudié le probabilisme dans les grands docteurs de l'école, dans ce Suarez pour lequel il professait une si grande estime, et il n'aurait jamais commis la faute d'attribuer au probabilisme l'erreur de quelques-uns de ses plus obscurs défenseurs.

L'assemblée du clergé de 1700 avait trouvé les esprits en France prévenus contre la doctrine du probabilisme ; les intrigues des jansénistes, surtout les *Provinciales* de Pascal, avaient porté leurs fruits. Avant l'invasion du jansénisme, les grands docteurs de l'Université de Paris, Isambert, Gamache, Duval, disaient que le probabilisme était l'opinion commune des écoles ; on devait dire le contraire vers la fin du XVIIe siècle. Mais après l'assemblée, la répulsion contre le probabilisme fut encore plus grande, et la célèbre censure devint comme la base de l'enseignement officiel en France. L'Italie et l'Espagne ne furent pas entraînées aussi fortement dans ces opinions rigoureuses ; cependant, outre les jansénistes qui dominèrent au synode de Pistoie, on vit d'excellents théologiens se prononcer avec ardeur contre la doc-

trine de la probabilité ; les plus célèbres furent le cardinal d'Aguirre, Comitolo, Cuniliati, Thyrse Gonzalès, les frères Ballerini, et surtout le savant et pieux cardinal Gerdil. Mais leur autorité ne put y faire dominer la doctrine du clergé de France ; l'école probabiliste, même dans le dernier siècle, y eut de valeureux champions, tels que Viva, Mazzotta, Roncaglia, Faure, Zaccaria, et pardessus tout, saint Alphonse de Liguori.

Tel fut le probabilisme dans le passé. Avançons, et demandons-nous où en est aujourd'hui cette controverse si grave? Tout homme de bonne foi conviendra que sa victoire est de jour en jour plus complète. Jugeons-en par les auteurs les plus en vogue dans les écoles théologiques. Bailly, Antoine, Collet, ont disparu de nos séminaires ; en leur place, on suit Scavini, Gury, Bouvier, le cardinal Gousset, ou d'autres disciples de saint Liguori. Saint Liguori est aujourd'hui le docteur par excellence dans la théologie morale. A la défiance qui accueillit sa première apparition, a succédé la plus grande confiance ; quand il parut, ses partisans étaient réduits à se cacher, s'ils ne voulaient pas encourir les anathèmes de l'ancienne école, encore toute puissante ; nous savons même une ville où un imprimeur, coupable d'avoir publié ses écrits, se vit refuser la communion comme un pécheur scandaleux. Et aujourd'hui, on n'ose se déclarer ouvertement son adversaire ; ceux mêmes qui, il y a quelques années, ne pouvaient assez combattre ses doctrines, se voient contraints à le citer. Plus d'une fois, ils le font d'assez mauvaise grâce, mais c'est toujours un hommage qu'ils sont obligés de rendre à ce grand théologien, de peur de froisser le sentiment général du clergé. Saint Liguori est devenu, dans la théologie morale, ce qu'est saint Thomas dans la spéculative : on peut ne pas approuver l'une ou l'autre de ses opinions ; mais le fond de la doctrine est désormais la règle de la saine théologie. Or, le triomphe de saint Liguori, c'est celui du probabilisme lui-même.

Les antiprobabilistes l'ont bien compris. Aussi font-ils de vrais tours de force pour amoindrir l'autorité du saint Évêque. Quand on leur objecte l'examen rigoureux des écrits qui précèdent la béatification et le décret qui a approuvé les ouvrages du saint Évêque, ils ré-

pondent que le décret de la Sacrée Congrégation des Rites atteste seulement qu'il n'y a rien de sujet à la censure dans les œuvres du Saint, mais sans se prononcer sur le fond même de son système. Ils font la même réponse à propos du décret de la Sacrée Pénitencerie, qui déclara, le 5 juillet 1831, qu'on pouvait, en toute sûreté de conscience, suivre les opinions de saint Liguori, par cela seul qu'elles étaient celles du saint Évêque. La Cour romaine, prétendent-ils, n'a pas voulu statuer sur le fond de la controverse, mais seulement affirmer que le probabilisme, et les autres opinions embrassées par le Saint, n'étant pas censurées, on les peut suivre si on les croit les meilleures. C'est réduire la portée de cette approbation à une simple question de bonne foi.

A Dieu ne plaise que nous tentions d'exagérer l'étendue des jugements du Saint-Siége ; nous n'ignorons pas que l'approbation donnée aux écrits d'un serviteur de Dieu n'est pas la définition des controverses auxquelles il a pris part ; on pourra donc, après comme avant, discuter la vérité d'une opinion émise par un saint.

Toutefois faisons remarquer une grande différence entre la cause de saint Liguori et celle des autres saints. On ne saurait méconnaître que, dans le procès de canonisation, le saint Évêque a été l'objet d'une prédilection motivée surtout par ses écrits. C'était sa doctrine plus que sa personne que l'on semblait canoniser, afin de l'opposer aux derniers vestiges du rigorisme janséniste. Et depuis le décret d'approbation, la faveur du Saint-Siége pour ces consolantes doctrines s'est manifestée plus d'une fois. Le 19 février 1825, Léon XII adressait à l'imprimeur Marietti un bref de félicitation et de remercîment pour le service qu'il avait rendu à l'Église en réimprimant les œuvres de saint Liguori ; le 12 juillet, le pontife Pie IX envoyait un bref semblable au successeur de ce même imprimeur. Non-seulement Pie IX acceptait la dédicace de la théologie morale de Scavini, ce fidèle disciple de saint Alphonse, mais, le 7 avril 1847, il louait hautement le zèle avec lequel ce savant moraliste propageait les doctrines du Saint. Est-ce là, nous le demandons, une simple déclaration que la théologie de saint Alphonse n'est pas censurée, et qu'on peut la suivre, si de bonne foi on la croit plus probable que la doctrine contraire ?

Ces faits sont bien propres à faire impression sur les âmes profondément dévouées au Saint-Siége; mais on pourrait dire qu'ils sont l'expression d'un sentiment privé plutôt qu'un jugement de doctrine. Examinons donc plus à fond la portée de la déclaration des congrégations romaines.

Il est manifeste que ce qui domine dans les œuvres de saint Liguori c'est le probabilisme (1) ; ce que nous aimons en lui, ce n'est pas telle ou telle opinion particulière, que parfois nous n'adopterions pas ; mais nous aimons l'esprit qui anime tout son ouvrage. Ce qui est déclaré en général des écrits du saint évêque, s'applique donc surtout à la doctrine du probabilisme On peut donc assurer d'abord que cette doctrine n'est pas digne de censure ; ensuite, comme corollaire, qu'il est permis de la suivre en pratique. Or la question fondamentale de la controverse entre les probabilioristes et les probabilistes est de savoir si, dans le cas de doute, quand l'opinion favorable à la liberté est du moins aussi probable que l'opinion contraire, il est permis de la suivre. Et voilà que l'Église intervient dans le débat ; elle déclare que la doctrine de saint Liguori n'est pas digne de censure et qu'on peut la suivre en pratique. N'y a-t-il pas là un vrai jugement sur la question en litige ? N'est-ce pas déclarer ouvertement que, dans un cas douteux, à probabilité égale, on peut adopter le parti que l'on voudra ? Mais, dira-t-on, il est arrivé plus d'une fois que l'Église a approuvé les écrits d'un saint, dont quelques opinions ont été abandonnées plus tard. Saint Thomas lui-même n'enseigne-t-il pas que le Pape ne peut dispenser des vœux solennels, opinion en tout contraire a l'usage actuel de la Cour romaine ? De même en pourrait-il être de la question de

(1) Nous le redisons encore : nous prenons ici le probabilisme dans son sens le plus large, sans distinguer ses diverses nuances. Saint Liguori est rangé parmi les équiprobabilistes, mais, en réalité, il s'attache surtout aux sentiments des probabilistes ; ses auteurs favoris sont des probabilistes, et les principes sur lesquels il appuie ses décisions sont ceux qui conduisent nécessairement au probabilisme simple, comme ne cessent de le lui objecter les probabilioristes. Du reste, notre but n'est pas, comme nous l'avons déjà dit, de choisir entre les nuances du probabilisme, mais de montrer que le probabiliorisme est de plus en plus repoussé par la tendance actuelle de la théologie morale.

probabilisme. Controversée à l'époque où vivait saint Alphonse, le saint a pu impunément embrasser l'une ou l'autre opinion ; et jusqu'à ce que l'Église ait prononcé une sentence définitive, on pourra la suivre, si de bonne foi on la croit vraie. Mais il pourrait se faire qu'un jour la controverse fût resolue en faveur du probabiliorisme.

Telle est assurément l'objection la plus sérieuse qu'on puisse faire contre l'approbation des écrits de saint Liguori. C'est pourquoi nous avouons bien volontiers que le probabiliorisme n'a pas été condamné par le décret qui approuve la doctrine de saint Liguori. Mais nous ne saurions nous persuader que, après ce décret, le probabilisme puisse l'être jamais lui-même. Car le probabilisme c'est l'idée dominante de tous les écrits du saint ; c'est sur lui principalement qu'a dû porter l'examen des docteurs. Il s'agit d'un point de droit naturel discuté depuis longtemps, dans lequel on a assez agité le pour et le contre ; une question semblable ne peut être assimilée à une opinion de petite importance, sur un point peu controversé, et émise en passant par un docteur. Donc, c'est le fond même de la doctrine considéré en lui-même, et non en des circonstances accidentelles, que l'Église a déclaré à l'abri de toute censure. Il est donc certain que la doctrine, envisagée en elle-même, et non-seulement au point de vue de la bonne foi, est sûre en pratique.

Tel est l'état actuel de cette grande question. Après avoir passé par les vicissitudes par lesquelles la Providence divine éprouve toute doctrine importante, le probabilisme est devenu l'opinion dominante dans l'Église, et tout semble lui promettre un plein triomphe. Ceux mêmes qui tiennent encore pour l'antiprobabilisme, n'osent pas, ce semble, le défendre ouvertement. Il est tel livre de théologie qui ne s'avance que par détours dans cette route scabreuse. Sous prétexte d'impartialité, il expose les raisons pour et contre, ne prononce pas de conclusion définitive, laisse l'étudiant se débrouiller au milieu des raisons qui combattent pour l'un ou l'autre système, et cependant insiste sur le danger de mal choisir, sur l'incertitude où se trouve le probabiliste et au contraire sur la sécurité du probabilioriste. Telle est la tactique des adversaires actuels du probabilisme. Mais cette feinte impartialité ne

trompe personne, et l'on sait bien que les craintes produites habilement dans l'âme du jeune séminariste ont pour but de le jeter dans l'opinion la plus rigoureuse.

Mais un professeur de morale peut-il en agir ainsi? A-t-il satisfait à ses devoirs en exposant devant les élèves les raisons pour les deux opinions contraires dans une si grande question? Nous ne le pensons pas. Professeur, ce lui est une obligation rigoureuse de diriger l'étudiant; la route de la théologie est bordée de précipices, il doit lui servir de guide et l'empêcher de rouler dans l'abîme. Ce n'est donc pas dans l'une des questions qu'il regarde avec raison comme des plus importantes de la science sacrée, qu'il doit abandonner le disciple à son inexpérience. Il faut qu'il lui montre en toute sincérité l'état actuel de la question; et, quoi qu'il en soit de la spéculation, qu'il lui fasse connaître les décisions du Saint-Siége et leur portée; en un mot, qu'il lui enseigne qu'en pratique on peut suivre en sûreté les doctrines du probabilisme.

Nous aurions terminé ici notre travail; mais un des cas du R. P. Gury (c'est le septième du I volume) nous rappelle une nouvelle manière de résoudre la controverse. Voici le cas tel à peu près que l'expose le savant théologien.

Philibert, professeur de théologie (1), rejetant tous les systèmes de probabilisme proposés jusqu'à ce jour, en a inventé un nouveau. La loi douteuse, selon lui, n'est pas destituée de toute obligation, comme le serait une loi entièrement inconnue; et cependant elle ne saurait s'imposer avec la rigueur d'une loi certaine. Elle oblige donc, mais plus ou moins, selon qu'elle est plus ou moins connue. D'où il suit qu'un motif insuffisant pour dispenser d'une loi certaine, pourra ne l'être pas si la loi est douteuse. L'auteur de cette solution cherche à la prouver d'abord par la nature même de l'obligation. La loi certainement connue et celle que l'on ignore absolument sont comme

(1) Ce système n'est pas tiré d'un cours de théologie, mais d'un traité de philosophie, aujourd'hui très-estimé et adopté dans un grand nombre de séminaires de France. La dissertation sur le probabilisme a été imprimée à part.

deux extrêmes; à l'un correspond la pleine obligation, à l'autre la pleine liberté, mais la loi douteuse tient le milieu entre ces extrêmes : il faut donc qu'elle réponde à une obligation qui tienne aussi le milieu entre l'obligation rigoureuse et l'exemption de toute loi. Une autre raison que l'inventeur de cette théorie fait valoir pour sa thèse est l'autorité du sens commun. Supposons, dit-il, un homme qui doute s'il peut ou non manger de la viande aujourd'hui. Il pèse toutes les raisons sans qu'une plus grande probabilité fasse pencher la balance d'un côté ou d'un autre ; de plus, sa santé s'accommode également du gras et du maigre ; son goût se plaît également à l'un et l'autre aliment, et il ne lui sera pas plus malaisé de se procurer le poisson que la viande. Supposons que cet homme, dans un tel concours de circonstances, se détermine à manger de la viande, ne sera-t-il pas blâmé par tous les hommes consciencieux ? Que si, au contraire, dans le doute, il avait eu des raisons pour préférer le gras au maigre, par exemple des raisons de santé, ou de goût, la difficulté de se procurer des aliments maigres, ces motifs, insuffisants pour l'exempter de la loi certaine de l'abstinence, auraient suffi pour l'exempter de la loi douteuse, au dire de tout le monde. Donc, conclut l'auteur de ce système, le principe du probabilisme : *Lex dubia non obligat*, doit être modifié ainsi : *Lex dubia nec omni obligatione caret, nec omnem suam vim obligandi habet ; sed plus minusve stricte obligat prout plus minusve cognoscitur ; ac proinde causa non excusans a lege certo cognita aliquando potest a lege imperfecte tantum cognita excusare.*

On le voit, c'est une transaction qu'on nous propose ; l'auteur voudrait concilier le probabilisme avec le probabilioristne en tempérant la rigueur de l'un par la bénignité de l'autre. Mais, comme observe judicieusement le P. Gury, Philibert s'est donné une rude mission, quand il a entrepris de substituer un système nouveau aux anciens, dans une question si longtemps débattue. Nous craignons bien qu'il ne succombe à la peine, sans gagner à sa cause ni les probabilistes, ni les probabilioristes. Il n'aura pas les probabilistes, parce que le milieu qu'il propose entre les deux extrêmes, cette loi qui n'est ni connue ni inconnue, mais un mélange de connu et d'inconnu, ne saurait être admis; une

loi dont l'existence reste douteuse après une sérieuse enquête, est purement et simplement une loi inconnue, une loi invinciblement ignorée ; et comme telle, dépourvue de toute force obligatoire. Le probabilioriste ne voudra pas davantage de la transaction proposée, car pour lui toute loi douteuse en spéculation, si elle n'a pas contre son existence une plus grande somme de probabilité, devient pratiquement une loi certaine ; elle a donc toute la force obligatoire qu'obtiendrait la loi complètement promulguée, et non une valeur proportionnée au degré de probabilité. D'où il suit que, pour se dispenser de cette loi, il faut les mêmes motifs que pour se dispenser d'une loi certaine.

Enfin, probabilistes et probabilioristes s'uniront contre ce nouveau système parce qu'il mène droit au tutiorisme, malgré son apparence de bénignité. Car, une fois admise la proposition qui résume ce système, toute loi douteuse produit une obligation ; si elle est peu probable, l'obligation est légère, néanmoins elle existe. Or il n'est jamais permis de transgresser une obligation, quelque petite qu'elle soit. Il faudra donc conclure : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.* Ce qui est la proposition des tutioristes, condamnée par Alexandre VIII.

L'auteur du nouveau système cherche bien à éviter cette conséquence en appliquant à certains cas la règle admise communément, qu'une cause légère suffit pour dispenser d'un précepte peu important. Supposons que les probabilités contre la loi aient assez diminué sa force pour qu'elle n'oblige plus que sous peine de péché véniel, un motif d'une certaine importance pourra lui enlever toute obligation ; et dès lors la liberté rentrera dans ses droits. Mais cette explication ne saurait être acceptée. De deux choses l'une : ou bien la cause d'exception considérée dans l'ensemble des circonstances est certainement suffisante pour dispenser de toute obligation, ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas, la loi n'est pas même probable, puisqu'il est certain qu'elle n'existe pas ; nous sommes donc en dehors de la question. Dans le second cas, quelque petite que soit la probabilité en faveur de la loi, on ne peut agir contre elle sans se rendre coupable. Car, après tout, une

loi ne doit pas se considérer dans une abstraction, mais dans l'ensemble des circonstances où elle est concrétée (1).

Quant à l'argument tiré du sentiment commun, il n'est pas de nature à faire grande impression, si on l'examine de près. Tout le monde aime la délicatesse qui va au-delà de la stricte justice; toute transgression de ce sentiment blesse l'amour que nous avons naturellement pour le bien. Il n'est donc pas étonnant que l'on blâme celui qui, doutant de l'existence d'une loi et la pouvant facilement observer, la transgresse. Mais ce qu'il faudrait prouver, c'est que le bon sens populaire regarde cette action comme coupable en conscience; et cette preuve nous la chercherions en vain.

En terminant ce travail, félicitons de nouveau l'auteur des *Cas de conscience*, et remercions-le du service signalé qu'il a rendu au clergé, en popularisant parmi nous la doctrine de S. Liguori. Espérons que le succès de ce livre ne le cédera en rien à celui de son frère aîné, le *Compendium theologiæ moralis*. Tous ceux qui ont déjà le *Compendium* voudront avoir les Cas, comme un complément nécessaire; et leur forme attrayante, unie à la précision et à la sûreté de la doctrine, dissiperont de plus en plus les nuages par lesquels le jansénisme avait obscurci la théologie morale.

E. G.

(1) C'est ainsi que l'a compris l'auteur de la philosophie dont nous parlons, car il définit la loi douteuse : *Dubium quod cadit non solum in existentiam legis, sed etiam in existentiam facti, seu in applicationem legis ad aliquod factum particulare.*

DES CHAPITRES CATHÉDRAUX EN FRANCE [1].

M. l'abbé Pelletier vient de publier un ouvrage destiné, ce nous semble, à faire sensation. Ce n'est point un traité des chapitres en général, où l'on expose les principes du droit sur cette matière : l'auteur se borne à parler des chapitres *cathédraux* établis en France depuis le concordat de 1801, avec appréciation des circonstances particulières, favorables ou défavorables, dans lesquelles ils se trouvent respectivement, en droit et en fait, d'après la lettre et l'esprit de ce même concordat.

La situation de ces chapitres est examinée *devant l'Église ;* et, pour mettre en relief la pensée de celle-ci sur le sujet qu'il traite, l'auteur passe en revue les documents émanés de l'autorité ecclésiastique, principalement ceux du Saint-Siége, ensuite les décrets des Conciles provinciaux célébrés dans ces derniers temps ; enfin, les actes des évêques concernant les chapitres.

Ici de nombreuses questions sont successivement abordées : elles se réfèrent au sens qu'il faut donner à l'art. XI du concordat (p. 1, etc.); au sens et à l'interprétation de la bulle *Qui Christi Domini* et des deux décrets exécutoriaux des 9 et 10 avril 1802, émanés du Cardinal-légat (p. 8, 17, 37); à la rédaction des statuts confiées aux premiers évêques; à la distinction de ces statuts en *constitutifs* et en *réglementaires* (p. 56) ; aux statuts donnés par Mgr de Belloy au chapitre métropolitain de Paris (p. 61) ; à l'approbation qu'on dit avoir été donnée auxdits statuts par le cardinal Caprara (p. 105) ; à l'examen détaillé desdits statuts, article par article, etc (p. 64). L'auteur re-

(1) *Des Chapitres cathédraux en France, devant l'Église et devant l'État*, par M. l'abbé V. Pelletier, chan. tit. de l'Église d'Orléans. Paris, Lecoffre, un fort volume in-8°.

cherche quelles causes ont pu donner naissance aux statuts anticanoniques de Paris, et il les trouve dans les idées qui régnaient en 1802 sur l'étendue des droits des évêques en matière de discipline, idées et maximes qui ne lui paraissent pas s'harmoniser avec la bulle *Auctorem fidei* (p. 98, 113).

Aux actes émanés de l'Église se rattachent encore les avis de l'Archevêque de Paris en 1807, pour l'union de la cure de la métropole au chapitre (p. 151); les nouveaux statuts donnés la même année au chapitre métropolitain d'Aix (p. 168); les dispositions contenues dans les lettres apostoliques de 1808 portant érection de l'évêché et du chapitre de Montauban (p. 183); les actes du Saint-Siége dans l'affaire des évêques nommés par le gouvernement et élus vicaires capitulaires par les chapitres (p. 192); les distributions quotidiennes établies à Lyon en 1813 (p. 204); les actes du Saint-Siége et ceux des évêques à l'occasion du concordat de 1817 (p. 217, 237, 252); les statuts dressés pour Chambéry en 1834 (p. 263), pour Digne en 1843 (p. 328), et pour Nice en 1845 (p. 332).

Avant de rappeler et d'étudier les décrets des Conciles provinciaux, l'auteur examine si la coutume en France n'a pas régularisé la situation des chapitres, et il résout négativement cette question (p. 362).

Les décrets des Conciles en ce qui concerne les chapitres sont cités *in extenso*, et l'auteur explique les difficultés qui naissent de certains passages (p. 382, etc). Puis des actes du Saint-Siége à l'occasion de l'érection du siége de Laval (p. 460) et de l'archevêché de Rennes (p. 469), l'auteur conclut que le vœu du Souverain-Pontife est que la restauration capitulaire s'accomplisse.

Quant à la situation des chapitres *devant l'État*, l'auteur part de l'article XI du concordat, qui vaut autorisation pour leur érection (p. 33), et il envisage l'article 35 des organiques comme la confirmation de cet article XI. Il explique comment le gouvernement s'est déterminé à demander que la nomination des chanoines fût soumise à son agrément (p. 125); il examine quelle est la valeur de l'approbation donnée par le gouvernement aux premiers statuts, spécialement à ceux de Paris (p. 137); il parle successivement de l'intervention de l'État dans l'u-

nion des cures aux chapitres (p. 151), dans l'administration des fabriques des cathédrales par le réglement général de 1809 (p. 195), des menses capitulaires par le décret du 6 novembre 1813 (p. 209) ; dans la nomination directe aux canonicats pendant la Restauration en vertu de la régale et à titre de *joyeux avénement* (p. 212), enfin dans la dotation des chapitres (p. 475).

Quand il s'agit de l'État, l'auteur, sans sacrifier les vrais principes, paraît surtout avoir à cœur d'affaiblir, autant que la matière le comporte, les antagonismes à l'endroit des saints Canons et de concilier, toutes les fois qu'il le peut, les textes qui semblent s'exclure l'un l'autre. Nous ne l'en blâmerons certes pas, mais ne pourrait-on pas s'étonner à cet égard qu'ayant à parler des articles organiques (p. 33, etc.), l'auteur ait passé sous silence une question préalable fort grave, facile à deviner, et dont, pour des motifs aisés à comprendre, nous ne pouvons que signaler ici l'omission? L'auteur avait certainement la liberté d'en parler plus au long dans son ouvrage, et il est à regretter, ce nous semble, qu'il ne l'ait pas fait.

Sa conclusion est que rien ne s'oppose à ce que les chapitres cathédraux soient constitués et régis conformément aux saints Canons. Le chapitre LXXV et dernier offre au lecteur, à titre de spécimen, un projet de statuts pour un chapitre.

On peut juger par cet exposé de l'importamce de l'œuvre que nous annonçons : l'origine de nos chapitres, la canonicité de leurs constitutions et de leurs statuts réglementaires, la légitimité de leur situation actuelle soit devant l'Église, soit devant l'État, les priviléges dont ils se prévalent en divers diocèses, sont ici examinés à peu près à fond, pièces en main, d'une manière généralement impartiale, et plus impartiale qu'on n'avait lieu de l'attendre d'un auteur intéressé dans les matières qu'il traite, d'une manière très consciencieuse aussi et presque toujours d'après les vrais principes. Nous devons en particulier lui rendre cette justice que, s'il n'oublie rien de ce qu'il croit être un droit acquis aux chapitres, il ne dissimule pas non plus en général les obligations qui incombent à leurs divers membres. Nous croyons donc que cet ouvrage est digne d'être lu et profondément médité.

Quelques esprits seront peut-être offusqués par des critiques un peu hardies que l'estimable auteur se permet au sujet de certaines mesures ou actes des autorités diocésaines. Mais si l'on considère que ces critiques sont d'ordinaire appuyées sur des actes émanés du Saint-Siége, et que les réformes que l'auteur demande ont été opérées sans inconvénient dans plusieurs localités, même en France, on reconnaîtra, nous semble-t-il, qu'en général il n'a pas outrepassé les justes limites. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il ne s'écarte jamais des bornes du respect dû à l'autorité.

Nous avons dit que l'auteur se tient *presque toujours* dans les limites des vrais principes : nous avons, en effet, quelques réserves à faire, et nous prions M. Pelletier de ne pas nous en savoir mauvais gré, puisque c'est l'intérêt de la vérité qui nous fait parler.

Ainsi 1° après avoir relaté (p. 174) les paroles suivantes des statuts du chapitre de la métropole d'Aix : « Il y aura des matines les veilles des « quatre fêtes conservées et chômées, ainsi que, etc. », l'auteur ajoute : « Mgr de Cicé partageait cette erreur très-commune en France, celle « de croire qu'un chapitre peut, comme tout prêtre récitant son bré- « viaire *privatim*, dire à son gré les matines la veille.» — Benoît XIV néanmoins assure que, pour de justes causes, un évêque peut autoriser à réciter matines la veille en chœur (V. Bouix, *de Capitulis*, p. 288). L'auteur n'aurait-il pas dû supposer que Mgr de Cicé avait de justes raisons pour autoriser le réglement critiqué, d'autant plus que, d'après le même Benoît XIV, la coutume seule peut être un motif légitime?

2° L'auteur suppose souvent et affirme même, à la page 224, que, d'après les bulles pontificales, les dignités à ériger en France dans les chapitres *doivent avoir pour base un canonicat*. Or, nous ne voyons pas bien ici sur quoi l'auteur se fonde. C'est une question controversée parmi les canonistes, si les dignités font partie du chapitre. On convient qu'elles en font partie là où les statuts et la coutume l'ont ainsi établi, quand même ces dignités n'auraient pas de prébende canoniale, pourvu qu'elles aient droit à une stalle au chœur et aient voix aux assemblées capitulaires. C'est ce qui a lieu généralement en Italie et a été établi en France par le Cardinal Légat ; mais les dignités ne sont

pas pour cela nécessairement fondées sur un canonicat : il suffit qu'elles le soient sur toute autre prébende convenable, et cela aussi bien en France qu'ailleurs, jusqu'à preuve du contraire (Bouix, *de Capit.* p. 58).

3° L'auteur, à la page 339, dit que l'évêque de Nice n'avait, *conformément au droit, qu'un seul vicaire général.* — Cependant bien des auteurs, comme on peut le voir dans mon *Manuale* (n° 1157), pensent qu'un évêque peut avoir plusieurs grands vicaires, et ceux-là mêmes qui sont d'un avis opposé, sont d'accord avec leurs adversaires pour le cas où telle est la coutume existante. Ferraris cite à l'appui deux décisions de la Congrégation des évêques et des réguliers. (V. *Vicarius generalis*, art. 1, n° 10.)

4° A la page 359, l'auteur affirme qu'en 1847 Mgr l'évêque de Valence ayant consulté le Saint-Siége pour savoir s'il pouvait, sans entamer une procédure canonique, interdire à un chanoine honoraire l'usage des insignes, la Sacrée Congrégation des Rites répondit négativement. — On peut voir dans mon *Manuale* (n° 2215) que cette assertion est loin d'être exacte ; il suffit même, pour en douter, de lire un peu attentivement le document relaté par l'auteur lui-même à la page indiquée.

5° Au sujet des statuts de certains diocèses qui réduisent à deux mois les vacances des chanoines, l'auteur (p. 233, 410) prétend que le paragraphe limitatif *Salvis nihilominus* du Concile de Trente, sess. 24, c. 12 *de Reform.*, s'applique seulement aux chapitres existants lors de la promulgation du Concile, et nullement à ceux qui ont été érigés par la suite. Cette assertion aurait besoin, ce nous semble, d'être prouvée, vu que le Concile ne prescrit pas d'accorder ces trois mois entiers, qu'il ne défend même pas de restreindre ces vacances, mais seulement de les étendre au delà du terme susdit en vertu de tout statut ou coutume quelconque. Nous accordons du reste que, à moins d'un indult spécial du Saint-Siége, on n'a pas dû restreindre les trois mois sans l'agrément des chapitres. Mais si les chanoines ont dressé eux-mêmes de pareils statuts, ou y ont donné leur adhésion en les revêtant de leur signature, on ne voit pas ce qui y manque pour les rendre obligatoires.

6° L'auteur en plusieurs endroits, et notamment à la page 160, prétend que l'union de la cure dans nos cathédrales, n'est pas une véritable union au chapitre : il en donne pour raison que les chapitres, chez nous, ne sont pas proprement curés. *Qu'est-ce*, dit-il, *qu'un curé ? C'est celui qui a charge d'âmes, etc. Qui est-ce qui a charge d'âmes ? C'est l'archiprêtre. Que reste-t-il au chapitre ? La célébration des offices divins.* — Ce raisonnement suppose que pour unir les paroisses à un chapitre, il est nécessaire de donner à celui-ci, en quelque chose, l'exercice du pouvoir pastoral ; or cela n'est pas. D'après l'enseignement qui paraît communément reçu, celui qui est curé *habituel* n'est pas vraiment curé, il n'a aucun pouvoir d'exercer le saint ministère en vertu de ce titre (Bouix, *de Parocho*, p. 187). « Exploratum in jure « est, est-il dit dans le *Thesaurus resol. S. C. Conc.*, dum erigitur « vicaria perpetua, *habitualem* curam residere quidem penes capitu- « lum ; at *actualem*, sive illius *exercitium*, transferri *omnimode* in vica- « rium perpetuum. Hinc *nullo modo* potest principalis, spreto vicario, « se ingerere curæ animarum. » (Bouix, *de Capit.*, p. 232.)

7° A la page 241, l'auteur affirme que la nomination des chanoines *honoraires* n'appartient pas à l'évêque seul, mais à l'évêque et au chapitre. — Mais s'il est vrai, comme l'enseignent communément les canonistes, que le droit de collation simultanée tire ordinairement son origine de ce que, dans le principe, les revenus qui ont formé les prébendes canoniales appartenaient en commun à l'évêque et au chapitre, ce droit ne doit pas s'étendre aux titres non accompagnés d'une prébende, et l'évêque doit pouvoir y nommer seul, comme il nomme aux autres emplois du diocèse. (V. mon *Manuale*, n° 2271, etc.)

8° A la page 259, l'auteur trouve répréhensible le *projet de règlement pour les chapitres*, en ce qu'il prétend soumettre les chanoines aux statuts généraux du diocèse, sans communication préalable et avis demandé. — Ce reproche suppose que les statuts généraux d'un diocèse ne peuvent jamais être obligatoires, sans avoir été communiqués auparavant aux chanoines ; c'est bien en effet la règle établie par les canons *Episcopus*, dist. 24, et *Olim* 17, *de Priviligiis*. Mais d'après Benoît XIV (*de Syn.* lib. XIII, c. 1, n° 8), on doit en cette ma-

tière déférer beaucoup à la coutume établie de ne pas consulter les chapitres, et il cite à l'appui le chapitre *Ea noscitur, de his quæ fiunt*, et le chapitre *Non est, de consuetudine*. Et cette coutume de ne pas consulter le chapitre en beaucoup de points, existait non-seulement en France, mais *presque partout*, d'après Ferraris (V. *Capitulum*, art. 2, n° 28-30) : *Consuetudo non consulendi capitulum in* PLURIMIS *fere ubique habetur*. D'après M. Bouix, ces sortes de coutumes devenues générales étaient passées en droit, *ita ut*, dit-il (*de Capit.*, p. 368), *novæ Galliarum ecclesiæ hoc ipso quod ortæ sint sub jure communi, ortæ sunt sub jure prædictæ universalis consuetudinis*. Cela supposé, le reproche de l'auteur nous semble au moins trop généralisé, et il aurait dû être accompagné des restrictions nécessaires.

Les explications que nous venons de donner peuvent aider à comprendre les lettres apostoliques, dans ce qui est relaté à la page 465, sans que l'on soit obligé d'admettre la restriction de l'auteur, qui veut que le *quatenus ipse oportere censuerit*, ne porte que sur *opera* et non sur *consilio*.

9° A la page 316, l'auteur cite un *Mémoire* envoyé de Rome à l'occasion d'un démêlé qui s'était élevé à Coutances entre l'évêque et le chapitre, dans lequel le canoniste romain dit : « Nihil impedimento est « quominus episcopus qui hoc jure (celebrandi comitia capitularia), sive « per se, sive per vicarium, a multis jam annis usus est, posthac pariter « pergat, etc. » L'auteur convient qu'en vertu de la coutume, avec les correctifs et exceptions dont parle le *Mémoire*, l'évêque peut présider toutes les réunions capitulaires ; mais, d'après lui, l'évêque ne pourrait se faire représenter par un vicaire que dans certains cas, et alors, en thèse générale, la communication une fois faite au chapitre, le grand vicaire devrait se retirer et surtout s'abstenir de présider. — Or, d'après une décision de la Sacrée Congrégation en date du 15 mai 1585, rapportée par M. Icard, n° 389, le vicaire général peut convoquer le chapitre, si telle est la coutume en vigueur, ou si cela est ainsi réglé dans les statuts du chapitre ; et d'après Ferraris, non-seulement il le peut quand c'est la coutume, mais, lorsque le chapitre n'est pas exempt, il le peut toutes les fois qu'il en

a une raison légitime pour toutes les affaires dans lesquelles il peut être juge ; il peut alors non-seulement le convoquer, mais assister aux délibérations et occuper la première place. (V. *Capitulum*, nº 16 et 17, où sont cités à l'appui des décisions des Congrégations romaines et plusieurs auteurs, tels que Barbosa, Fagnan, Petra, etc.) A la vérité le grand vicaire ne peut donner son vote, à moins qu'il ne soit membre du chapitre, en qualité, par exemple, de chanoine ou de dignitaire, mais il le peut dans ce cas.

10° Au sujet des décrets du Concile de Soissons tenu en 1849 où il est dit: « Vicarii generales, qui munus exercent archidiaconorum, « quorum nomine insigniti sunt, apud nos habentur ut primæ digni- « tates cathedralis ecclesiæ, » l'auteur affirme que ces mots : *Qui munus exercent archidiaconorum*, ne seront jamais l'équivalent de : *Qui sunt vere et proprie archidiaconi*, pas plus que ces mots : *Habentur ut primæ dignitates*, ne sont l'équivalent de *Sunt vere et proprie dignitates. Le Concile*, dit-il, *a pesé ses expressions, et il a bien fait.* Nous admettons volontiers la différence de sens de ces diverses locutions, mais suit-il de là que le Concile n'ait pas voulu conserver les vicaires généraux dans la possession de la dignité d'archidiacre telle qu'elle est reconnue en France, et d'après laquelle ils ont la préséance, même en habit de chœur, sur les chanoines? Nous croyons que ce serait une erreur de le penser.

Reste à savoir sans doute, si les statuts dressés dans ce sens depuis le concordat de 1801, ou si l'usage établi en France, ont pu légitimer cette déviation de la règle établie par les canons. L'auteur démontre très-bien, il est vrai, que le cardinal-légat n'a pu autoriser les évêques à dresser des statuts contrairement aux lois de l'Église ; mais on a pu croire de très-bonne foi, qu'à cause des malheurs des temps, il approuvait, ou du moins qu'il n'improuvait pas les statuts qui avaient été dressés, et que par conséquent ils n'étaient pas contraires aux canons. Est-il d'ailleurs bien clair que les canons, sur le point qui nous occupe, s'opposent absolument à ce que les archidiacres puissent être établis amovibles, comme ils l'étaient anciennement d'après Thomassin, le cardinal Soglia et autres? (V. mon *Manuale*, nº 1197.) Ensuite, peut-on

bien assurer que ces statuts, illégitimes dès le principe, ne peuvent pas, aujourd'hui au moins, être légitimés par la coutume? Sans condamner l'auteur qui paraît d'un autre avis, nous n'oserions aller aussi loin que lui sur le point en question.

11° Nous n'ajouterons plus qu'une observation ayant trait à la manière dont est traduit un passage des lettres apostoliques du 3 janvier 1859, par lesquelles la cathédrale de Rennes est élevée au rang de métropole. Il est dit dans ces lettres : « Perpetuo item instituimus, præcipiendo ut octo, qui nunc inibi exstant canonicatus, in eodem statu, etc. » L'auteur traduit ainsi ces paroles (p. 470) : « Nous instituons à toujours huit canonicats, en prescrivant que les huit qui existent à Rennes demeurent dans leur état présent. » Cette manière de rendre les paroles de la Bulle ferait croire que, outre les huit canonicats déjà existants dans l'église de Rennes, le Pape en établit huit autres, tandis qu'il n'a voulu dire autre chose, sinon qu'il institue de nouveau les huit chanoines qui existent déjà dans cette église qu'il vient de supprimer comme cathédrale pour l'ériger en métropole.

Nous ne devons pas oublier de dire en terminant que l'ouvrage est bien écrit, que l'édition en est très-soignée et très-correcte. Il renferme une foule de documents très-intéressants, la plupart inédits. Puisse sa lecture produire l'heureuse réforme que l'auteur a eu en vue, et contribuer au retour complet des observances canoniques, non-seulement en ce qui regarde les chapitres, mais sur tous les autres points de la discipline ecclésiastique qui peuvent encore être mis en oubli. Nous le souhaitons de toute notre âme, car nous croyons qu'il ne peut rien arriver de plus avantageux à l'Église et de plus propre à attirer sur tout le clergé et le peuple fidèle les bénédictions du ciel.

CRAISSON, *anc. vic. gén.*

QUESTIONS LITURGIQUES.

DES FONCTIONS FUNÈBRES.

I. *L'usage de la dalmatique et de la tunique est-il permis dans les convois funèbres?* — II. *Pendant le chant de l'office des morts, l'officiant peut-il être revêtu de la chape? Peut-il avoir deux ou plusieurs assistants en chape? Convient-il qu'il se place au milieu du chœur?* — III. *Devant quelle croix le célébrant doit-il s'incliner à l'absoute?* — IV. *Que doit-on penser de l'usage de certaines églises où l'on chante en présence du corps d'une personne défunte la messe du jour ou une messe votive de la sainte Vierge avant la messe de* Requiem? *Cet usage peut-il être maintenu? Si cette coutume ne peut être conservée, pourrait-on chanter cette messe avant la levée du corps, mais l'église étant tendue de noir? Est-il permis de célébrer à l'autel tendu de noir des messes basses de la fête occurrente pendant le chant de l'office des morts?* — V. *La faculté d'omettre quelques strophes de la prose* Dies iræ *à la messe chantée de* Requiem, *est-elle applicable aux églises où il y a plusieurs chantres et à celles où une édition spéciale de livre de chant est prescrite par l'Ordinaire?* — VI. *S'il est nécessaire de chanter pour faire les fruits siens en assistant à un office par obligation, comment devra se conduire un ecclésiastique dont l'assistance est rétribuée, si l'on exécute des pièces musicales?* — VII. *Lorsque le cimetière est à une distance notable de l'église, le prêtre ou les prêtres qui accompagnent le défunt peuvent-ils réciter leur bréviaire ou vaquer à des lectures, se contentant de chanter par intervalles? Que penser de l'usage de chanter le cantique* Benedictus *en appro-*

chant des portes de la ville, et de garder ensuite le silence, un seul prêtre accompagnant le corps jusqu'au cimetière ?

I. *Usage de la dalmatique et de la tunique dans les convois funèbres.*

1° A la levée du corps, il ne doit point y avoir de ministres sacrés en dalmatique et tunique. Le rituel n'en parle pas et un décret de la S. Congrégation condamne l'usage de faire intervenir un diacre et un sous-diacre à cette fonction. Ce décret est le suivant : *Question :* « In « sepultura defunctorum, dum cadaver e sua domo defectur ad eccle- « siam cum assistentia parochi et ministris sacris, cum pluviali, dal- « matica, et tunicella indutis,.... an.... cogendi sint ministri sacri ut « simul cum dalmatica et tunicella induant amictum, albam et cingu- « lum ? » *Réponse :* Servandam dispositionem Ritualis Romani, quod « in casu excludit sacras vestes ibi non memoratas. » (Décret du 23 mai 1846, n° 5050, q. 10.)

2° Pour le transport du corps au cimetière, la rubrique du rituel suppose le trajet fort court, puisqu'elle indique seulement le chant de l'antienne *In paradisum*. Elle suppose aussi que le prêtre s'y rend avec l'aube et la chape, accompagné du diacre en dalmatique, et du sous-diacre portant la croix comme pendant l'absoute. Cet ordre peut toujours être gardé ; mais si l'on doit, aussitôt après l'absoute, transporter le corps à un cimetière éloigné, le célébrant et ses ministres peuvent quitter les ornements, un clerc prendre la croix et le prêtre se revêtir du surplis et de l'étole noire. Ainsi l'enseignent les auteurs.

II. *Usage de la chape à l'office des morts pour l'officiant et les assistants.*

1° Il est hors de doute que l'officiant peut être revêtu de la chape à l'office des morts. D'après la rubrique du rituel, le prêtre peut avoir la chape à la levée du corps : « Parochus indutus superpelliceo et « stola nigra, vel etiam pluviali ejusdem coloris. » Après cette cérémonie, lorsque le corps est apporté à l'église, il est dit que l'on com-

mience aussitôt l'office des morts, sans indiquer que le prêtre doive déposer la chape. Le Cérémonial des évêques est plus explicite. Après l'indication des cérémonies à observer à l'office pontifical pour les morts, il est dit (l. II, c. X, n. 10) : « Hæc, ut dixi, servantur, si « ipse episcopus sit in his vesperis et matutinis officium factorus : sin « minus. . canonicus hebdomadarius, paratus pluviali nigro supra ro- « chettum, vel cottam, aut saltem stola nigra, faceret, aut diceret om- « nia prædicta. » De plus, la S. Congrégation des Rites a répondu : « Posse » (Décret du 12 août 1854, n° 5208 q. 4 et 5) à ces deux questions : « Utrum in exequiis sacerdos qui stolam, vel etiam plu- « viale nigri coloris assumpserit pro deferendo cadavere in ecclesiam, « possit stolam vel pluviale nigri coloris retinere ad canendum noctur- « num officii mortuorum, aut vesperas mortuorum, si in casu neces- « sitatis exequiæ vespere fiant, cum immediate cantantur? Utrum in « die 3, 7, 30, et anniversaria cæterisque aliis diebus, sacerdos as- « sumere possit stolam et pluviale ab initio officii mortuorum, quod « cantatur ante missam? »

2° Quant aux assistants en chape, ils ne sont point obligatoires à l'office des morts, même dans les cathédrales. Après les paroles citées ci-dessus, nous lisons dans le Cérémonial des évêques : « Neque hoc casu « requiritur, ut aliqui canonici vel beneficiati cum eo parentur. » Cependant, aucune règle ne s'oppose à ce que l'officiant soit assisté de chapiers.

3° La place de l'officiant est naturellement celle qu'il a coutume d'occuper aux vêpres solennelles.

III. *De l'absoute.*

La croix que le célébrant salue pendant l'absoute, suivant la rubrique du missel et celle du rituel, est la croix que tient le porte-croix. Il salue aussi la croix du grand autel, s'il y a lieu. Il est dit dans la rubrique du missel : « Accipit (celebrans) aspersorium de « manu diaconi, et facta altari reverentia, comitante eodem diacono... « circumiens tumulum aspergit illum aqua benedicta, ter a parte dex- « tra et ter a sinistra. Cum transit ante crucem, profunde inclinat,

« diaconus vero genuflectit. » Nous lisons dans le rituel : « Ipse inte-
« rim (sacerdos) accipit a diacono vel acolytho aspersorium aquæ
« benedictæ, et facta profunda inclinatione cruci quæ est ex ad-
« verso, diacono seu ministro genuflectente et fimbrias pluvia-
« lis sublevante, circumiens feretrum (si transit ante Sacramentum
« genuflectit) aspergit corpus defuncti. » M. de Conny, commentant ces deux rubriques, s'exprime comme il suit (Cér. Rom. 3e éd. p. 233) : « On voit que le rituel et le missel ne s'expriment pas dans les « mêmes termes sur les salutations à faire par le célébrant ; nous « croyons qu'il faut les compléter l'un par l'autre, parce que, très-sou- « vent, les livres liturgiques sous-entendent certaines particularités « indiquées suffisamment par les principes généraux. Il faut donc sa- « luer tout d'abord la croix, conformément au rituel, bien que le « missel n'en parle pas, et saluer ensuite l'autel, ainsi que le veut le « missel, bien que le rituel indique seulement un peu plus bas une « génuflexion au tabernacle du saint Sacrement. Ces deux salutations « sont conformes aux principes. Selon les rubricistes les plus graves, « à l'opinion desquels nous nous attachons dans tout ce livre, toute « action à faire quand on est en face du milieu de l'autel doit être pré- « cédée par une salutation soit à la croix ou au tabernacle du saint « Sacrement, avant la consécration, soit à la sainte Hostie, après la « consécration. Le rituel abonde ici dans ce sens-là, et veut que le « prêtre et le diacre, qui sont en face de la croix, commencent par lui « rendre hommage avant d'entreprendre l'aspersion et l'encensement « du corps. Comme ils se sont rangés un peu du côté de l'épître, afin « de ne pas tourner directement le dos à l'autel, pour se rendre au « côté de l'évangile par lequel le célébrant commence à asperger, ils « ont à passer devant le milieu de l'autel, et ils le saluent, ainsi que « la rubrique du missel le prescrit expressément. Nous ne pouvons « donc suivre l'opinion des auteurs qui suppriment la première incli- « nation à la croix, omise, il est vrai, par le missel, mais marquée dans « le rituel à ce moment d'une façon très-nette et qui se justifie parfai- « tement. » Le P. Le Vavasseur, qui n'avait pas parlé de cette première inclination à la croix dans son ouvrage publié en 1859, l'indique posi-

tivement dans son cérémonial pour les petites églises écrit en 1861. M. Falise émet un autre sentiment (Cér. rom. 3e édit. p. 223) : « Il « est très-difficile de mettre d'accord les livres liturgiques, aussi bien « que les auteurs, sur les inclinations à faire pendant l'absoute. Le cé- « rémonial et le missel romains ne parlent que d'une inclination à faire, « savoir, à la croix, quand le célébrant y passe en faisant le tour du « catafalque, et c'est ainsi que l'enseignent Merati, Vinitor et quelques « autres. Le rituel romain, au contraire, semble indiquer clairement « une inclination *cruci quæ est ex adverso,* avant le commencement « de l'aspersion, mais il n'en marque plus pendant l'aspersion ou « l'encensement du cadavre. Toutefois, les auteurs qui prétendent « suivre à la lettre le rituel admettent encore celle du missel : Cava- « lieri, Corsetti, Pavone, etc. A notre avis, il faut suivre l'opinion de « Merati. Le rituel n'exige pas ici une nouvelle inclination ; il rappelle « seulement celle du missel, en l'anticipant toutefois dans l'ordre des « cérémonies, chose très-fréquente dans le rituel. Les termes *quæ est* « *ex adverso* ne nous effraient même pas, car ils nous paraissent sim- « plement signifier la croix que tient le sous-diacre, pour la distin- « guer de celle de l'autel. D'après notre sentiment, il n'y aurait donc « que deux révérences et deux génuflexions, ou quatre salutations, « si le saint Sacrement n'est pas dans le tabernacle. » Telles sont les appréciations des auteurs modernes d'après les documents qu'ils ont sérieusement compulsés. La première opinion nous paraît la mieux fondée.

IV. *Messe votive de la sainte Vierge ou messe de la fête occurrente chantée pour les morts ou célébrée pendant l'office des morts.*

1° L'usage de chanter en présence du corps d'une personne défunte la messe du jour ou une messe votive de la sainte Vierge nous paraît entièrement contraire aux rubriques et aux décrets de la S. Congrégation des Rites. Nous en avons donné la raison (t. v, p. 475 et 476) et nous avons argumenté ainsi. D'après les décrets cités t. IV, p. 56, on ne peut célébrer une messe festivale devant une représentation mortuaire :

donc *a pari*, et même *a fortiori*, on ne peut le faire devant le corps même du défunt.

2° Rien, cependant, ne peut s'opposer à ce que la messe dont il s'agit soit chantée avant la levée du corps, pourvu toutefois que cette messe soit celle du jour, toutes les fois que les messes votives ordinaires sont interdites. Mais l'église ne doit pas être tendue en noir pendant cette messe. Ceci, sans doute, n'est positivement ni expressément interdit par aucune loi ; mais aucun auteur n'a jamais supposé cette pratique et elle se trouve en contradiction avec toutes les règles liturgiques. Le parement de l'autel, d'abord, doit être, autant qu'il est possible, de la couleur des ornements du jour. Ici, sans doute, la loi n'est pas expresse : elle porte le tempérament *quoad fieri potest*. Mais les règles posées dans le Cérémonial des évêques pour les grandes églises et dans le *Memoriale rituum* pour les petites, montrent assez clairement qu'on ne peut pas se servir sans raison de la dispense indiquée, surtout s'il s'agit d'une messe chantée ou d'une messe publique, et s'il faut faire une fonction festivale avec un parement d'autel qui convient à une fonction férialе ou funèbre, ou réciproquement. Il est positivement prescrit pour le jour de la Purification et le samedi-saint, de mettre à l'autel deux parements, et de disposer celui de dessus de manièr e à pouvoir être facilement enlevé. Tous les auteurs même prescrivent de mettre sur le calice de la messe le grand voile violet, par dessus le le blanc, le jour de la Purification, pendant la bénédiction des cierges. Pour ce qui est de la décoration de l'église en général, il suffit de parcourir le ch. XII du livre I du Cérémonial des évêques pour voir combien les règles de l'Église tendent à multiplier l'usage de la couleur du jour, et à mettre tout l'ensemble des décorations en rapport avec l'office que l'on célèbre. Ces raisons nous paraissent plus que suffisantes pour nous autoriser à conclure que si l'on célébrait une messe festivale pour un défunt au jour de sa mort, il faudrait le faire assez à temps pour pouvoir tendre l'église en noir après cette messe, si l'on doit mettre des tentures. Si cependant on ne posait d'avance que les tentures les plus difficiles à fixer, et si l'autel n'était pas tendu de noir, on pourrait passer là-dessus ; encore vaudrait-il mieux ne pas le faire et ame-

ner peu à peu les fidèles à la pratique des vraies règles liturgiques. La concession que nous proposons, en effet, pourrait plutôt trouver son application au chant d'une messe d'obligation qu'à celui d'une messe célébrée tout exprès pour la circonstance.

3° Pour ce qui concerne la célébration des messes basses pendant l'office, il faut observer d'abord que pendant une fonction publique dans le chœur, on ne doit point célébrer la messe à l'autel du chœur : « Omnino tollendum abusum celebrandi missas privatas in altari « majori, dum in choro cantantur horæ canonicæ ; in aliis vero alta- « ribus quæ sunt in conspectu chori idem faciendum si commode fieri « potest. » (Décret du 2 mai 1620, n° 588.) Il est donc bien important que dans les églises paroissiales il y ait toujours au moins deux autels où l'on puisse célébrer la messe. Souvent il arrive, en effet, que des prêtres convoqués pour une cérémonie de ce genre sont obligés de s'y rendre avant d'avoir célébré le saint sacrifice ; il arrive encore qu'un des prêtres de la paroisse attend pour dire la sainte messe l'arrivée d'un prêtre invité à faire l'office, etc., et souvent il y a lieu de célébrer une ou plusieurs messes pendant l'office des morts. Si l'on dit une messe festivale, l'autel où elle se célèbre ne doit pas être tendu de noir, d'après ce qui est dit ci-dessus.

V. *Omission de quelques strophes de la prose.*

1° La S. Congrégation des Rites ayant déclaré, comme nous l'avons dit t. VI, p. 45, que l'on peut omettre quelques strophes de la prose *Dies iræ*, sans faire aucune distinction relative au nombre des chantres, nous ne nous croyons pas en droit de faire une réserve à cet égard. Cependant, il est beaucoup mieux de n'en rien omettre ; la chose est évidente.

2° L'adoption d'une édition des livres de chant n'est pas non plus un ordre de ne rien omettre dans la prose, et il n'est pas nécessaire qu'il y soit dit de la chanter en tout ou en partie. L'Ordinaire paraît demander purement et simplement l'exécution de la loi générale, toutes les fois qu'il n'a rien réglé dans les points qui sont de son ressort.

VI. *Conduite à tenir par un prêtre rétribué pour son assistance à un office ou à une messe chantée, si l'on exécute des pièces musicales.*

1° L'obligation de s'associer à l'office du chœur pour les ecclésiastiques dont l'assistance est rétribuée est fondée sur une réponse de la S. Congrégation des Rites faite à Monseigneur l'évêque de Périgueux le 9 mai 1857, et publiée par une lettre circulaire du même prélat le 31 du même mois. *Question.* « Utrum parochus aliique sacerdotes « exequiis mortuorum aliisque officiis quotidianis pro iisdem assistentes « ac pro ea functione dispendium accipientes, teneantur per se officium defunctorum persolvere, ita ut solummodo assistentes, et non « cantantes vel psallentes, fructus non faciant suos? An vero sufficiat « ut assistant, et schola officium persolvat, ipsis interea pro lubitu alias « preces fundentibus, v. g. breviarium recitantibus pro sua quotidiana obligatione? » *Réponse.* « Affirmative quoad primam partem; « negative quoad secundam. » L'obligation en elle-même est donc incontestable ; mais elle ne paraît pas exister toutes les fois qu'il est stipulé, soit d'une manière expresse soit d'une manière tacite, que l'honoraire offert est pour la simple assistance et le déplacement qu'elle occasionne.

2° Si l'on exécute des pièces musicales au chant desquelles les prêtres ne peuvent pas s'associer, la force des choses les dispense de le faire, et il devient évident que l'honoraire qu'ils reçoivent est offert pour l'assistance et le déplacement.

VII. *Ordre à suivre dans un convoi pour la conduite du corps au cimetière.*

Les divers usages ci-dessus mentionnés, et sur la légitimité desquels on veut bien nous demander notre sentiment, nous paraissent pouvoir être conservés, sauf quelques légères modifications. 1° On ne voit pas qu'il soit obligatoire de chanter pendant tout le trajet. Le Rituel indique seulement l'antienne *In Paradisum*. La Rubrique suppose, à la

vérité, un cimetière contigu à l'église, et les auteurs enseignent que si le lieu de la sépulture est éloigné, on chante des psaumes, comme pendant le trajet de la maison mortuaire à l'église. Cependant rien ne prouve que le chant ne puisse pas être interrompu, et que, par conséquent, les membres du clergé ne puissent pas réciter leur bréviaire ou vaquer à des lectures, se contentant de chanter par intervalles. 2° Il n'est pas prescrit non plus à tous les membres du clergé d'accompagner le corps au cimetière, et quelques-uns peuvent se retirer à la sortie de la ville ; on pourrait même terminer les prières à l'église, comme le suppose le Rituel, dans le cas où l'on ne conduit pas le corps au cimetière immédiatement après l'absoute. Rien ne paraît absolument s'opposer, par conséquent, à ce que les dernières prières soient faites avant d'arriver au cimetière, s'il n'y a pas lieu de bénir la tombe. 3° Nous ne pensons pas de la même manière, par rapport à l'usage de ne pas joindre le chant du cantique *Benedictus* à celui des dernières oraisons. « Le Rituel, dit M. de Conny (*Cérém.*, 3e éd., p. 403, « nete 1), plaçant ce cantique après la bénédiction de la tombe et « comme prélude immédiat des dernières oraisons, il nous semble plus « régulier d'attendre, pour le chanter, qu'on soit arrivé au lieu de la « sépulture, lors même que le tombeau n'aurait pas à être bénit. » Si donc un prêtre accompagne le défunt, comme on le suppose, il faudrait lui laisser le soin de terminer la cérémonie au cimetière.

P. R.

BIBLIOGRAPHIE.

Les Quatre Évangiles. Traduction nouvelle, avec préface, notes, dissertations et sommaires, par M. l'abbé CRAMPON, approuvée par Mgr l'Évêque d'Amiens, autorisée pour les écoles par le Conseil académique de Douai. 3e éd. Paris, Tolra et Haton. Gr. in-18 de III-475 pp. 1 fr. 25.

Le beau travail de M. Crampon sur les Évangiles a fait son chemin, depuis que nous l'avons annoncé une première fois. Il a été jugé généralement d'un manière très-favorable, et a recueilli en dehors de la presse les suffrages les plus illustres. Citons seulement la lettre suivante, déjà reproduite par plusieurs journaux :

« Monsieur l'Abbé,

« J'ai pris connaissance avec grand intérêt du beau livre que vous « venez de publier sous ce titre : *Les quatre Évangiles*, traduction « nouvelle avec notes et dissertations, et je me fais un plaisir de « joindre mon suffrage à tous les éloges que ce travail vous a déjà « mérités.

« Votre traduction, M. l'Abbé, m'a paru faite avec beaucoup de « soin et d'exactitude. Les préfaces, notes et dissertations que vous y « avez ajoutées supposent et résument des études bien conduites et « des recherches pleines de conscience. Une telle publication est très- « opportune et ne peut manquer d'être utile ; elle oppose avec avan- « tage la simplicité des textes aux travestissements que des plumes « déloyales ont fait subir au récit évangélique ; de plus, avec cette « aide que vous leur offrez, les fidèles arriveront à mieux entendre et « goûter les paroles de Jésus-Christ, et ils trouveront, selon votre dé- « sir, de quoi se maintenir et se fortifier dans les croyances et les « pratiques de la religion.

« Agréez, etc. † G., *arch. de Paris.* »

L'auteur a été engagé par son succès même à donner une édition populaire de sa traduction. Celle-ci s'est épuisée si vite qu'il a fallu la réimprimer presqu'aussitôt ; aujourd'hui c'est la troisième qui paraît.

Le but de cette publication avertit assez que ce n'est point une réimpression pure et simple. Le plan est resté le même, mais l'appareil d'érudition a été allégé, quelques explications ajoutées çà et là, les liaisons mieux indiquées quand on l'a cru nécessaire. La distribution du texte en alinéas a été conservée. Nous avons dit déjà combien nous la trouvons commode et avantageuse.

Nous nous associons bien volontiers au vœu de l'auteur : « Puisse cette édition populaire contribuer à rendre à l'Évangile son antique place au foyer de toute famille chrétienne, l'honneur du premier rang dans toute bibliothèque pieuse ! Ce livre divin convient à tous : d'une simplicité et d'une profondeur sans égale, il est accessible à un enfant et fait l'étonnement des sages, semblable, selon la gracieuse comparaison d'un Père de l'Église, à un fleuve merveilleux dans les eaux duquel peut marcher un agneau et nager un éléphant. » (Préface, p. II s.)

Que l'on fasse connaître donc et que l'on répande ce petit livre : c'est une des meilleures œuvres de propagande que l'on puisse se proposer. Voilà pourquoi le prix a été fixé si bas, malgré l'étendue du volume et sa bonne exécution typographique. Nous ne pouvons trop le recommander pour être distribué comme récompense dans les écoles et les catéchismes. Si l'estimable éditeur était à même de le fournir relié convenablement sans une trop grande augmentation de prix, il ferait sans doute une chose très-agréable, à ce point de vue, pour beaucoup de personnes.

E. HAUTCŒUR.

L'Ordre des Frères-Prêcheurs et l'Immaculée Conception de la Très-sainte Vierge. Lettre adressée à Mgr Malou, évêque de Bruges, par le R. P. Pie-Marie ROUARD DE CARD, provincial des Frères-Prêcheurs, docteur en théologie. — Paris, Vᵉ Poussielgue-Rusand, rue Cassette, 27. In-8° de XI-112 pp.

Nous venons de lire ce remarquable travail, et nous espérons prouver à son auteur, en prenant aussitôt la plume pour en rendre compte,

qu'il a fait passer en notre âme quelques étincelles du feu sacré dont il était animé en écrivant. Voici l'occasion de cette lettre et les motifs du retard qu'elle a subi dans sa publication. Les lecteurs de la *Revue* connaissent l'ouvrage de Mgr Malou, évêque de Bruges, sur l'Immaculée Conception. Le savant Prélat y disait : « Indépendamment des textes des écrits de saint Thomas, l'ensemble de ses doctrines conduit à la négation du privilége de l'Immaculée Conception de la Très-sainte Vierge... On peut dire que l'Ordre des Frères-Prêcheurs a été hostile à l'Immaculée Conception, en corps et d'une manière constante. » La première de ces assertions a été combattue par le R. P. Fr. Marianus Spada, dans une brochure publiée à Rome, il y a deux ans. Le R. P. Rouard entreprend de réfuter la seconde. Avant de publier son étude de critique historique, le Provincial des Frères-Prêcheurs de Belgique a fait à Mgr Malou les observations les plus respectueuses. L'Évêque de Bruges a résisté à ses instances. C'est alors que le R. P. Dominicain a songé à publier sa lettre. Toutefois, comme Mgr l'Évêque de Bruges était malade au moment où le R. P. allait la livrer à l'imprimeur, le Souverain-Pontife a demandé qu'on voulût bien suspendre cette publication jusqu'au rétablissement de Mgr Malou, sauf à laisser au R. P. Rouard la liberté de le faire après la mort du savant évêque de Bruges. Ce retard était demandé dans l'intérêt de la santé du Prélat. Dans une question si grave, on ne peut qu'admirer la délicate attention du Souverain-Pontife et la déférence des Frères-Prêcheurs. Voilà comment le livre que nous avons sous les yeux, prêt à paraître au mois de janvier 1863, n'a paru que cette année.

Le R. P. Rouard a conservé à son œuvre la forme primitive qu'elle avait reçue. C'est une lettre respectueuse adressée à Mgr Malou. Des points indiquent la suppression de quelques observations qui auraient aujourd'hui un caractère trop personnel.

Deux parties forment la division de cette lettre. Dans la première, le R. P. Rouard démontre que les faits allégués par Mgr l'Évêque de Bruges ne sont pas suffisants pour l'autoriser à formuler l'assertion que nous avons citée. Dans la seconde, l'auteur établit par les faits les plus décisifs que l'Ordre des Frères-Prêcheurs n'a jamais été opposé à l'Immaculée Conception de la Très-sainte Vierge.

Il n'est pas possible d'analyser les preuves rapides exposées par le R. P. Rouard. Elles sont présentées avec une concision si parfaite, qu'il faudrait les transcrire en entier pour ne rien omettre d'essentiel. C'est un mérite assurément, et un grand mérite. Beaucoup de personnes liront cet opuscule, tandis qu'elles auraient hésité à se jeter dans la lecture d'un gros volume, malgré l'importance de la question traitée. A la concision, le P. Rouard unit la clarté et une élégante simplicité qui attachent et qui entraînent. Son livre est un de ceux qu'on n'abandonne pas sans l'avoir lu tout entier. Nous devons louer aussi l'érudition sûre de ce travail, et la verve d'exposition qui révèle une âme dévouée à un intérêt majeur, le poursuivant avec la certitude du triomphe de la vérité qu'elle cherche. « L'Ordre qui, dès son origine, a choisi pour devise ces mots : VERITAS, et qui a reçu le beau nom de *Défenseur de la vérité*, ne pouvait accepter sans protestation la flétrissure qu'il a reçue de Mgr l'Évêque de Bruges. »

Le R. P. Rouard nous permettra de faire une observation au sujet du quatrième fait qu'il cite pour prouver que l'Ordre de Saint-Dominique n'a jamais été opposé à la croyance de l'Immaculée Conception. Les Universités du XVe siècle et des siècles suivants, d'après l'exemple de l'Université de Paris, imposaient à leurs docteurs la défense de l'Immaculée Conception. Or, il y a eu, de cette époque à la Révolution française, vingt mille, quinze mille, dix mille docteurs dominicains au moins qui ont prêté le serment. Auraient-ils été libres de le faire si l'Ordre avait été opposé *en corps* à l'Immaculée-Conception ? Le P. Rouard ne le pense pas, et nous ne le croyons pas non plus. Nous laissons donc à son argument toute sa force. Mais nous regrettons le parallèle que le R. P. établit, après le cardinal Gaude, entre la croyance à l'Immaculée Conception, et les théories scolastiques sur la *prémotion physique* et sur *la grâce efficace de sa nature*, qu'il appelle *des doctrines* acceptées par l'Ordre des Frères-Prêcheurs (1).

(1) « Un seul docteur dominicain pourrait-il prêter un serment analogue s'il s'agissait de la *prémotion physique*, de la *grâce efficace de sa nature*, ou de tel ou tel autre point dont la doctrine est acceptée par l'Ordre des Frères-Prêcheurs ? » Pag. 71.

Quelle que fût la liberté laissée par l'Église aux écoles et aux docteurs d'attaquer ou de soutenir l'Immaculée Conception, il n'en est pas moins vrai que c'était là une croyance de l'Église, conservée par Elle, professée sur toutes les plages et sous toutes les zônes, enseignée par des docteurs qui appartenaient à toutes les écoles, ayant un fondement biblique exploité par des Pères tellement nombreux qu'on a pu remplir trois grands volumes de leurs témoignages. Lorsque l'Église a défini le dogme de l'Immaculée Conception, Elle a déclaré que cette croyance était de celles à qui convient l'axiôme : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. Les Universités, sentinelles avancées de la science, imposaient leur serment précisément pour les mêmes raisons. Or, il le faut avouer, il y a loin de là aux *systèmes* thomistes sur la *prémotion physique*, sur *la grâce efficace de sa nature*. Ils sont relativement récents, soutenus par un nombre relativement restreint (nous pourrions dire *progressivement* restreint) de théologiens; beaucoup croient trouver dans saint Thomas même des appuis solides aux systèmes contraires : c'est enfin une *opinion d'école* et non un *sentiment de l'Église*, tandis que l'Immaculée Conception est si bien un sentiment de l'Église, que, le R. P. Rouard nous l'a démontré d'une manière victorieuse, la seule école qu'on prétendait avoir été opposée à ce sentiment, l'a au contraire presqu'unanimement professé.

A part cette réserve, dont le lecteur appréciera la justesse, nous pensons que la lecture de l'ouvrage du R. P. Rouard sera intéressante et utile, et nos sympathies pour l'Ordre dont il a si bien soutenu la défense, nous conduisent à lui exprimer la satisfaction que nous ont causée ses recherches et la manière heureuse dont il les a présentées.

A. GILLY.

Memoriale prædicatorum, sine synopsis biblica, theologica, moralis, historica et oratoria commentariorum R. P. Cornelii a Lapide in scripturam sacram, complectens analysim omnium rerum quæ in hisce commentariis enucleantur, auctore J. M. PÉRONNE, canon. honor. et Parocho decano in diœcesi Suessionensi, olim canon. theologo et S. S. necnon Eloquentiæ sacræ professore. Paris, Vivès, 1863-1864. 2 vol. in-4° à 2 col. imprimés en petit texte. VII-591, 609 pp. 24 fr.

Nous avons consacré autrefois une assez longue étude aux Commen-

taires de Cornelius à Lapide, et à la belle édition qu'en a publié M. Vivès (1). Nous faisions remarquer, entre autres choses, l'abondance des richesses patristiques renfermées dans ces commentaires, ce qui en fait pour les prédicateurs « la mine la plus précieuse, la plus abondante, la plus facile à exploiter (2). »

M. l'abbé Péronne a eu la bonne idée d'en dresser un inventaire exact. A l'aide de cette table qui résume, complète, et souvent rectifie les tables particulières placées à la fin de chaque volume, il sera désormais possible de retrouver en quelques instants tout ce que renferment sur un sujet donné les vingt-quatre volumes de Cornélius. Cette table est faite avec un soin minutieux et disposée avec beaucoup d'ordre. Parmi les citations que nous avons vérifiées, nous en avons trouvé bien peu qui fussent défectueuses, ce qui dans une telle masse n'est assurément point un petit mérite. M. l'abbé Péronne a donc droit à toute notre reconnaissance pour s'être soumis à un labeur aussi obscur qu'il est ingrat et pénible.

Le *Memoriale* renvoie partout, on le comprend, au tome et à la page de l'édition de M. Vivès. Il ne peut servir par conséquent à compléter les autres éditions. É. HAUTCŒUR.

CHRONIQUE.

1. Deux volumes d'une édition splendide des œuvres de saint Bonaventure ont paru chez M. Vivès. La révision critique des textes est confiée à M. l'abbé Peltier, déjà connu par divers travaux de philosophie et de théologie. Nous reviendrons prochainement sur cet ouvrage, et nous lui consacrerons un article en rapport avec son importance. Il doit avoir en tout quatorze volumes (prix, 160 fr.).

(1) *Revue*, t. v, p. 247-268.
(2) *Ib.*, p. 254.

2. A Bar-le-Duc, on ne se contente pas de réimprimer Baronius, dont le premier volume a paru, du moins d'après les annonces des journaux. Outre cette vaste entreprise et les autres en voie d'exécution, il est question de nous donner encore le *Gallia christiana*, revu, corrigé, augmenté. C'est un travail immense. Il est à désirer qu'il soit confié à des maisons habiles, et qu'on leur laisse le temps nécessaire pour mener l'œuvre à bonne fin. La *furia francese* gâte tout en matière d'érudition. En même temps que l'on parle de rééditer l'ouvrage latin, il en paraît une édition française un peu restreinte, accommodée aux divisions ecclésiastiques actuelles et continuée jusqu'à nos jours. (*La France pontificale* (*Gallia christiana*), *Histoire chronologique et biographique des archevêques et évêques de tous les diocèses de France, depuis l'établissement du christianisme jusqu'à nos jours, divisée en dix-sept provinces ecclésiastiques*, par M. H. Fisquet. *Métropole de Reims*. Paris, Repos, in-8 de 256 pp. 8 fr. le volume.)

3. Le défaut d'espace nous force à renvoyer au prochain numéro le compte-rendu de l'*Instruction synodale de Mgr l'évêque de Poitiers sur les principales erreurs du temps présent*. (Poitiers, Oudin ; Paris, Palmé, Giraud. In-12 de 313 pp.) On y admire les mêmes qualités que dans les précédentes, et c'est tout dire. Nous croyons être agréables à beaucoup de lecteurs en leur annonçant que les deux premières *Instructions synodales* ont été réimprimées dans ce même format in-12.

4. On sait que les grades théologiques ont été rétablis canoniquement par concession pontificale dans plusieurs diocèses de France. C'est un premier pas fait vers la restauration de l'enseignement théologique. L'un des prélats qui ont obtenu cette concession, Mgr l'évêque de Montauban, vient de publier un programme des matières exigées pour le baccalauréat. (*Theses propugnandæ et Quæstiones solvendæ ad promerendum et consequendum Baccalaurei in Theologia gradum, ex data Ill. ac Rever. DD. Episcopo Montalbanensi a SSmo D. N. Pio IX facultate*. Montauban, Bertuot. In-8 de 17 pp.)

E. Hautcœur.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

LA QUESTION LITURGIQUE

DANS L'ORDRE DE CITEAUX.

Quoique l'Ordre de Cîteaux ne soit plus aujourd'hui qu'une ombre de ce qu'il a été autrefois, il constitue encore la partie la plus considérable de la grande famille monastique dont saint Benoît est le patriarche et le législateur. Il compte treize abbayes avec environ cinq cents religieux dans l'empire autrichien; dix-huit abbayes et huit prieurés en France et dans d'autres pays, avec environ deux mille religieux qui observent la réforme de la Trappe : huit ou neuf autres abbayes ou prieurés existent encore en Italie, en France et en Belgique, avec un personnel qui dépasse les deux cents. Jusqu'ici cet ordre, si l'on excepte les monastères qui forment la congrégation d'Italie, a usé d'une liturgie qui lui est propre ; nous allons examiner quelle est l'origine de cette liturgie, et si, dans l'état où elle se trouve aujourd'hui, elle est encore légitime.

Saint Benoît, qui écrivit sa règle vers le commencement du VIe siècle, emploie dix chapitres (9-18) à déterminer l'ordre et le rit de l'office divin, et en cela il s'éloigne notablement de l'usage de l'Église romaine. Nous allons exposer brièvement les différences les plus remarquables.

En premier lieu, la distribution du Psautier n'est pas la même. Pour matines saint Benoît prescrit toujours douze psaumes ; le dimanche, on commence par le vingtième. A prime, tierce, sexte, none et complies, il y a toujours trois

psaumes, excepté les dimanches, où il y en a quatre pour prime seulement. Les vingt-deux divisions du psaume 118 ne se disent pas deux à deux sous un *Gloria* comme au romain, mais une à une, chacune comptant pour un psaume. Les treize premières se disent le dimanche à prime, tierce, sexte et none, et les neuf dernières à tierce, sexte et none du lundi ; le mardi et les autres jours de la semaine, on dit à ces trois dernières heures les psaumes 119 à 127, trois pour chaque heure. A prime, pendant la semaine, les psaumes varient chaque jour, commençant le lundi par le premier, *Beatus vir*. A vêpres on ne dit que quatre psaumes, commençant le dimanche par le 109e, *Dixit Dominus*. A complies on dit toujours les mêmes psaumes, 4, 90 et 133.

On commence matines, comme les autres heures, par *Deus in adjutorium;* ensuite on dit le verset *Domine labia*, etc., qu'on répète trois fois, le psaume 3e, *Domine quid*, sans antienne, le *Venite exultemus*, et l'hymne. Les dimanches et les jours de fête, on dit au premier nocturne six psaumes suivis d'un verset et de quatre leçons avec leurs répons ; au second nocturne on fait de même, mais au troisième, au lieu de psaumes, on dit trois cantiques tirés du vieux Testament, ensuite le verset, et les quatre dernières leçons avec leurs répons. Après le douzième répons, on dit le *Te Deum*, l'évangile du jour, une petite hymne, toujours la même, et la collecte.

Les jours de la semaine qui ne sont point occupés par une fête de douze leçons, on dit seulement deux nocturnes ; au premier six psaumes, le verset et trois leçons avec leurs répons ; mais, depuis Pâques jusqu'au 1er novembre, une seule leçon fort courte avec un répons bref ; au second nocturne six psaumes, un capitule, un verset, *Kyrie eleison*, le *Pater noster*, et la collecte.

A laudes, avant de commencer l'antienne, on dit toujours le psaume 66, *Deus misereatur*, ensuite avec antienne le

psaume 50, *Miserere*, suivi de deux autres qui varient selon les jours de la semaine, d'un cantique, le même qu'au romain, et du psaume 148, *Laudate*, avec les deux suivants. Après les psaumes on dit un capitule, un répons bref, une hymne, un verset, le *Benedictus* avec antienne, *Kyrie eleison*, *Pater noster*, et la collecte.

Aux petites heures, après l'hymne, on dit les psaumes comme ils sont marqués ci-dessus, le capitule et le reste comme à la fin du second nocturne férial, et notez qu'il n'y a point de répons bref après le capitule.

A vêpres, après les quatre psaumes, on dit le capitule et le reste comme à laudes, excepté qu'on remplace le *Benedictus* par le *Magnificat*.

A complies, après les psaumes, on dit l'hymne, ensuite le capitule et le reste comme aux petites heures ; il n'y a ni répons bref, ni *Nunc dimittis*.

Voilà en abrégé ce que saint Benoît prescrit pour l'office. Il ne règle rien par rapport à la messe, quoiqu'il soit certain qu'elle se célébrait de son temps dans ses monastères; on doit en conclure que sur ce point on se conformait à l'usage de Rome.

Lorsqu'en 1098 saint Robert et ses compagnons quittèrent Molesme et vinrent fonder l'abbaye de Cîteaux, leur but était d'observer la règle de saint Benoît au pied de la lettre, et sans rien omettre de tout ce qu'elle prescrit. Conformément donc à cette règle qui, entre tous les exercices monastiques, donne le premier rang à l'office divin, qu'elle appelle *opus Dei*, ils s'appliquèrent avec un soin tout particulier à bien régler ce point capital de leur observance. En cela comme en tout le reste, ils s'attachèrent surtout à retrancher les usages qui existaient dans d'autres monastères, mais qui leur paraissaient plus ou moins contraires à l'esprit de leur saint législateur. Ils rejetèrent la magnificence des églises des moines de Cluny et la pompe de leurs of-

fices solennels, pensant que la pauvreté dans les ornements de l'oratoire et la simplicité dans les cérémonies étaient plus convenables à leur état, d'autant plus qu'ils n'avaient point alors d'églises publiques. Pour le bréviaire, ils transcrivirent à leur usage celui qu'ils avaient apporté de Molesme ; et pour l'antiphonaire, ils firent copier celui de l'Église de Metz, pensant, quoique à tort, que c'était là le véritable romain. On voit par là que, tout en gardant l'ordre et le rit de l'office prescrit par saint Benoît, ils voulaient pour le reste se conformer à l'usage de Rome. S'étant aperçu plus tard que cet antiphonaire était très-défectueux, ils le corrigèrent du mieux qu'ils purent, et il paraît que saint Bernard prit part à cette correction. Ils rédigèrent, dès avant 1134, le livre des Us, *Liber usuum Cisterciensium*, qui contient principalement le cérémonial et les rubriques du missel et du bréviaire. Ayant ainsi réglé dans tous ses détails un corps complet de livres liturgiques à leur usage, ils décidèrent que ces livres devaient être exactement conformes dans toutes les maisons de l'Ordre. Le recueil des décrets des premiers chapitres généraux rédigé, en 1134, sous le titre de : *Instituta capituli generalis*, dit, au chapitre troisième : « Missale, epistolare, textus, collectaneum, graduale, antiphonarium, regula, hymnarium, psalterium, lectionarium, calendarium, ubique uniformiter habeantur. » Notez que *Textus* est le livre des Évangiles qu'on lit à la messe et à l'office ; *Collectaneum* est un livre qui contient les collectes et les capitules de l'office, les prières pour l'administration des sacrements, les bénédictions, la recommandation de l'âme, la sépulture des morts et autres semblables fonctions sacerdotales ; *Hymnarium* est le recueil des hymnes, et *Lectionarium* celui des leçons qu'on doit lire à l'office au chœur. *Calendarium* signifie le martyrologe : c'était celui d'Usuard. Ces livres devaient donc être et étaient, de fait, uniformes dans toutes les maisons de l'Ordre : on n'y pouvait rien

changer, ajouter, ni retrancher, sans l'autorité du chapitre général.

Maintenant, qu'on confère les anciens manuscrits qui existent encore de ces livres ; les premières éditions qui en furent faites au XVIe siècle ; les décrets des chapitres généraux qu'on trouve dans le quatrième volume du *Thesaurus anecdotorum* de Martène; les quatre compilations qui furent faites de ces décrets, et qu'on trouve dans le *nomasticon Cisterciense;* l'édition du livre des Us enrichie de notes historiques et explicatives qu'on trouve dans ce même *Nomasticon;* qu'on confère, disons-nous, tous ces monuments de l'antique liturgie Cistercienne, si vénérable par l'autorité de saint Bernard qui concourut à sa rédaction, et on pourra se convaincre que du temps de saint Pie V, et même au commencement du XVIIe siècle, elle était encore dans son intégrité primitive, et par conséquent légitime, et d'accord avec les lois du Saint-Siége.

Avant de passer outre, il importe de faire observer quelques-unes des particularités les plus saillantes de cette ancienne liturgie Cistercienne.

Les fêtes étaient divisées en fêtes auxquelles on travaillait, et en fêtes auxquelles le travail cessait : *Festa quibus laboramus*, et *Festa quibus non laboramus.* A ces dernières fêtes, ainsi que tous les dimanches, on chantait deux messes conventuelles, ce qui leur fit donner le nom de fêtes ou jours de deux messes : *Festa seu dies duarum missarum.* Aux plus solennelles de ces fêtes, l'Abbé devait faire un sermon au chapitre, ce qui leur fit donner le nom de fêtes de sermon : *Festa sermonis.* Aux fêtes auxquelles on travaillait, on ne chantait qu'une messe conventuelle, mais on faisait l'office à douze leçons. Il n'y avait point de fêtes à trois leçons, mais il y avait des fêtes de moindre solennité auxquelles on faisait tout l'office de la férie courante, avec mémoire de la fête aux premières vêpres et aux laudes. Quel-

ques-unes de ces fêtes avaient une messe propre ; d'autres n'en avaient point, et alors on en faisait seulement mémoire dans la messe de la férie.

Toutes les hymnes, comme l'atteste le cardinal Bona, étaient prises du Bréviaire ambroisien, et cela parce que saint Benoît désigne l'hymne par le nom d'*Ambrosianum*, et qu'à cette époque l'Église romaine n'avait pas encore admis l'usage des hymnes, comme le fait observer Merati. Les hymnes de prime, sexte et none, étaient toujours les mêmes que nous avons encore aujourd'hui, mais à tierce et à complies, aussi bien qu'aux vêpres, matines et laudes, elles variaient selon le temps et les fêtes. Les fêtes avaient ordinairement trois hymnes propres : la première se disait en entier à vêpres ; à matines on en disait la première partie, et à laudes la seconde. La deuxième hymne servait pour complies, et la troisième pour tierce.

Aux fêtes de douze leçons on a pour le premier et le second nocturne des psaumes propres à la fête ; et alors à laudes, au lieu du *Miserere* et des psaumes et du cantique de la férie, on a *Dominus regnavit*, *Jubilate*, *Deus Deus meus*, et *Benedicite :* mais ce changement n'a pas lieu pour les dimanches ou féries du temps pascal. Aux vêpres aussi bien qu'aux petites heures, on ne changeait jamais les psaumes du jour de la semaine, et même, aux premières vêpres des fêtes qui ne sont pas de sermon, on disait les antiennes fériales du psautier. Aux premières vêpres des dimanches et des fêtes de deux messes, le répons bref était remplacé par un grand répons, excepté les dimanches qui n'avaient point de nouveaux répons à matines.

Les dimanches et les fêtes avaient trois collectes : une pour vêpres, matines, laudes et tierce ; une autre pour sexte, et une troisième pour none. Aux féries, la collecte du dimanche servait seulement pour laudes et vêpres ; pour matines, tierce, sexte et none, il y en avait quatre qui

variaient selon le temps de l'année, par exemple, l'Avent, le Carême, etc.; à prime et à complies, c'étaient toujours les mêmes que nous avons actuellement.

Au chœur on lisait à matines, excepté aux féries depuis Pâques jusqu'au 1er novembre, des leçons fort longues. Toutes étaient prises de l'Écriture sainte ou des saints Pères: on ne lisait jamais de leçons de la Vie des Saints, à moins qu'on ne les trouvât dans quelque saint Père, par exemple, pour saint Benoît, dans les dialogues de saint Grégoire. Les dimanches, les huit premières leçons étaient de l'Écriture sainte, selon l'ordre qu'on garde encore dans le Bréviaire romain; aux fêtes elles étaient d'un saint Père, sans qu'il y en eût de l'Écriture, excepté à Noël et à l'Épiphanie où les trois premières étaient de l'Écriture. Les quatre dernières étaient toujours d'une homélie sur l'évangile du jour, la dernière ne se changeait jamais. Hors du chœur on gardait le même ordre pour les leçons, mais on les faisait fort courtes, ordinairement d'une seule période ou deux tout au plus.

L'*Alleluia* se disait jusqu'au Carême, ce qui fut changé par le chapitre général de 1601, qui ordonna de l'omettre depuis la Septuagésime.

Les trois jours avant Pâques, l'office se disait précisément de la même manière qu'aux autres féries, avec deux nocturnes et trois leçons, sans omettre le *Gloria Patri*, ni les hymnes, ni le *Venite exultemus*, ni aucune des parties accoutumées. Le samedi saint, les vêpres, qui n'étaient point enclavées dans la messe, avaient les quatre psaumes et tout le reste comme à l'ordinaire.

Voilà ce qu'il y avait de plus remarquable dans les heures canoniales. Nous ne parlons pas de la forme des heures de la sainte Vierge, qu'au commencement de l'Ordre on ne disait point au chœur, mais seulement en particulier. Ce ne fut qu'en 1256 qu'on commença à les psalmodier ensemble dans la chapelle de l'infirmerie, et peu à peu l'usage fut

introduit de les dire au chœur. Quant à l'office des morts, depuis l'origine de l'Ordre, on le disait au chœur pendant la semaine, à moins qu'il n'y eût un office de douze leçons, mais on ne disait jamais qu'un seul nocturne.

Tout l'ordre de la messe est conforme à la liturgie romaine, non pas, il est vrai, précisément telle qu'on la trouve dans le missel de saint Pie V, mais avec quelques variantes du genre de celles qu'on trouve encore aujourd'hui dans les missels des Chartreux, des Dominicains et des Carmes. Comme l'a très-bien prouvé Mgr de Conny, ces variantes n'empêchent pas une liturgie d'être romaine. Nous allons en indiquer quelques-unes des plus remarquables, d'après le *Liber usuum* et le *Missale Cisterciense* de 1560.

Pour la grand'messe des fêtes de douze leçons, le célébrant est assisté d'un diacre et d'un sous-diacre ; mais aux messes matutinales, et à la messe conventuelle des féries, le célébrant n'a qu'un seul ministre, régulièrement un diacre. L'usage des dalmatiques ne fut introduit qu'en 1258, à la prière du pape Alexandre IV, et seulement pour les messes les plus solennelles. La confession, ou *Confiteor*, qui est fort courte, n'est pas précédée du psaume *Judica*, ni d'aucun verset, mais seulement du signe de la croix. Après l'*Indulgentiam*, le prêtre dit le verset *Adjutorium nostrum*, et s'inclinant contre l'autel, il récite à voix basse le *Pater* et l'*Ave:* puis il se redresse, baise l'autel, et faisant le signe de la croix, il dit l'oraison *Aufer a nobis*, mais pas *Oramus te.*

L'oblation du pain et du vin se fait sous une seule formule, *Suscipe sancta Trinitas*, fort différente de celle que nous avons aujourd'hui : ensuite, le prêtre encense l'hostie et le calice, tournant une fois l'encensoir autour du calice ; il encense l'autel d'un coup d'encensoir à droite, d'un autre à gauche de la partie supérieure, enfin d'un troisième au milieu de la partie antérieure. Cela fait, il se lave les mains, puis il s'incline contre l'autel, disant : *In spiritu humilitatis.* Il baise ensuite l'autel et dit : *Orate fratres.*

Le canon est comme au romain, excepté les mots : *Pro quibus tibi offerimus*, qui ne se trouvent pas dans le *Memento* pour les vivants. Le livres des Us ne fait aucune mention de l'élévation de l'hostie ou du calice ; il est même certain, par le chapitre 56 de ce livre, qu'on ne la faisait pas. Cependant, le chapitre général de 1152 fait déjà mention de l'élévation de l'hostie, mais celle du calice paraît avoir été introduite plus tard.

Après *Pax Domini*, le prêtre dit tout de suite trois fois *Agnus Dei*, ensuite il met la particule dans le calice, en disant : *Hæc sacrosancta commixtio*, etc. Avant la communion, il dit la seule oraison : *Domine Jesu Christe, Fili Dei vivi*, etc., après laquelle il prend immédiatement, sans autre prière ni formule, la sainte communion de l'hostie et du calice. La communion sous les deux espèces demeura en vigueur jusqu'en 1261, et pour les ministres sacrés de l'autel jusqu'en 1437.

Après l'*Ite missa est*, le prêtre, incliné contre le milieu de l'autel, dit l'oraison *Placeat tibi*, etc.; il baise ensuite l'autel et dit : *Meritis et precibus istorum et omnium sanctorum suorum misereatur nostri omnipotens Dominus. Amen.* Il fait sur soi le signe de la Croix, y ajoute une inclination, et se retire. Il n'y a ni bénédiction, ni évangile de saint Jean.

Nous omettons, pour abréger, un grand nombre de cérémonies, surtout celles qui regardent les ministres de l'autel, et qui sont fort différentes de l'usage romain actuel, quoique plusieurs semblent conformes aux anciens *Ordo* romains. Nous ne pouvons, toutefois, omettre de faire observer que l'ordre des épîtres et des évangiles diffère souvent du Missel romain, ainsi que les parties chantées par le chœur, introït, graduel, etc.; la veille de Noël et aux trois messes de cette fête, l'épître est précédée d'une leçon d'Isaïe. Le samedi saint, il n'y a que quatre leçons, et la veille de la Pentecôte de même. Il n'y a jamais de prose ou séquence avant l'évangile.

Tout cela s'observait encore au commencement du XVIIe siècle, c'est-à-dire cinq siècles entiers après la fondation de Cîteaux. Le Bréviaire publié en 1604 par l'abbé Edmond de la Croix contient, il est vrai, deux nouveaux offices propres, celui de sainte Anne et celui de sainte Ursule, qui ne se trouvent point dans les anciens manuscrits, mais qu'on trouve déjà dans l'antiphonaire de 1545; du reste, tout y est conforme à l'ancien usage. A la fin de ce Bréviaire on trouve, en forme de supplément, cinq nouveaux offices propres, pour les fêtes de saint Robert, de saint Malachie, de saint Guillaume, de saint Louis et de saint Edmond. Ces offices, à l'exception de celui de saint Guillaume, se trouvent dans le corps du nouveau Bréviaire publié en 1617 par l'abbé Nicolas Boucherat. On trouve aussi, dans ce dernier Bréviaire, beaucoup de nouvelles leçons pour les fêtes des Saints, qui sont tirées de leur Vie, au lieu des sermons des saints Pères qu'on lisait auparavant. Du reste, le rit ancien était généralement conservé. Il en est de même des éditions de Pierre Nivelle, en 1627, et du cardinal de Richelieu, en 1641. Quant au Missel, les changements paraissent avoir commencé en 1615. L'abbé Boucherat introduisit alors l'usage de célébrer les messes basses selon l'*Ordo missæ* de saint Pie V; et en 1618, le chapitre général abolit entièrement l'ancien rit Cistercien. Néanmoins, pour le propre, tant du temps que des saints, on conserva le Missel ancien tel qu'il était. Le Missel imprimé en 1643, par ordre du cardinal de Richelieu, présente ce mélange assez bizarre et souvent incohérent de l'ordre romain avec le propre et les rubriques Cisterciennes. On ne tarda pas à s'apercevoir que cette confusion était intolérable.

Pendant que les Cisterciens remaniaient et gâtaient ainsi de plus en plus leur antique liturgie, le pape Paul V avait, en 1612, approuvé de la manière la plus formelle un Bréviaire à l'usage de tous les moines qui font profession de la

règle de saint Benoît, et qui, à cause de cette même règle, ne peuvent pas convenablement réciter le Bréviaire romain. Le 24 janvier 1615 (et non pas 1616, comme les bréviaires portent par erreur), la Sacrée Congrégation des Rites, organe de la volonté du Saint-Siége, porta le décret suivant : « Sacra Rituum Congregatio censuit et declaravit « omnes monachos et moniales qui et quæ militant sub re- « gula S. Benedicti, posse et debere uti Breviario Bene- « dictino, nuper de mandato SS. D. N. Papæ edito pro « omnibus religiosis qui militant sub regula S. Patris Be- « nedicti, nonobstante quod aliqui ex eis in præteritum usi « fuerint Romano vel alio Breviario. »

Les Cisterciens n'avaient rien de mieux à faire que de se conformer à ce décret pour sortir du labyrinthe où ils s'étaient si malheureusement fourvoyés. Avec cela, ils coupaient court à toutes les difficultés : mais malheureusement, cela ne faisait pas le compte des abbés de Cîteaux et de ceux qui partageaient leur manière de voir. Le chapitre général de 1651, célébré par l'abbé Claude Vaussin, successeur de Richelieu sur le siége de Cîteaux, nomma une commission pour réformer de fond en comble les livres liturgiques de l'Ordre, ou plutôt pour en rédiger de nouveaux. Le Bréviaire parut en 1656, et le Missel en 1657 ; l'un et l'autre étaient précédés d'un *monitum* qu'il importe de citer en entier, parce que les rédacteurs y avouent sans détour leurs innovations.

Voici celui qui se trouve en tête du Bréviaire :

« Fecit tandem pia multorum æmulatio, ut præsules Cisterciensis ordinis in ultimis generalibus comitiis anno Domini 1651 undequaque coacti, decretum ediderint, quo selectorum virorum examine et judicio Breviarium non in paucis depravatum, æquiori et nitidiori methodo restitueretur. Opus sane a nonnullis antea tentatum, sed quo plus accessere correctiones, centonis ad instar eo deformius pro-

diit. Hi siquidem nimio veteris traditionis studio prohibiti, parietem, undequaque rimis hiantem linire frustra desudarunt. Unde aliquibus satius videbatur Romanum a prima sede postulandum, quam proprium tam variis laciniis immutatum diutius esse retinendum. Verum obstitit constans quinque sæculorum usus, trita sanctorum vestigia, jactura non modica librorum choralium, quos olim ingenti labore operosi monachi in membranis descripserunt, sed maxime ordo pensi divini in Regula Sancti Benedicti præscriptus, quem nemini eam profitenti licet omittere. Eo igitur consilio factum est ut in præsenti editione tria rite observentur. Primum est ut salvo monastici instituti jure, sit Romano conforme. Hinc emendatio psalmorum, canticorum et lectionum ad amussim editionis vulgatæ jussu Sixti V recognitæ; quorumdam sanctorum festa kalendario inserta, officii nocturni lectiones ex Scriptura; nova dispositio collectarum, capitulorum, antiphonarum et responsoriorum cum majorum in primis vesperis, tum brevium alibi; immobilitas hymnorum ad tertiam et completorium per annum; in sacro triduo officium penitus Romanum, et quamplures aliæ mutationes, quæ sparsim occurrent recitanti. Secundum est brevitatis studium, quod elucet in præsenti methodo persolvendi quotidianum officium Beatissimæ Virginis, in institutione festorum trium lectionum, quæ chorum absolvunt a memoria defunctorum; in compilatione et omissione commemorationum horis et diebus statutis, etc. Tertium denique tenax regulæ disciplina, a qua recedunt qui sanctorum festa et octavas cumulantes longius fiunt ab integra psalterii solutione per hebdomadam, qui tempore paschali alias antiphonas præter juge *Alleluia* horis canonicis affigunt, qui præceptum sumendi in æstate breves lectiones matutini ferialis de veteri testamento, vel capitula de apostolo in laudibus non satis perpendunt; quique ut sint Romani a primigenio instituto deflectunt; idque maturo haud dubie

consilio. Nostrum tamen fuit rivum ad fontem unde cœpit fluere absque ullo juris monastici dispendio reducere. Psalterii integritati partim consultum est per mutationem quorumdam festorum XII lectionum in minora quæ ordinem psalmorum non perturbant, cætera vero hic traduntur juxta ritum S. Regulæ, quam ad litteram esse observandam jubet primum et capitale Cisterciensis Ordinis statutum. Sed nonnihil facessit negotii usus antiquorum librorum mandato superiorum in cantu retinendus, cum vix aliquid habeant simile cum Romana officii divini serie, idque fecit ut inviti ab ea in paucis sit deflexum, quæ tamen si aliquando nova cudantur antiphonalia (quod a multis desideratur) ad limam revocabuntur. Interim cogimur codicem instruere calci majoris psalterii si lubet addendum, in quo reperientur hymni, antiphonæ et responsoria juxta hanc editionem, et præter antiquum morem canenda, a quo etiam dempta sunt officia S. Annæ et S. Ursulæ, utpote quæ erant dubiæ fidei, Coronæ Domini, quod et Scripturam et Ecclesiæ devotionem minus saperet, aliis sive in communi, sive in proprio substitutis, necnon et Evangelistarum jam ubique ecclesiastico ritu ad commune Apostolorum remissum; aliqua vero superadduntur, sive ex parte propria, ut SS. Joseph et Joachim, sive ex integro, ut Nominis Jesu, Transfigurationis et Angeli custodis. Doles forsan, pie lector, quod præter Evangelii normam hic novum pannum veteri assuerimus. Hoc tecum ægre tulimus, sed adegit cantus vetustas, quæ litteræ novitati nondum cessit; melius tamen ominare de nostro conatu, eoque nos potius assimilare etiam juxta Evangelium, homini patrifamilias qui profert de thesauro suo nova et vetera, et religiose utere ad Majorem Dei gloriam. »

Voici maintenant le *Monitum* qui se trouve en tête du nouveau Missel.

« Ex quo Breviarium Cisterciense ad Romanum accessit, operæ pretium fuit etiam Missale veteri forma exui, ut juxta

constitutionem Pii quinti sacra liturgia ab officio chori minime dissentiret. Jam pridem sanxit capitulum generale anno Domini 1618 celebratum, sicut duo alia sequentia, ut sacrum fieret in ordine cum ritibus et cæremoniis Romanis; hincque orta est necessitas immutandi nonnulla ex primævo usu. Nam antea vix erat in paramentis colorum delectus, ex altari ornamenta sumebantur, psalmus *Judica* omittebatur, hymnus *Gloria in excelsis* in missis votivis redundabat, in festorum octavis symbolum desiderabatur, thus quisque ad libitum adolebat : aliaque multa inordinate fiebant, quæ rubricæ Romanæ ad methodum certam et canonicam reduxerunt. Verum illud decretum non potuit hactenus omnes antiquitatis nævos abstergere; et ideo ultimum capitulum generale anno Domini 1651 coactum, statuit ut per viros peritos iterum Missale cum cæteris ecclesiasticis libris repurgaretur, quod sane pro viribus tentarunt. Sed quemadmodum antiphonariorum reservatio non mediocriter obstitit ne breviarium recens editum Romano exemplari (salva Regulæ forma) usque ad ultimos apices redderetur simile; sic exceptio gradualium impedit quominus nova hæc Missalis editio Romanam prorsus imitetur. Nihilominus correctione accuratiori, forma præstantiori et Romano longe viciniori nunc prodit : auctum nonnullis festis, quæ in novo kalendario exponuntur : Rubricis et ritibus tam communibus quam specialibus ab universali Ecclesia receptis; serie missarum dominicalium cum epistolis et evangeliis a Pentecoste usque ad Adventum archetypo Romano conformi : multiplici *Kyrie eleison*, *Gloria in excelsis*, trisagio, præfatione, *Agnus Dei*, *Ite missa est*, vel *Benedicamus Domino*, juxta festorum discretionem et ordinationem sub modulis Gregorianis ad tædium toties repetiti ejusdem tenoris sublevandum, integro communi sanctorum, missis quibusdam votivis, et quatuor solemnioribus Ecclesiæ prosis (si libeat) privatim dicendis, variis benedictionibus, aliisque observa-

tionibus, ubi necessitas id postulat, sparsim expressis. Eo igitur opere nostro libentius utere, pie lector, quod solum ad majus divini cultus incrementum jubente superiorum authoritate fuit a nobis susceptum. »

Voilà deux pièces qui n'ont pas besoin de commentaire. L'abbé Vaussin y avoue ingénuement qu'il a refondu de fond en comble tout l'ancien Bréviaire et l'ancien Missel de son ordre : encore n'indique-t-il pas tous les changements qu'il y a introduits. Nous ne ferons qu'une seule réflexion sur le nouveau Bréviaire : on y a introduit des fêtes à trois leçons à l'imitation des fêtes du rit simple dans le bréviaire romain et dans le bréviaire monastique; mais ces fêtes simples n'excluent point l'office des morts. L'auteur se trompe en disant que ces fêtes à trois leçons déchargent le chœur de cet office. Dom Augustin de Lestrange, abbé de la Val-Sainte, et ensuite de la Trappe, le comprit très-bien, et ordonna à ses moines de dire l'office des morts à ces fêtes aussi bien qu'aux féries. Mais quoi qu'il en soit de ce changement et de tous les autres, l'abbé Vaussin, malgré toutes les raisons qu'il allègue pour les justifier, n'avait pas le droit de les introduire sans l'assentiment du Saint-Siége, qu'il ne se mit pas en peine de demander. L'Ordre de Cîteaux, en les adoptant, perdit le droit de retenir sa liturgie propre, et se mit dans la nécessité de recevoir celle de Rome, sauf pour le Bréviaire, auquel Paul V en avait substitué un autre pour tous les moines qui suivent la règle de saint Benoît. Cela ne souffre pas le moindre doute, car les constitutions si célèbres de saint Pie V sont très-claires sur ce point, et le Saint-Siége les a toujours entendues dans ce sens ; témoins la lettre de Grégoire XVI à l'archevêque de Reims, et les décisions de Pie IX et de la Congrégation des Rits par rapport à plusieurs diocèses de France.

Néanmoins, cette question n'étant pas alors aussi généralement connue qu'elle l'est aujourd'hui, le Bréviaire de

Vaussin fut reçu, sans qu'on sache qu'il y ait eu de l'opposition, non-seulement en France, mais encore dans d'autres pays. En Belgique, les religieuses de l'abbaye de Roozendael, près de Malines, commencèrent dès le 30 juillet de la même année 1656 à réciter l'office de la sainte Vierge selon le nouveau Bréviaire; et le dimanche des Rameaux, 25 mars de l'année suivante 1657, elles s'y conformèrent pour le grand office. Cette abbaye était sous la direction de l'abbé de Saint-Bernard-sur-l'Escaut, et comme cet abbé était alors vicaire-général de l'abbé de Cîteaux pour la Belgique, il est à présumer qu'il fit recevoir sans retard ce nouveau Bréviaire dans tout son vicariat.

Mais il n'en fut pas de même en Italie. Dès la fin du XVe siècle, les Cisterciens y formaient une congrégation, qui, quoique conservant une certaine dépendance à l'égard des abbés de Cîteaux, avait cependant ses supérieurs à elle. Le personnage le plus influent de cette congrégation était alors le savant abbé Hilarion Roncati. Il déféra le nouveau Bréviaire à la Congrégation des Rits dont il était consulteur; et, le 24 janvier 1660, cette congrégation décida qu'elle examinerait l'affaire. Après un assez long examen, après plusieurs délais, elle porta, le 23 juillet 1661, le décret suivant, qui trancha la question :

« S. Rituum Congregatio die 2 currentis mensis julii declaravit monachos Cistercienses comprehendi in decreto edito die 24 januarii 1615 impresso in breviario monastico approbato a sa. me. Paulo V, ideoque intra annum eos debere assumere præfatum breviarium monasticum cum missali, eoque tam in choro quam extra chorum teneri in futurum uti, quamvis hactenus proprio breviario usi fuerint; alias non satisfacere præcepto recitationis officii, salva insuper manente antiquissima ipsius ordinis consuetudine recitandi quotidie officium parvum B. Mariæ semper virginis, necnon officium defunctorum diebus illis, quibus hactenus

recitare consueverunt, forma tamen et ritu in ipso Breviario monastico præscriptis. Retentis præterea officio proprio cum octava S. Bernardi, necnon officiis sanctorum Ordinis e communi tamen breviarii prædicti desumendis, quæ ex antiqua et probata ejusdem Ordinis consuetudine hactenus recitarunt. Verum quia procurator generalis Ordinis adhuc audiri desuper supplicavit, placuit Emo et Rmo D. Cardinali præfecto novissime per eum deducendis aures præberi. His itaque deductis, ac mature perpensis, Sacra eadem Congregatio censuit standum esse in decretis, iterumque declaravit monachos Cistercienses comprehendi in prædicto decreto edito anno 1615, et ideo debere uti breviario monastico approbato a sa. me. Paulo V ; alias non satisfacere præcepto de recitando officio. Die 23 julii 1661. »

Les Cisterciens d'Italie se soumirent à la volonté du Saint-Siége si souvent et si clairement exprimée. En France, la soumission prompte et sincère aux décrets du Souverain-Pontife n'entrait plus depuis longtemps dans les habitudes des abbés de Cîteaux et de beaucoup d'autres. Ils firent donc semblant de se soumettre, mais au fond ils n'en firent rien ; et loin de communiquer aux autres abbés de l'Ordre le susdit décret, comme c'était leur devoir, il paraît qu'ils le tinrent soigneusement caché, ce qui était beaucoup plus facile alors qu'il ne le serait aujourd'hui. Pour gagner du temps, ils demandèrent la permission de garder leurs anciens livres de chœur, jusqu'à ce que le prochain chapitre général, dont ils ne fixaient point l'époque, en eût fait imprimer de nouveaux. La Sacrée-Congrégation émit le 3 juin 1662 un avis favorable, mais Alexandre VII refusa de ratifier ce décret, et exigea rigoureusement l'exécution de celui du 23 juillet 1661. Voici le décret qui prouve ce refus du Pape.

« Delato ad Sanctissimum Dominum nostrum sensu S. Congregationis, super petitione procuratoris generalis Or-

dinis Cisterciensis, nempe ut Sacra eadem Congregatio dignaretur indulgere manutentionem librorum choralium usque ad capitulum generale in quo posset deliberari super provisione novorum codicum, Sanctitas Sua abnuit desuper prædicta petitione quidquid remittere ex injunctis in decreto edito die 23 julii 1661. Sacra igitur Congregatio juxta mentem Sanctissimi stetit in decretis, et universum Ordinem Cisterciensem juxta præfatum decretum teneri assumere breviarium monasticum a sa. me. Paulo V approbatum, idemque tam in choro quam extra chorum recitare, alias præcepto recitationis officii minime satisfacere post lapsum temporis, in eodem decreto expressum. Die 8 julii 1662. »

En présence d'un ordre si clair et si formel, on s'explique, il est vrai, difficilement comment l'Abbé de Cîteaux osa n'en tenir aucun compte ; mais malheureusement il n'est que trop certain que ce dernier décret ne fut pas plus observé que les autres. Peut-être doit-on en chercher une raison quelconque dans l'état de trouble et de confusion où l'Ordre de Cîteaux se trouvait alors en France. Depuis plus de deux siècles l'antique observance de l'Ordre était fort relâchée, et tout ce qu'on avait tenté ou fait semblant de tenter pour remédier au désordre était resté sans effet. En 1615, dom Denis l'Argentier, abbé de Clairvaux, se rappelant qu'il était le successeur de saint Bernard, mit sérieusement la main à l'œuvre pour réformer son abbaye ; d'autres imitèrent son exemple, et c'est ainsi que commença la congrégation des abbayes de l'étroite observance. Nicolas Boucherat, abbé de Cîteaux, favorisa la réforme et le retour à la régularité ; malheureusement d'autres abbés s'y opposèrent. De là des querelles et des procès sans fin, tantôt au parlement, tantôt au conseil du roi, tantôt en Cour de Rome, si bien qu'en 1663 ou 1664, Claude Vaussin, alors abbé de Cîteaux, se rendit en personne à Rome pour tâcher de mettre fin à des troubles scandaleux et qui allaient toujours

en croissant. Ce fût le 19 avril 1666, que le pape Alexandre VII donna son bref *In suprema* pour la réforme générale de l'Ordre. Sur les chapitres de la règle qui traitent de l'office divin, il donna la déclaration suivante :

« Forma ista exactissime observetur, et materia ab Ecclesiæ Romanæ usu ad Dei gloriam et proximi ædificationem sumatur, prout hactenus consuevit ecclesia Cisterciensis, cui tanquam matri omnes aliæ ecclesiæ dicti Ordinis, ex carta caritatis, Eugenii III et Pii V definitionibus et præceptis conformari tenentur : ut autem hæc uniformitas in divino officio persolvendo teneatur, in omnibus ordinis monasteriis iisdem ritibus et cantu, libris omnibus ad diurnas et nocturnas horas et missas necessariis, secundum prædictam formam Cisterciensis monasterii omnes utantur. »

Il ordonna en outre la célébration d'un chapitre général, qui eut réellement lieu le 9 mai 1667. On lit dans ce chapitre le décret suivant :

« Ut in divino officio persolvendo in omnibus Ordinis monasteriis hoc vinculum uniformitatis teneatur, capitulum generale statuit atque decrevit, nullam de cætero in novo breviario faciendam esse mutationem, sed ipsius ordinationi standum esse ex integro ab omnibus ordinis professoribus. »

Le pape Clément IX, qui avait succédé à Alexandre VII, par son bref *Ecclesiæ catholicæ*, du 26 janvier 1669, confirma *in forma specifica* tous les décrets de ce chapitre. De là on paraît avoir inféré que le bréviaire de Vaussin était approuvé par le Saint-Siége ; c'est ainsi qu'on interpréta ces paroles d'Alexandre VII : *Prout hactenus consuevit Ecclesia Cisterciensis*, et celles-ci du décret de Clément IX : *In novo breviario.* En réalité ce n'était pas le bréviaire de Vaussin, mais bien celui de Paul V que ces deux Papes avaient en vue. Le savant rédacteur des *Analecta juris pontificii* démontre clairement ce point, qui est capital dans la question qui

nous occupe. Voici quelques-unes des raisons qui démontrent cette assertion.

1° Le Bréviaire de Vaussin, rejeté en 1661, avait été légalement remplacé par celui de Paul V, que le Saint-Siége déclara obligatoire dans l'Ordre entier. Les Cisterciens d'Italie l'avaient reçu réellement, et le procureur général français n'avait fait que demander un délai jusqu'au prochain chapitre général, délai qu'Alexandre VII avait absolument refusé. Ce Pape et son successeur, Clément IX, supposaient donc naturellement que le Bréviaire de Paul V était reçu en France aussi bien qu'en Italie : c'est par conséquent celui-là, et pas celui de Vaussin, qu'ils entendent dans leurs brefs.

2° S'ils avaient voulu parler du Bréviaire de Vaussin, ils n'auraient pas simplement passé sous silence les nombreux décrets qui l'avaient tout récemment condamné, mais ils les auraient explicitement révoqués, surtout Alexandre VII, qui, moins de quatre ans avant son bref, avait poussé la rigueur jusqu'à refuser un délai que la Congrégation des Rites avait jugé pouvoir être accordé.

3° Les Cisterciens d'Italie interprétèrent les brefs dans ce sens, car ils continuèrent de se servir du Bréviaire de Paul V, ce qui aurait été illicite, si ces brefs parlaient de celui de Vaussin.

4° La Congrégation des Rites interpréta aussi les brefs dans ce sens. Voici entre autres un décret de 1673 : « Sacra Rituum Congregatio, inhærens decreto die 23 julii 1661 edito, quo declaravit monachos Cistercienses uti debere breviario monastico a sa. me. Paulo V approbato, retentis officio proprio cum octava S. Bernardi, nec non officiis sanctorum Ordinis de communi prædicti breviarii desumendis, suprascriptas lectiones proprias pro sanctis ipsius Ordinis diligenter revisas per Eminentissimum D. Cardinalem Bonam approbavit et imprimi posse concessit. Hac die 12 augusti 1673. »

En outre, le cardinal Gabrielli, de la congrégation des Feuillants d'Italie, ayant obtenu pour sa congrégation un grand nombre d'offices et un nouveau calendrier perpétuel, la Congrégation des Rites étendit, le 9 décembre 1702, la concession de ces offices et du calendrier à tout l'Ordre de Cîteaux : « Extendit et concedit omnibus et singulis monachis utriusque sexus totius ordinis Cisterciensis eamdem prorsus facultatem, ut supra, celebrandi omnia prædicta festa, ac recitandi memorata officia propria ac missas, atque acceptandi proprium kalendarium eodem prorsus modo quo illa supradictæ congregationi S. Bernardi concessa fuerunt in supra enarratis decretis hujus Sacræ Congregationis. » Clément IX, par son bref *Alias a congregatione*, du 25 septembre 1710, confirma tous ces décrets. La Congrégation des Rites suppose certainement, dans le décret précité, que tout l'Ordre de Cîteaux se servait du Bréviaire de Paul V, dont on se servait en Italie : sans cela elle aurait ajouté à sa concession la faculté d'adapter ces offices au Bréviaire de Vaussin, de même qu'en étendant, le 23 juin 1703, ces offices aux religieuses qui se servaient du Bréviaire romain, elle avait expressément accordé la faculté de les adapter au rit de ce Bréviaire.

De tout ce que nous venons de dire, il résulte clairement que les Cisterciens sont obligés de réciter l'office selon le Bréviaire de Paul V, et que ceux qui ont retenu jusqu'ici celui de Claude Vaussin doivent le quitter au plus tôt, sous peine de ne pas satisfaire à leur obligation. Nous osons espérer qu'ils imiteront l'édifiant exemple qui leur a été donné pendant ces dernières années par l'épiscopat et par le clergé séculier de presque toute la France.

Avant de terminer cet article, nous ne pouvons nous dispenser d'ajouter quelques mots par rapport aux cérémonies, principalement celles qu'on doit observer au chœur, et qui sont l'objet propre du cérémonial.

Tant que l'antique liturgie Cistercienne subsistait dans son état primitif, on observait le cérémonial du *Liber usuum ;* mais le bouleversement du Bréviaire et du Missel, opéré par Vaussin, ne permit plus de s'en tenir à ces cérémonies, qui n'étaient pas en harmonie avec la nouvelle liturgie. On s'en aperçut partout, et comme le réformateur n'avait pas publié de cérémonial, on se permit, dans chaque monastère, de réformer les cérémonies d'après des manières de voir fort différentes. De là une confusion à laquelle il devint indispensable de remédier. Plusieurs tentèrent de rédiger un nouveau cérémonial Cistercien. Enfin, le chapitre général de 1683 adopta provisoirement la rédaction d'un moine de l'abbaye des Dunes, qui fut publiée en 1689 par Jean Petit, abbé de Cîteaux, sous le titre de *Rituale Cisterciense*, mais seulement comme essai. En 1721, l'abbé Edmond Perrot, successeur de Jean Petit, lui donna sa forme définitive, et l'imposa à tout l'Ordre. Les cérémonies, telles qu'on les trouve dans ce Rituel, sont un mélange confus et souvent incohérent de cérémonies romaines, cisterciennes et françaises. Il contient, en outre, le rit pour l'administration des sacrements, pour les bénédictions et autres fonctions sacrées qui sont du ressort du *Rituel* proprement dit. On y trouve, de plus, un assez grand nombre de règlements relatifs à l'observance régulière et à l'administration des communautés. Quant à cette dernière espèce d'ordonnances, nous n'avons point à nous en occuper ici, puisqu'elles n'ont point de rapport avec la liturgie, et que le chapitre général avait le droit incontestable de statuer sur ces matières. Pour le Cérémonial et le Rituel, nous nous contenterons de citer le décret suivant : « Rmus D. Tegrimius, episcopus Assisiensis, hujus Sacræ Rituum Congregationis secretarius, exposuit ad aures ejus pervenisse plures regularium religiones ad eorum libitum propria authoritate composuisse Ceremonialia et Ritualia de directo contraria Ceremoniali episcoporum et Ri-

tuali Romano, eosque ausos etiam imprimi facere absque ulla licentia hujus Sacræ Congregationis, proponente hoc modo viam aperiri aliis regularibus idem faciendi : et Sacra Congregatio mandavit sub censuris notificari omnibus religionum superioribus, ut quam primum exhibeant propria Cæremonialia et Ritualia in hac Sacra Congregatione revidenda ab Emo Spinula ad effectum referendi in plena Congregatione. Die 22 novembris 1631. »

On voit par ce décret que la composition, par autorité propre, de nouveaux Cérémoniaux et Rituels, est illicite au jugement de la Sacrée Congrégation. Le Rituel-Cérémonial de l'abbé Edmond Perrot n'ayant jamais eu la sanction du Saint-Siége, les Cisterciens doivent se servir du Rituel romain de Paul V, et observer au chœur les cérémonies telles qu'on les trouve dans le Missel romain, le Bréviaire monastique, le Cérémonial des Évêques, et les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites. Toutes celles qui ne sont pas puisées à ces sources authentiques sont sans autorité, surtout si elles sont contraires à celles qu'on y trouve : on ne peut, dans ce dernier cas, s'y conformer que pour autant qu'elles auraient été expressément approuvées par l'autorité du Saint-Siége.

E. F.

EXAMEN

DE QUELQUES ERREURS CONTEMPORAINES

SUR LE SURNATUREL.

M. Guizot vient de répéter dans la *Revue des Deux-Mondes* et dans un nouvel ouvrage religieux quelques erreurs qui déparaient déjà l'opuscule publié en 1861 sous le titre de l'*Église et la Société chrétiennes*. Il nous paraît donc opportun de publier de notre côté quelques observations écrites lors de l'apparition de ce dernier ouvrage et que nous avions gardées dans nos cartons. Ceci ne nous empêchera pas de soumettre à un examen spécial la rédaction nouvelle que l'illustre écrivain nous donne de ces mêmes erreurs.

I.

« C'est sur une foi naturelle au surnaturel, sur un « instinct inné du surnaturel que toute religion se « fonde (1). »

Un protestant qui a consacré une partie de sa vie à l'étude de l'histoire, et l'autre au maniement des affaires politiques, est excusable de ne pas bien connaître la théologie et de n'avoir pas une idée précise de ce que l'on entend par le surnaturel.

(1) Guizot, *l'Église et la société chrétiennes*, 1861, p. 20.

Combien s'imaginent en effet que le surnaturel c'est tout simplement Dieu! Tel est ici le sens de M. Guizot, il le déclare lui-même un peu plus loin : « Le Dieu qui est par « delà tous les cieux, dit-il, ce n'est pas la nature per- « sonnifiée, c'est le surnaturel en personne (1). »

La vérité est toutefois que rien de plus naturel que Dieu, et qu'il serait tout aussi exact de dire de lui qu'il est le naturel en personne.

On ne peut pas dire, il est vrai, que Dieu soit *la nature personnifiée*. D'abord, parce que Dieu étant éternel n'a jamais pu être *personnifié*, ce qui supposerait que Dieu aurait commencé par exister sans avoir de personnalité, et puis qu'il *serait devenu* une personne.

Ensuite, parce que dire de Dieu qu'il est *la nature* personnifiée serait donner à entendre que l'être divin n'est pas autre chose que l'ensemble des êtres, en un mot la nature devenue une personne. Ce serait le panthéisme.

Dieu donc n'est pas la *nature personnifiée*. Mais il n'est pas non plus *le surnaturel en pêrsonne*.

Dieu est à la fois naturel et surnaturel. Naturel non-seulement dans ce sens qu'il possède sa nature, son existence, son être à lui ; — sous ce rapport Dieu ne serait que naturel, et alors le mot *naturel* ne devrait pas être opposé au mot *surnaturel*; car en Dieu et pour Dieu tout est naturel. Il n'est rien, dis-je, dans la nature divine qui, pour Dieu même, ne soit naturel ; en d'autres termes, il n'est rien de surnaturel pour Dieu, ni dans les êtres distincts de lui-même : tous lui sont inférieurs, ni dans son être propre, dans sa nature : elle ne lui est pas supérieure, et loin de lui être *sur*naturelle, elle est pour lui précisément et essentiellement et infiniment naturelle.

Donc, par rapport à lui-même, Dieu est naturel.

(1) *Id. ib.*, p. 21.

Mais il y a plus. Dieu est naturel, même par rapport à nous. Sans doute Dieu est au-dessus de nous, et sa nature est infiniment supérieure à la nôtre ; mais il n'est pas hors de la capacité de notre nature.

Par l'intelligence, j'ai l'idée de l'infini ; par la volonté, j'ai le désir de l'infini. Je connais l'infini, je veux l'infini. Je connais Dieu, je veux Dieu. Cette connaissance et cet amour me sont tout-à-fait naturels ; car pour peu que je veuille bien user de la puissance naturelle que j'ai de connaître, j'arrive nécessairement à conclure que Dieu existe et qu'il est le bien souverain.

Enfin, Dieu est le principe, la cause, l'auteur, le terme, la fin de ma nature, et de tout l'ordre naturel ; et ainsi Dieu est dans l'ordre naturel comme auteur et principe. Il n'est donc pas seulement *le surnaturel en personne*, il est aussi le naturel en personne.

A quel point de vue Dieu est-il donc surnaturel ? Il l'est en ce sens que s'il est en Dieu quelque chose que je ne puis naturellement connaître et vouloir ; que si je puis et dois, par ma seule raison naturelle, reconnaître l'existence de Dieu, et l'infinité de ses perfections, il y a aussi en Dieu tout un ordre de choses que je ne puis pas même soupçonner, si lui-même ne le révèle. Telle est, par exemple, la Trinité des personnes dans l'unité de l'essence divine.

Ainsi, Dieu principe et auteur des êtres créés, ou Dieu à la portée de mon intelligence : voilà le Dieu naturel.

Dieu principe du Fils et de l'Esprit-Saint, Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, un Dieu en trois personnes : voilà le Dieu surnaturel, ou le surnaturel, non pas *en personne*, mais en trois personnes ; ou enfin, voilà Dieu hors de la portée naturelle de mon intelligence.

Ceci expliqué, je dis 1° qu'il n'y a pas de « foi naturelle au surnaturel ».

La foi est l'assentiment de la raison au témoignage d'un

autre à cause de sa véracité reconnue, mais non à cause de l'évidence de la proposition affirmée.

La foi est naturelle, quand elle se fonde sur la nature même. Ainsi c'est sur la foi naturelle que se fonde l'histoire, et en général toute créance au témoignage humain. Je crois à l'existence de César, parce que, avec le seul secours de ma raison naturelle, je puis vérifier la véracité, également naturelle, du témoignage des hommes qui me transmettent ce fait.

Mais le surnaturel n'étant pas moins au-dessus de la capacité naturelle de tous les autres hommes que supérieur à la mienne, il ne peut pas plus y avoir *foi naturelle au surnaturel* que science naturelle de ce même surnaturel.

En d'autres termes, j'ai deux manières de connaître : par moi-même, ou par autrui. Ce que je sais par moi-même, je le perçois par l'idée, le jugement, le raisonnement naturels. Ce que je sais par autrui, je l'apprends par une foi naturelle au témoignage des autres.

Mais le surnaturel ne pouvant être connu naturellement par aucun être créé, je ne puis pas plus le savoir par une autre créature intelligente que par moi-même, pas plus par la foi naturelle que par l'évidence naturelle.

Je dis 2° qu'il n'existe pas en nous « d'instinct inné du surnaturel ».

L'éminent publiciste sans doute prend ici l'instinct pour ce mouvement spontané, cet élan naturel de la volonté vers l'infini. Mais l'infini n'est pas pour nous le surnaturel, et cela précisément parce que nous sommes faits, nous sommes nés pour l'infini.

Du moment que cet « instinct » qui nous porte vers Dieu est « inné » en nous, son objet ne sort pas de la sphère de notre portée naturelle.

Le surnaturel est ce qui ne nous est pas dû, ce que notre nature n'exige pas, ce dont elle aurait pu se passer si Dieu

n'eût daigné l'élever plus haut. Ces deux termes, *inné* et *surnaturel*, se contredisent. Il ne peut y avoir en nous « un instinct inné du surnaturel, » et le surnaturel ne peut être l'objet de nos instincts *innés*, même les plus sublimes et les plus purs.

II.

Il est donc pareillement inexact de dire que « sans la « foi instinctive des hommes au surnaturel, sans leur élan « spontané et invincible vers le surnaturel la religion ne « serait pas (1). »

Cette assertion contient deux graves erreurs.

La première est dans cette *foi instinctive au surnaturel*. L'instinct dont il s'agit ici est un élan naturel, inné à l'homme ; or, la foi au surnaturel est entièrement et de tout point surnaturelle, non-seulement dans son terme et son objet, mais dans son principe et son motif (2).

Il faut en dire autant de cet *élan spontané et invincible vers le surnaturel*.

Bien loin d'être *spontané* et *invincible*, cet *élan vers le surnaturel* est impossible à l'homme, sans une impulsion et une infusion toute gratuite et toute surnaturelle de la part de Dieu.

La seconde erreur est dans cette négation absolue de toute religion *sans la foi instinctive au surnaturel* et *sans l'élan spontané et invincible vers le surnaturel*.

On oublie que la religion existerait dans le cas même où Dieu n'eût pas daigné nous élever à un ordre supérieur. Nous renvoyons encore à notre *Triomphe de la Foi* ceux qui désireraient une explication de cette incontestable vérité.

(1) *Id.*, *ibid.*, p. 21.

(2) Nous avons expliqué cette doctrine dans l'ouvrage intitulé *Triomphe de la Foi*, pag. 19, § 12. Nous y renvoyons le lecteur qui ne trouverait pas assez complètes les notions que nous rappelons ici.

III.

Puis vient un admirable passage (1) sur la prière, où la raison s'unit à l'éloquence pour démontrer combien l'homme est naturellement religieux, et combien la religion est naturelle et nécessaire à l'homme. Mais dans le cours de cette belle et touchante exposition, il n'y a pas un mot qui prouve l'*instinct, l'élan, la foi* au surnaturel. Dieu n'y est présenté que comme créateur, nullement comme révélateur.

Il y a plus, si le philosophe, si le sage a écrit cette page sur la prière, c'est le protestant qui la conclut. M. Guizot termine en se demandant si Dieu exaucera ceux qui l'implorent. Ce doute seul renverse et annulle tout ce qui précède. A quoi bon prier ? Je ne sais pas si Dieu m'exaucera. « Ici est le mystère, l'impénétrable mystère des desseins « et de l'action de Dieu sur chacun de nous (2). »

Si l'on disait simplement que nous ne savons pas *comment* Dieu nous exaucera, ni ce qu'il accordera, j'avouerais qu'*ici est le mystère*, mais telle n'est pas la question que se pose l'illustre écrivain.

Les exaucera-t-il ? (Dieu exaucera-t-il ceux qui l'implorent ?) *Quelle est l'efficacité extérieure et définitive de la prière ? Ici est le mystère.*

Non, ce n'est pas ici qu'est le mystère. La raison seule qui commande à la créature d'implorer son Créateur, et surtout la révélation, la parole expresse et formelle de Jésus-Christ, la Bible, le saint Évangile, affirment de manière à ne jamais permettre le moindre doute, que Dieu exauce toujours celui qui l'implore convenablement ; que la prière a une efficacité certaine, définitive. Il n'y a que le mode de

(1) *Id., ibid.*, ch. IV. *Du Surnaturel.*
(2) *Id., ibid.*, pag. 23.

cette efficacité, ou la nature de l'effet obtenu par une prière bien faite, qui demeure un *mystère impénétrable*. Malheureusement, si le protestantisme n'a pas rejeté le dogme de la prière, il l'a du moins singulièrement altéré, et M. Guizot a peine à se défaire entièrement des préjugés de sa première éducation religieuse.

IV.

« A parler exactement, il n'y a point de religion naturelle ; car, dès que vous abolissez le surnaturel, la religion aussi disparaît (1). »

« A parler exactement, il n'y a point de religion naturelle. » — Assertion vraie, dans ce sens que Dieu, dès l'instant de la création, ayant élevé le premier homme à un ordre supérieur, il n'y a pas et il n'y a jamais eu pour le genre humain de religion purement naturelle. Car tous nous naissons avec la vocation à un ordre supérieur.

Mais, dans le sens de l'auteur, l'assertion est inexacte. Car supposé que Dieu n'eût pas élevé l'homme à l'état surnaturel, il y aurait eu une religion, un rapport naturel de l'homme à Dieu, une obligation naturelle de reconnaître et d'aimer Dieu comme créateur, par une connaissance et un amour naturels (2).

V.

Enfin, après avoir merveilleusement réfuté l'hypothèse absurde de la génération spontanée de l'homme (3), l'auteur revient encore à cette notion erronée du surnaturel.

(1) *Id.*, *ibid.*, pag. 25.

(2) Encore un coup, nous ne pouvons pas ici développer cette vérité, et nous renvoyons ceux qui en désireraient la démonstration, aux premières pages de notre *Triomphe sur la Foi*.

(3) *Id.*, *ibid.*, fin du ch. IV *sur le Surnaturel*.

« Le fait surnaturel de la création explique seul la pre-
« mière apparition de l'homme ici-bas (1). »

Répétons-le encore, la création n'est pas un *fait surnaturel;* c'est le premier fait, le premier fondement de l'ordre naturel. Dieu n'est pas surnaturel comme créateur. Comme tel, il est le principe de la nature créée. C'est en tant que un en trois personnes et comme révélateur que Dieu est surnaturel.

VI.

« Ceux-là donc qui nient et abolissent le surnaturel, abo-
« lissent du même coup toute religion réelle (2). »

Toujours la même conclusion d'un principe erroné. Répétons-le donc toujours : Niez, abolissez le surnaturel, resterait encore toute la religion naturelle, c'est-à-dire, pour l'homme l'obligation très-réelle de reconnaître, d'aimer et de servir Dieu, créateur, auteur et principe de la nature et de tout ordre naturel.

VII.

« Ils sont contraints (ceux qui nient le surnaturel) de
« s'arrêter devant le berceau surnaturel de l'humanité,
« impuissants à en faire sortir l'homme sans la main de
« Dieu (3). »

Il est très-vrai que l'homme n'a pu sortir du néant sans la main de Dieu, mais son berceau n'en est pas moins très-naturel.

Mais c'est trop insister sur une vérité dont nous avons suffisamment rappelé les éléments. Qu'il nous soit seulement permis, avant de déposer la plume, d'exprimer combien nous regrettons de rencontrer des erreurs si graves dans un écrit qui paraît inspiré par les intentions les plus honorables ! MARIN DE BOYLESVE, S. J.

(1) *Id., ibid.*, pag. 29.
(2) *Id., ibid.*, pag. 29.
(3) *Id., ibid.*, pag. 29.

ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAÏQUE.

Quatrième article.

Après les questions que nous avons traitées par rapport à une législation en général et à la législation mosaïque en particulier ; après avoir fait connaître les institutions cérémonielles qui ont précédé historiquement les institutions mosaïques, et le rapport qui pouvait exister entre les formes sensibles du culte mosaïque et les formes sensibles des cultes païens, il importe d'exposer l'état du peuple Juif au moment où il reçut ses lois de Moïse, de tracer un rapide tableau de l'éducation et de la mission de ce législateur, et enfin de chercher dans le Décalogue, ou les *dix paroles*, les fondements réels de toute la législation à laquelle il sert de base. C'est ce que nous allons faire avec ordre dans le présent article.

Le peuple Juif était entré en Égypte sous les auspices les plus favorables. Joseph, dont l'histoire a charmé notre enfance, lui avait préparé une terre, et la gloire du ministre de Pharaon semblait devoir suffire à lui assurer à jamais la faveur du roi et du peuple. Mais l'oubli couvrit de ses ombres la mémoire du protecteur des Hébreux, et la terre classique des souvenirs perdit celui d'un de ses plus insignes bienfaiteurs. Cependant le peuple hébreu se multipliait, et le nouveau roi, qui ne connaissait pas Joseph, dit l'Exode (ch. I, v. 5), prit ombrage de cet accroissement.

Alors il chercha à peser sur cette nation infortunée par les lois de la proscription la plus odieuse et de la servitude la plus insupportable. Mais comme la fortune de Joseph avait aidé ses frères à maintenir leur unité nationale, religieuse et morale, ainsi l'oppression du nouveau Pharaon éleva un mur de séparation entre les Hébreux et leurs impitoyables maîtres. La tyrannie qui pesa sur eux les attacha à leurs dogmes, à leurs institutions, à leur nationalité; les enfants d'Abraham, qui portaient sur leurs corps le signe de l'alliance du Tout-Puissant avec leur père, crurent plus que jamais à l'intervention divine pour la cessation de leurs maux et pour leur délivrance. L'ordre donné de tuer leurs premiers-nés mâles contredisait trop manifestement le serment du Seigneur à Abraham, pour que le peuple ne vît pas que l'heure de l'affranchissement allait sonner pour lui. Il n'est dès lors plus étonnant qu'il se soit levé en masse à la voix de Moïse, surtout après les miracles qui attestaient sa mission, en même temps qu'ils révélaient la volonté divine dans une manifestation parfaitement analogue à celles qui avaient précédé. Moïse sauvé des eaux était un nouvel Isaac : Moïse en rapport personnel avec Dieu, c'était Abraham recevant du Seigneur lui-même ses ordres et ses promesses : Moïse thaumaturge, confondant la puissance des magiciens et des devins, c'était Joseph, méritant par sa sagesse l'élévation qu'il reçut : enfin l'annonce de la sortie d'Égypte, c'était un commencement de réalisation pour la prophétie qui promettait le retour des fils de Jacob au pays de leur père.

Nous passerions rapidement sur ces faits, qu'il suffit d'énoncer pour être compris, si nous ne nous trouvions encore ici en présence des misérables théories de M. Salvador. Cet auteur a soin de mettre en relief le caractère ardent de Moïse et l'indépendance naturelle de son caractère. Puis, il nous représente le pasteur de Jéthro « promenant sa

science et ses méditations tantôt dans les vallées du Sinaï et d'Horeb, tantôt sur les bords de cette mer Rouge dont il observait chaque jour les mouvements, et qui lui offrit dans la suite une voie si merveilleuse de salut pour tout le peuple. La solitude, la contemplation continuelle de la nature et l'élévation de sa pensée vers le Dieu infini dont le nom par excellence lui fut dévoilé en ces lieux mêmes, tout concourut à porter au plus haut degré son enthousiasme ; tout concourut à le jeter dans de fréquentes extases, à imprimer dans son imagination la teinte poétique qui se réfléchit sur toute sa vie (1). » Évidemment, dirait M. Renan, le désert de Madian ne se doutait pas que sous le front de ce pacifique promeneur s'agitaient les destinées de tout un peuple (2). « Alors, continue M. Salvador, Moïse se proposa non-seulement de rendre la liberté à ses frères, mais de former un peuple destiné à réaliser les principales vues de l'école morale déjà fondée par ses aïeux, un peuple qui fût en état de devenir l'étonnement, la lumière et comme le type des nations. » M. Salvador ne pouvait mieux faire que de citer à côté de ces conceptions ingénieuses le mot de Mahomet dans le Coran : Moïse a dit en voyant le buisson : « Voilà le feu sacré ! peut-être en emporterai-je une étincelle qui servira à me conduire. » Mahomet est « un génie brillant » aux yeux de notre critique ; peut-être M. Salvador a-t-il voulu lui ravir une étincelle de son génie. Quoi qu'il en soit, la sortie d'Égypte est aux yeux de M. Salvador un fait purement naturel. Moïse avait préparé les anciens du peuple, leur avait promis la liberté, avait répondu à leurs objections et préparé la confiance. Comme la servitude les avait énervés, comme ils avaient mêlé à la foi de leurs aïeux la plupart des superstitions

(1) *Institutions de Moïse*, prélimiuaires, p. 35.
(2) *Vie de Jésus*, p. 144.

égyptiennes, il fallait offrir à leur esprit un appât puissant : ainsi fit Moïse en leur promettant la possession de la terre heureuse où couleraient un jour des ruisseaux de lait et de miel. « La grande âme du législateur est, d'après Jean-Jacques, le vrai miracle qui doit prouver sa mission. » Moïse n'en fit pas d'autres. L'apparition successive des fléaux les plus redoutés dans ces climats, la nature même des prodiges opérés par les mages égyptiens, dont des hommes aussi clairvoyants que Moïse et Aaron surprirent facilement les secrets, la rapidité avec laquelle les ordres de Moïse étaient communiqués à ses frères par leurs anciens, enfin d'autres accidents sur lesquels on n'a pas l'entière certitude de bien comprendre la pensée de l'historien, ici à cause du laconisme et de l'hyperbole du langage, là en raison même de quelques-unes des surcharges dont l'existence a été signalée d'une manière générale dans le Pentateuque, tels furent à peu près les moyens dont Moïse se servit pour soulever les Hébreux, les armer et les faire sortir triomphalement de la terre de l'oppression et du malheur. « Prenons garde d'ailleurs que dans le style hébraïque, tout ce qui se rattache à l'humanité vient de l'éternel : tous les faits vrais ou nécessaires dérivent de lui. Il produit l'enthousiasme du grand homme et le vertige du despote, la force et la faiblesse de cœur. » Parmi les faits nécessaires, attribués à Dieu dans le document sacré, M. Salvador place la dixième plaie. C'est évidemment, aux yeux du critique, une conspiration ourdie par les Hébreux, une Saint-Barthélemy, que la mort des premiers-nés de l'Égypte. Ce passage est trop grave pour que nous ne le reproduisions pas tout entier ; « Mais quelles que fussent la force et la prudence des mesures adoptées pour la retraite des Hébreux, *leur chef céda* à cette conviction que le succès en resterait incertain, si une stupeur profonde n'était définitivement provoquée en Égypte.

Quel exemple de *représailles* plus terrible que cette dixième plaie! Une nuit, l'ange de la mort atteignit les premiers-nés de l'Égypte, jusqu'à l'héritier du roi : on aurait pu croire à un apaisement offert par la loi du talion aux mânes des enfants Hébreux si longtemps et si froidement immolés! Qui saurait dire comment les choses se passèrent? mais un cri affreux retentit au loin : « Sortez, sortez! » et les Hébreux quittèrent soudainement leurs demeures dans les premiers jours du printemps, armés, organisés, ayant sur leurs épaules leurs sacs avec des vêtements et des vivres, et précédés par les bestiaux et les bagages (1). »

Les beaux projets que M. Salvador fait former au pasteur madianite, sont en contradiction flagrante avec la conduite que Moïse tint au moment où Dieu lui ordonna d'aller sauver son peuple. Outre que rien dans son éducation ne pouvait le porter à concevoir de sa mission une pareille idée, Moïse n'eût été qu'un menteur éhonté s'il eût écrit, dans l'hypothèse de M. Salvador, le récit de l'Exode. D'ailleurs la révélation du buisson ardent montre à Moïse un être personnel et tout-puissant, un être dont la sagesse prévoit et dirige les actions des hommes. Dieu s'appelle *Jéhovah :* Je suis celui qui suis, et il déclare qu'il ne s'est pas encore manifesté sous ce nom, bien qu'il veuille être appelé en même temps le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'eût été trop même pour un brillant génie d'inventer toutes ces choses : la chaleur de l'enthousiasme ne pouvait produire des conceptions aussi nettes et aussi manifestement confirmées par les faits. Car il ne convient pas de séparer la révélation du buisson ardent de la chaîne des événements dont elle forme comme le premier anneau. C'est de là que vient la mission de Moïse, et dans toute la manière dont il l'a remplie, on voit qu'elle ne pouvait venir

(1) *Loc. cit. La Délivrance*, p. 47.

d'une exaltation humaine : il la faut rattacher à une volonté supérieure, maîtresse du monde et capable de produire des faits devant lesquels la puissance humaine et la puissance des démons n'est qu'impuissance et que faiblesse. Ceci nous amène à parler des miracles qui accompagnèrent la sortie d'Égypte.

On ne peut nier que les faits rapportés à propos de la sortie d'Égypte n'aient été de vrais miracles, c'est-à-dire des faits surpassant le pouvoir humain, et produits par une force intelligente et surnaturelle. Ces faits s'opèrent à la parole de l'homme, et la parole de l'homme n'a jamais pu engendrer spontanément et par elle-même des armées de sauterelles et de grenouilles. Parmi les miracles opérés à la voix de Moïse il en est qui sont *imités* par les chiromanciens et les magiciens de la cour : imités, disons-nous, car dans cette lutte c'est Moïse et Aaron qui ont la priorité, ce sont eux qui commencent. M. Salvador nous donne ces deux hommes comme des imitateurs clairvoyants des magiciens d'Égypte. S'il y a eu des imitateurs (et il y en a eu en effet), ce sont ces derniers qui l'ont été. Le texte biblique reconnaît, en effet, à côté de la puissance divine qui éclate en Moïse, la puissance des démons se mettant au service des prestidigitateurs du roi, et le merveilleux, par le fait, est aussi bien d'un côté que de l'autre. Mais il arrive un moment où la lutte-polémique cesse, parce que Dieu a enchaîné son ennemi vaincu. Il lui a permis quelques prodiges afin de faire éclater plus visiblement sa toute-puissance, et de punir, en favorisant l'endurcissement de leur cœur, des nations qui se livraient aux sottes superstitions du paganisme. C'est l'auteur du livre de la Sagesse qui nous le fait entendre lorsque, parlant des miracles d'Égypte, il dit : « Tu as envoyé contre eux une multitude d'animaux muets, *car par où chacun pèche il est puni* » (XI, 16, 17).

Que penser maintenant de la prétendue surprise que

Moïse exerça sur les vieillards d'Israël, d'après M. Salvador? Les vieillards ont chez tous les peuples représenté la sagesse de la nation. Le jeune téméraire qui cherche à les exploiter n'obtient d'ordinaire que le mépris, et ils savent lui faire sentir les dures et graves leçons qu'une longue expérience leur a appris à formuler. Mais qu'importent ces données générales lorsque les besoins d'une thèse exigent qu'on dise le contraire? On transformera les sages d'Israël en enthousiastes forcenés : on ira contre le sens commun. C'est un sens rare : on peut le heurter sans compromettre l'écoulement rapide de plusieurs éditions.

D'après le même procédé et avec les mêmes espérances, on transformera Pharaon et sa cour en des dupes imbéciles. De l'organisation de police qui avait permis à une loi de proscription d'étendre les voiles du deuil le plus sombre sur les familles juives, on ne tiendra aucun compte, et on inventera que, malgré la surveillance sévère dont ils étaient l'objet, les Juifs ont pu s'organiser en armée régulière, et imposer, à un moment donné, à des oppresseurs habiles et puissants. A ce sujet M. Salvador enflera sa lourde période de *quoi!* et de points d'exclamations, à l'adresse de saint Jérôme, qui a osé traduire le mot hébreu רעה par *amicus*, comme s'il eût été possible à des opprimés d'exciter la sympathie de leurs voisins, et il se reposera en paix d'avoir donné une leçon d'hébreu au docteur de Bethléem. Mais pourquoi ne pas tenir compte de ce que dit le texte : *Dominus autem dedit gratiam populo coram Ægyptiis ut commodarent eis et spoliaverunt Ægyptios* (*Exod.* XII, 36)? Ces mots sont plusieurs fois répétés dans le récit. C'est comme s'ils n'existaient pas pour M. Salvador. Il ne s'embarrasse pas non plus de la signification donnée par tous les lexicographes au mot רעה. Il ne tient pas compte du parallélisme des membres : *Dices ergo omni plebi ut postulet vir ab amico suo* (רעהו) *et mulier a vicina sua* (רעותה) *vasa ar-*

gentea et aurea (*Ex.* XI, 2), dans la traduction de saint Jérôme, où ce grand docteur nous fait si bien sentir la signification complète du mot רעה. Tout cela eût gêné le parti pris, contrarié l'ingénieuse parodie du récit mosaïque. Il est plus commode d'invectiver à tort et à travers, au risque de n'être que pédant aux yeux de la science. La plupart des lecteurs n'y regarderont pas de si près : cela passera comme bien d'autres choses ; notre réputation et celle de nos éditeurs est là pour servir de garant à toutes nos inepties, et nos *quoi!* d'ailleurs ne font pas un effet si misérable. C'est aux lecteurs qu'il appartient de caractériser ces procédés.

Ce n'est pas tout. M. Salvador ose nous donner la mort des premiers-nés comme le résultat d'un calcul politique de Moïse, qui crut que le succès de ses manœuvres resterait incertain, si une stupeur profonde n'était définitivement provoquée en Égypte. Nous ne trouvons pas d'expressions assez fortes pour flétrir un pareil travestissement de l'histoire. Toujours mêmes suppressions des détails du récit de Moïse, même inanité dans les explications. La sottise seule a fait des progrès, et nous la trouvons unie dans un degré peu commun avec une suprême inconvenance. Le fait du meurtre des premiers-nés, parmi lesquels se trouvait le fils du roi, était matériellement impossible, comme conjuration. Le résultat ne devait pas naturellement produire l'assentiment du roi à la délivrance des Juifs. Ce cri affreux que M. Salvador a entendu retentir au loin : Sortez, sortez; c'est Pharaon lui-même qui l'a proféré : *Vocatisque Pharao Moyse et Aaron noete, ait : Surgite et egredimini a populo meo, vos et filii Israel : ite, immolate Domino sicut dicitis. Oves vestras et armenta sumite ut petieratis, et abeuntes benedicite mihi* (*Ex.* XII, 31, 32). Pharaon avait reconnu plusieurs fois l'intervention divine dans les miracles de Moïse. Sur sa demande et sur ses promesses les plaies avaient cessé. Mais son cœur

s'était endurci, et la lumière qu'il avait reçue n'était point arrivée jusqu'à triompher des ténèbres de son âme. Au moment où il permet la sortie, le deuil de sa famille, plus encore peut-être que le deuil public, lui a fait comprendre qu'il luttait contre plus fort que lui. Il n'y a d'étonnant dans sa résolution que le retard qu'elle a mis à se produire. Quant au peuple juif, il s'était si peu prêté à la honteuse conspiration supposée par M. Salvador, que Moïse créa, immédiatement après la sortie, une institution propre à lui rappeler le meurtre des premiers-nés d'Égypte, et l'auteur de ce miracle qui avait déployé la force de son bras pour le salut de la nation (*Ex.*, ch. XIII). Est-il croyable que les Hébreux eussent accepté une institution aussi fausse dans son principe, s'ils avaient trempé leurs mains dans le sang dont elle leur conservait le souvenir? Enfin il se forma comme un proverbe en Israël. A côté de cette pratique permanente, et dans la suite des âges les Juifs répétèrent le mot de Moïse : *In manu forti eduxit nos Dominus de terra Ægypti, de domo servitutis* (*Ex.* XIII, 14).

Aux miracles qui avaient préparé la sortie d'Égypte succèdent les miracles qui l'accompagnèrent et qui la suivirent, et d'abord le passage de la mer Rouge. Ici encore M. Salvador fait ressortir l'habileté du pasteur de Jéthro, dont les études solitaires sur le mouvement des flots, l'aidèrent à profiter du flux et du reflux pour faire passer son peuple. Puissance de l'imagination! merveilles inattendues dont la bucolique de M. Salvador était déjà grosse! Voilà son pasteur bien plus habile dans ses calculs que Pharaon et tout son peuple, qu'Alexandre et même Napoléon. Cette mauvaise plaisanterie n'a rien de neuf, et voilà pourquoi nous nous contentons de la signaler. On a répondu victorieusement cent fois à ces misérables élucubrations d'esprits ténébreux. La forme est moins vive, moins spirituelle : le fond est toujours identique. Mêmes inepties au sujet de

la manne, des eaux de Marah, près de Raphidim. Ce n'est pas plus ingénieux que ce qu'on en avait dit : le mensonge n'est pas moins évident, la trame du récit n'est pas plus heureuse. Toujours des citations tronquées, détachées du contexte, faites à contre-temps.

Reposons-nous de ces pauvres extravagances sur quelques lignes dans lesquelles le docteur Haneberg nous retrace l'éducation du peuple dans le désert. « Le peuple d'Israël, dit-il, devait être conduit dans le désert, non-seulement pour être soustrait à l'influence égyptienne, pour rester sous l'impression des miracles dont il avait été le témoin, mais encore pour faire de nouveaux progrès. Les miracles qu'il avait vus avaient été en général négatifs, prohibitifs : il devait assister à des miracles positifs, propres non-seulement à combattre sous ses yeux les erreurs du paganisme, mais à le conduire à la vraie foi et à l'y confirmer. Déjà la vue même des lieux que traversaient les Israélites affranchis était faite pour les instruire. C'était un désert qui ne pouvait nourrir trois millions d'âmes. Ils y avaient été conduits d'une façon miraculeuse par Dieu ; ils devaient continuer à y attendre et à y recevoir les secours de Dieu. La faim et la soif qu'ils allaient endurer devaient les exciter à invoquer Dieu, le nourricier céleste, et éveiller en eux la faim et la soif de la justice divine (1). »

Ainsi par les bienfaits dont il le comblait Dieu préparait ce peuple à lui dire : « Nous ferons tout ce que le Seigneur a dit. » (*Ex.* XIX, 8.) Ce fut alors que le peuple reçut le Décalogue, qui devint la base de toutes les institutions par lesquelles Dieu voulut bien le compléter et le développer. Nous allons le montrer par un coup-d'œil d'ensemble sur les dix paroles. Il conviendrait d'indiquer la source des institutions mosaïques et du Décalogue en particulier ; mais

(1) *Histoire de la Révélation biblique*, t. I, p. 94, éd. française.

outre que cette question se rapporte à la vérité du Pentateuque, on pourrait trouver étrange que nous prissions au sérieux la théorie aussi ridicule qu'impie, qui attribue au génie de Moïse, en dehors de toute communication divine, le code souverain de l'humanité. Tant qu'on ne méprisera pas le bon sens et la philologie au point d'oser écrire que « dans le langage d'Israël, la parole de Jéhovah, loin de représenter une voix articulée semblable à celle de l'homme, correspond identiquement à la vérité, la raison, l'utilité commune, opposées à la vanité (1) », on ne sera pas tenté d'ôter à Dieu la part qu'il a prise dans la composition du Décalogue et de la loi mosaïque. M. Salvador nous avait dit qu'il ne faisait pas son objet « de savoir comment les principes des institutions allaient se peindre ou vibrer dans l'esprit de Moïse (2). » Il eût bien fait de suivre cette résolution : c'était nous épargner quelques impiétés, et éviter un ridicule de plus. Il y en a certes bien assez dans ce chapitre. Moïse nous y est représenté comme un faussaire habile, qui profite, pour tromper le peuple, des phénomènes brillants et terribles dont le sommet du Sinaï est parfois le théâtre, et qui par ses principes est le véritable ancêtre des auteurs de la déclaration de 1791. Il y a là les contradictions les plus flagrantes dont on nous permettra de nous épargner le relevé : elles sautent aux yeux. Il y a des traductions qui sont de vrais contre-sens, notamment celle que l'éditeur semble avoir rehaussée par l'emploi de lettres capitales : Je suis le Dieu qui t'ai tiré du pays d'Égypte, de la MAISON DES ESCLAVES. Il y a ignorance complète de la langue et du sens des Écritures. Il y a les détours les plus embarrassés faits pour le besoin de la cause. Il y a les impiétés les plus vulgaires, mêlées aux subtilités les moins

(1) M. Salvador, *loc. cit.*, p. 78. *Théorie de la Loi*, t. I.
(2) *Ibid.* quelques lignes plus haut.

ingénieuses. Il y a enfin des théories sociales subversives de tout ordre public. Nous réservons la question de bonne foi pour l'auteur, mais nous déclarons qu'aucun lecteur attentif et de bonne foi ne se laissera prendre à de telles misères. Ce n'est pas une fine critique que celle de M. Salvador. Son œuvre ne porte point la plus légère trace de l'esprit critique épuré : c'est une *rudis indigestaque moles*, percée à jour malgré son épaisseur, par le tissu grossier dont elle s'enveloppe. Un procédé qu'il convient de signaler, c'est l'adresse qu'il a mise à emprunter des citations tronquées, ou à renvoyer, sans citer, dans ses notes, à des auteurs qui n'ont jamais rien écrit qui fût de nature à autoriser ses interprétations. Nous trouvons D. Calmet, l'abbé Fleury, M. de Bonald, l'abbé Guénée, cités en note. Personne n'ignore que ces auteurs ont entendu le Décalogue autrement que M. Salvador. Quelque indulgence que l'on y mette, il est difficile d'absoudre ces procédés.

On sait qu'il existe deux divisions du Décalogue : l'une connue sous le nom d'Origène et suivie par les Calvinistes ; l'autre connue sous le nom de saint Augustin et suivie par les catholiques et les luthériens. C'est là un détail insignifiant par rapport à l'intelligence d'ensemble du Décalogue, car tous sont unanimes à reconnaître que le Décalogue forme dix commandements ou dix paroles, et que certains de ces commandements se rapportent à Dieu, d'autres au prochain. Parcourons rapidement les préceptes dogmatiques et moraux consacrés par cette première révélation.

1° Dieu se manifeste dans l'unité de sa nature lorsque, au v. 2 (*Exod.* xx), il se nomme : *Ego sum Dominus Deus tuus.* Par ces mots mêmes יהוה et אלוהים, Dieu rappelle la révélation du buisson ardent et les révélations antérieures faites aux patriarches dont le peuple descend. A l'unité de nature se trouve jointe par conséquent l'unité d'action ; la miséri-

corde de Dieu n'agit pas à l'égard d'Israël d'une manière différente de celle qu'elle a suivie dans les manifestations antérieures. Ainsi ce premier verset nous révèle à la fois et l'unité de la nature divine et l'unité de la Providence ou de cette nature entrant en relations avec le monde et avec l'humanité.

2° Le dogme de la création ressort de l'institution du sabbat qui, dans les versets 8-11, est donnée comme un précepte calqué sur la manière dont le Créateur a tiré toutes choses du néant. Dieu a créé le ciel, la terre, la mer et tous les êtres qui les peuplent. Son empire s'étend donc à tout. Personne ne peut contester sa puissance ; on est préparé par là à le voir intervenir pour régler l'usage auquel il soumettra ces diverses choses dans les développements de la loi. On aperçoit déjà la relation qui existe entre l'institution du sabbat, les motifs sur lesquels elle se fonde, et les institutions qui formeront les lois religieuses, politiques et sociales des Hébreux. Dieu établit ici sur la création ses droits de législateur. Un jour lui est consacré : il est l'auteur de tout ce qui existe ; donc il a le droit de régler comme il lui plaît et le mode de sanctification de ce jour et l'usage de tout ce qui existe.

3° Le même motif de l'institution du sabbat révèle encore le dogme de la ressemblance de l'homme avec Dieu, et comme cette ressemblance est imprimée dans l'âme, l'immortalité de l'âme se trouve également impliquée dans cet énoncé dogmatique.

4° L'hypothèse de transgresseurs de la loi établit le dogme de la liberté humaine (v. 5-7). D'ailleurs ce dogme lui-même est supposé par la promulgation de la loi. Pourquoi des préceptes si nous sommes fatalement entraînés dans un sens ou dans un autre ?

5° La foi et le culte ou la manifestation de la foi sont clairement prescrits par le précepte prohibitif de l'idolâtrie

(v. 4). Les tendances théogoniques que Dieu a déposées au fond de la conscience humaine sont réglées par ce commandement. L'homme est naturellement religieux. Sa religion consiste dans l'union de son esprit à Dieu par la foi, et dans l'efflorescence de cette union en des pratiques qui la rappellent. La discipline de son esprit consiste à adhérer par la foi au Dieu un, vivant et personnel : la discipline de ses actes consiste à ne les produire que selon les lois d'un esprit une fois bien réglé dans ses convictions. Le précepte prohibitif de l'idolâtrie contient encore en germe le devoir strict pour l'Israélite de détruire tout ce qui revêt le caractère d'une pratique idolâtrique, et il indique les rigueurs qui seront exercées contre le peuple lui-même s'il devient infidèle ou prévaricateur.

6° Le dogme de la prière est implicitement renfermé dans celui de l'adoration. Après le passage de la mer Morte, Moïse avait invoqué Dieu, l'avait adoré dans un cantique célèbre (*Ex.* xv). Pendant le combat des Hébreux contre les Amalécites, Moïse avait encore prié le Seigneur (*Ex.* xvii). Après la chute d'Israël devant le veau d'or, Moïse priera encore le Seigneur et parviendra à modifier ses desseins. D'après ces pratiques, il était évident pour l'Israélite que le dogme de l'adoration renfermait implicitement celui de la prière, et un précepte nouveau était inutile.

7° Enfin la manière dont le Décalogue est transmis au peuple lui révèle le dogme de la médiation. C'est Moïse qui reçoit directement du Seigneur ce qui doit être communiqué au peuple. Des miracles ont autorisé sa mission, en sorte que le peuple effrayé en viendra lui-même à réclamer sa médiation. C'est évidemment là la consécration d'un principe et d'un dogme : à savoir, qu'il y a des organes autorisés, chargés de transmettre aux peuples les volontés de Dieu. Que plus tard il y ait une classe formée de médiateurs, le peuple les acceptera : il y aura été préparé par la manière dont il a reçu le Décalogue.

A côté des dogmes se placent dans le texte des dix paroles les préceptes moraux. Nous ne reviendrons pas sur ceux qui découlent des institutions dogmatiques : la foi, le culte, l'usage de la liberté humaine réglé par la loi, la soumission aux médiateurs autorisés. Tout cela tient à la fois à l'ordre dogmatique et à l'ordre moral. Les préceptes nouveaux que nous allons mentionner se relient aussi aux dogmes, mais sous une forme qui permet de les en séparer pour la clarté.

1° La famille est constituée dans ses éléments, dans son mode de conservation et dans son inviolabilité, aux versets 12, 14, 17. Le père, la mère doivent être honorés par leurs enfants. Le père doit à la mère les devoirs d'un époux à l'égard de son épouse, afin de conserver l'institution divine qui les a unis. La force de cette institution est telle que le simple désir porté sur la femme d'un autre est strictement défendu. La discipline du mariage, ainsi entendue, suppose la société dont la famille est la base, et le mariage le principe de conservation. De plus, la loi de la génération a des influences aussi générales dans son mode d'exercice que dans ses résultats. Le libertinage est aussi contraire à la famille et à la société qu'à l'individu lui-même. Les préceptes qui dans la suite règleront plus spécialement les devoirs de famille ne seront que le développement progressif du germe contenu dans le Décalogue.

2° A l'institution de la famille, qui est le préservatif de la vie du prochain, succède un précepte spécial, qui prend sous sa sauvegarde la vie une fois formée (v. 13). Mais ce n'est encore ici qu'une première assise sur laquelle la loi proprement dite établira les conséquences directes de ce principe général.

3° La propriété, qu'on pourrait regarder comme un dogme du Décalogue, se trouve consacrée, dans le respect qui lui est dû, par la défense du vol (v. 15). Et encore ici

l'importance de cette prohibition ressort du soin apporté à prévenir jusqu'aux désirs qui pourraient mener à violer la loi (v. 17). Observons, à cet égard, que la loi de la propriété et la constitution de la famille sont dans le Décalogue unies par des rapports étroits. Nous pourrions citer d'autres législations qui, pour avoir méconnu ces relations, ont porté la plus grave atteinte à l'existence de la famille. Le fait du développement et du maintien de la famille repose sur le fait de la propriété et de sa légitime transmission. C'est le point où la loi morale se confond avec la loi sociale ; nous ne pouvions manquer de le signaler. Les lois politiques et sociales de Moïse rouleront sur ces deux pivôts : la famille et la propriété. La famille, parce que c'est d'elle que doit naître Celui en qui se réaliseront les promesses, parce que c'est de la famille renouvelée en Abraham qu'est sorti le peuple d'Israël. La propriété, parce qu'elle est à la famille cet élément essentiel de conservation, sans lequel le peuple perdrait sa vie sociale et sa vie politique, faute d'avoir dans la famille la pourvoyeuse des éléments de ces deux vies, et le type selon lequel elles doivent se conserver.

4° La confiance avec laquelle Israël est appelé à traiter avec le Seigneur, ne doit pas dégénérer en une familiarité blâmable. De là vient le respect prescrit pour le nom de Dieu, qu'il est défendu de prononcer en vain. Toutefois, on peut étendre aussi cette défense jusqu'à l'allégation du nom de Dieu devant une autorité juridique, et la rattacher à celle qui concerne le faux témoignage. Ce n'est pas à dire que ces deux préceptes n'en fassent qu'un. Telle n'est pas notre pensée. Le Décalogue défendait l'abus du nom de Dieu, tel qu'il existait dans les sociétés païennes, où l'on faisait toutes choses au nom des dieux. A plus forte raison défendait-il cet abus particulier du nom du Seigneur, qui consiste à le mettre au service d'un mensonge juridique.

Cependant on peut concevoir aussi le faux témoignage sans qu'il soit accompagné de serment, et il n'est pas étonnant que Dieu ait fait de cette défense un précepte spécial. Rien n'était plus capable de précipiter la société dans l'abîme, que les faux témoignages. Il fallait les frapper d'une interdiction souveraine, afin de conserver l'inviolabilité des droits particuliers et généraux. Ce n'est que par une contorsion fort pénible du texte qu'on peut arriver à entendre ce précepte d'une prohibition relative à l'idolâtrie, comme si Dieu eût défendu de rendre un faux témoignage aux divinités étrangères. Alors ce précepte serait inutile et rentrerait dans le premier.

Au point de vue politique, la promulgation du Décalogue et la nature des préceptes qu'il contient, n'offrent pas un médiocre intérêt. Dieu se donne comme le législateur de son peuple et par là il établit la base du gouvernement théocratique. C'est là le résultat immédiat de la promulgation du Décalogue. Les préceptes dont il se compose ne révèlent pas avec moins d'éclat l'institution de la théocratie. Ils la révèlent de deux manières : négativement d'abord, en tant que ce premier code, et le code subséquent qui le développe, ne font mention d'aucun autre pouvoir constitué : positivement ensuite, par les rapports évidents établis entre les diverses prescriptions de la loi des deux Tables. Donnons à ces pensées quelques développements.

Lorsque nous considérons les Hébreux au pied du Sinaï, ils ne nous apparaissent plus comme des familles, n'ayant entre elles d'autre lien social que celui d'une origine commune. La famille est, il est vrai, le fondement de cette société, mais elle n'intervient plus que comme l'élément constitutif : ce n'est pas à des familles isolées que Dieu s'adresse; c'est à Israël, à des familles réunies qu'il parle, établissant entre elles des liens sociaux. Or, entre tous ces liens, celui de l'autorité n'est pas le moins important, et il

existe en effet : l'autorité est visiblement exercée par Moïse ; mais Moïse lui-même ne se considère que comme le représentant et l'organe d'une autorité supérieure, qui est celle de Dieu. Le peuple, qui accepte les sanctions de l'autorité dont il reconnaît les prérogatives, n'accepte pas les sanctions d'un homme, mais les sanctions de Dieu. Les Hébreux du Sinaï sont loin de ressembler aux Juifs de Jérusalem, qui déclaraient ne vouloir reconnaître d'autre roi que César. Ce mot qui a donné le coup de grâce à la théocratie mosaïque, n'était pas de nature à l'établir : il en était le renversement. D'ailleurs, les impressions du Sinaï se conservèrent longtemps au milieu d'Israël : des miracles nombreux firent suite à ceux du désert, et il est précieux de constater quelle fut la persuasion du peuple, relativement à la forme de son gouvernement, tant qu'il resta sous l'influence de la conduite évidente du Seigneur, commencée dans le désert. Gédéon avait délivré les Israélites du joug des Madianites : le peuple lui offrit le pouvoir à lui et à sa descendance (*Jud.* VIII, 22, 23). Gédéon, qui comprenait qu'il n'avait été qu'un instrument de la puissance divine, répudia énergiquement cette offre inconvenante et dit : *Non dominabor in vos ipse, nec dominabitur in vos filius meus, sed dominabitur in vos Dominus.* Au premier livre des Rois (VIII, 7), Dieu console ainsi Samuël affligé de voir le peuple lui demander un roi : *Non te spreverunt, sed me spreverunt, ne regnem super eos.* C'est Dieu, d'après Jésus, fils de Sirach, qui a donné des rois aux nations, et qui s'est réservé la royauté sur Israël : *Pars Dei Israel facta est manifesta* (*Eccli.* XVII, 14, 15). Aussi l'Écriture donne-t-elle souvent à Dieu le titre de roi (1) : aussi le trône de Salomon est-il appelé le trône du Seigneur (2), le royaume

(1) I Reg., XI, 12.—Ps. XLVII, 3.—Os., XIII, 10.—Jer., LI, 57, etc.
(2) II Par. XXIX, 2, 3.

de ses successeurs, le royaume de Dieu (1), et enfin les arrêts de la justice en Israël s'appellent le jugement de Dieu (2). Citons encore le passage du Psaume 149, 2 : *Filii Sion exultent in rege suo*, et observons que sous toutes les formes accidentelles de gouvernement par lesquelles ils ont passé, les Juifs ont toujours regardé les représentants de l'autorité, comme les représentants de Dieu (3). Josèphe exprime ainsi cette idée (C. Appion. II, 16) : *Infinita morum atque legum toto passim hominum genere discrimina sunt. Alii quippe uni tantum, paucis quibusdam alii, alii denique populo summam reipublicæ potestatem commiserunt. At legislator noster, hisce neglectis omnibus, theocraticam reipublicæ formam instituit* — θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα — *summo principatu Dei numini attributo* — θεῷ τὴν αρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθεὶς. Tous ces témoignages qui viennent compléter le silence du Décalogue, montrent avec évidence que ce silence même avait sa signification, et que le principe de la théocratie se trouvait consacré par la loi du Sinaï.

L'examen des rapports établis entre les dix préceptes ne donne pas à cette vérité un moindre relief. Nous pouvons considérer l'ordre des commandements, leur sanction, leur raison d'être.

Les commandements qui regardent Dieu occupent le premier rang. Ce sont ceux qui reçoivent le plus de développement, évidemment parce qu'ils sont comme les principes d'où dérivent les autres par manière de conséquence.

C'est Dieu qui intervient pour punir lui-même les infractions commises contre sa loi. Il le dit expressément aux versets 5, 7 et 12. S'il ne le dit pas à propos des autres

(1) II Par. XIII, 6, 8.

(2) Deuter., I, 17.

(3) Blachschmidii, *Diss. de Theocr.* in Thes. Ugolini, XXIV, 59 s. H. Hulsii, *Diss. de Jehova Deo reg. Ibid.*, 137 seq.

préceptes, c'est qu'il a suffisamment manifesté par trois fois, qu'il veille sur l'observance de la loi qu'il a donnée. Enfin la raison de la sanctification du sabbat est prise du repos de Dieu lui-même au septième jour; nous l'avons déjà remarqué.

Par là Dieu, auteur du Décalogue, dont les dispositions règleront désormais la vie du peuple d'Israël, se donne comme Celui qui est préposé à la garde de ces préceptes, pour veiller à leur accomplissement, pour les faire observer. Mais ce sont précisément là les fonctions du souverain. Donc les rapports des dix préceptes manifestent avec évidence la constitution de la théocratie.

Les études qui précèdent nous permettront de considérer désormais les institutions mosaïques comme le développement du Décalogue, et comme les institutions d'un peuple théocratique. Le peuple est préparé à les recevoir telles que Moïse les rapportera du Sinaï. Nous avons cherché à entrer dans les dispositions d'Israël. Nous savons ce qui a précédé Moïse : nous savons la part qu'ont pu recevoir dans sa loi cérémonielle les pratiques du polythéisme. Il n'y a plus qu'à exposer en détail les prescriptions du code mosaïque. C'est ce que nous ferons dans les articles suivants, en conservant l'ordre que nous avons indiqué dès le début : institutions religieuses, institutions sociales, institutions politiques.

A. Gilly.

LA MATIÈRE ET LA FORME.

Premier article.

I.

La lettre de M. F. J. insérée dans la livraison de juillet de la *Revue des Sciences ecclésiastiques* m'a rappelé une promesse dont des occupations de plus d'un genre m'avaient empêché de m'acquitter jusqu'à ce jour. Un peu plus libre en ce moment, je me hâte de dégager ma parole.

Je voudrais exposer avec toute l'impartialité possible, l'état présent d'une controverse qui a jadis violemment agité les écoles, et qui aujourd'hui même n'émeut pas moins les esprits au-delà des monts que ne le fait parmi nous la controverse relative à l'origine des idées. Je veux parler de la question de la matière et de la forme. Cette question est à peine effleurée parmi nous dans la plupart des cours de philosophie et de théologie ; et pourtant, elle est indubitablement un des pivôts sur lesquels roulent les plus importants problèmes philosophiques et théologiques. Lorsque, il y a quelques mois, le correspondant romain du *Monde* nous annonça que cette question avait soulevé au Collége romain des débats assez animés (1), plusieurs des lecteurs le plus au courant des controverses philosophiques eurent sans doute quelque peine à se rendre compte de la nature et du motif de ces débats. D'autres qui comprenaient mieux l'état de la question, purent se demander comment ce pouvait être encore une question. Il y a deux cents ans que la théorie

(1) Il n'est peut-être pas trop tard pour rétablir la vérité des faits représentés d'une manière un peu inexacte par le correspondant du journal parisien. Le T. R. Père Général de la Compagnie de Jésus n'est intervenu en aucune manière dans la controverse en question pour censurer l'une des opinions rivales, et le T. R. Père Maître du sacré palais, qui y a pris une part plus active, n'a mis aucune opposition à la défense du système qui s'éloigne le plus de l'enseignement scolastique ; tout ce qu'il a exigé, c'est que cet enseignement ne fût pas directement attaqué.

des formes substantielles paraissait avoir été enterrée par Descartes; et voilà qu'elle sort de son tombeau, et semble menacer de faire naître encore des luttes bruyantes! En vérité, Salomon résumait bien l'histoire de la philosophie quand il disait: *Rien de nouveau sous le soleil. Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est déjà fait, c'est ce qui se fera encore.*

Cependant il faut l'avouer, cette vieille question se présente aujourd'hui sous un aspect nouveau. La théorie scolastique n'est plus, comme au temps de Descartes, attaquée avec une violence injuste, et battue en brèche jusque dans ses fondements, au nom de la science. Au contraire le mouvement de la science semble plutôt lui être favorable. En Italie surtout, plusieurs professeurs et écrivains distingués lui ont rendu d'éclatants hommages (1). En France nous ne sommes pas aussi avancés; cependant les derniers mois ont vu paraître un livre, beaucoup plus remarquable qu'il n'a été remarqué, dont les revues étrangères ont fait le plus grand éloge, et que nous croyons destiné à opérer une révolution dans la science physiologique: c'est l'*Anthropologie* de M. le Dr Frédault. Continuant avec courage l'œuvre de restauration entreprise par le Dr Tessier, M. Frédault démontre qu'il n'y a qu'une voie par où la physiologie puisse sortir du chaos où l'ont jetée les théories contradictoires du mécanicisme, de l'organisme, du vitalisme et de l'animisme; et cette voie, c'est le retour à la théorie scolastique de la matière et de la forme. Il donne de son assertion la plus persuasive de toutes les preuves, en résolvant à l'aide de la théorie scolastique les problèmes physiologiques qui dans les autres systèmes sont complètement insolubles. N'est-ce pas chose merveilleuse que la première protestation formulée parmi nous en faveur de la théorie la plus décriée de la théologie scolastique, soit l'œuvre d'un médecin? Il y a là tout en-

(1) Voir ces témoignages et les autres preuves à l'appui de la théorie scolastique dans une série d'articles publiés d'abord dans la *Civiltà cattolica* par le R. P. Liberatore, et réunis ensuite en corps d'ouvrage sous le titre *del Composto umano*. Nous ne pensons pas que la doctrine des anciens puisse être défendue d'une manière plus solide et plus ingénieuse qu'elle ne l'a été dans cet ouvrage.

semble, pour les théologiens, une grande joie et un grand devoir. Si nous devons nous estimer heureux d'avoir été devancés dans ce mouvement de restauration qui s'accomplit en faveur de nos maîtres, il faut au moins nous hâter de nous mettre au courant, pour aider ce mouvement de toutes nos forces.

Ce sentiment ne saurait manquer d'être partagé par tous les philosophes et les théologiens catholiques. Les Cartésiens eux-mêmes comprennent la nécessité d'abandonner en ce point les errements de Descartes, emporté évidemment beaucoup trop loin par son envie de combattre le péripatétisme. Il n'est guère aujourd'hui de philosophe sérieux qui n'avoue avec Leibnitz que, sous ces mots tant ridiculisés de matière et de forme, se cachait une doctrine que l'on ne peut repousser sans contredire le bon sens (1).

Mais voici où le dissentiment commence. Cette doctrine scolastique dont tout le monde reconnaît la justesse, quant au fond, quelques-uns voudraient la soutenir encore dans tous ses détails, tandis que d'autres croient indispensable de lui faire subir quelques modifications, pour la mettre mieux en rapport avec les progrès des sciences physiques. Cette seconde opinion a été soutenue par le P. Tongiorgi ; et c'est là ce qui lui a attiré dans ce Recueil même des attaques contre l'exagération desquelles j'ai cru devoir protester. Le lecteur sera bientôt en état d'apprécier la justesse de ma protestation ; il verra si les modifications

(1) Les paroles de Leibnitz sont trop remarquables et conviennent trop bien à notre sujet pour que nous ne les citions pas ici. Elles sont tirées d'une lettre à Arnault. « Je sais que j'avance un grand paradoxe en prétendant de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie, et de rétablir *post limina* les formes substantielles presque bannies ; mais peut-être qu'on ne me condamnera pas légèrement, quand on saura que j'ai assez médité sur la philosophie moderne, que j'ai donné bien du temps aux expériences de physique et aux démonstrations de géométrie, et que j'ai été longtemps persuadé de la vanité de ces êtres, que j'ai enfin été obligé de reprendre malgré moi et comme par force, après avoir fait moi-même des recherches, qui m'ont fait connaître que nos modernes ne rendent pas assez de justice à saint Thomas et à d'autres grands hommes de ce temps-là, et qu'il y a dans les sentiments des philosophes et des théologiens scolastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourvu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. » (*Nouv. Lettres et Opuscules*, édités par M. Fouché de Careil.)

apportées à la doctrine de saint Thomas par le professeur du Collége romain peuvent autoriser M. F. J. à dire que l'adoption de son livre dans nos écoles *serait un point d'arrêt, pour ne pas dire un recul, dans le mouvement qui s'opère parmi nous en faveur du docteur angélique.*

Mais avant de faire connaître ces modifications, il faut exposer la doctrine elle-même. Il sera bien plus facile de comprendre les points de détail sur lesquels on discute, quand on aura bien saisi le fond solide, sur lequel tout le monde est d'accord.

II.

La forme en général c'est la détermination de l'être, ce qui lui donne sa dernière actualité et le distingue de tous les autres êtres. Quand d'un bloc de marbre l'artiste fait une statue, la matière demeure la même, la forme seule change ; c'est elle qui fait toute la différence entre une masse informe et un chef-d'œuvre de l'art. Cette matière que personne auparavant ne daignait regarder, a revêtu, en changeant de forme, des qualités toutes nouvelles ; la beauté, l'expression, le pouvoir de faire naître les émotions les plus vives.

Cependant nous n'avons ici encore qu'un changement tout à fait accidentel. Les parties qui composaient le bloc de marbre n'ont pas subi en elles-mêmes la moindre modification ; leurs rapports extérieurs ont seuls été changés : quelques-unes de ces parties ont été écartées ; d'autres qui étaient dans l'intérieur du bloc sont venues à la surface ; le travail de l'artiste, quelque remarquable qu'il soit au point de vue intellectuel, n'a produit, dans l'ordre physique, que de nouvelles relation d'espace.

Mais la matière subit parfois des changements tout autrement profonds. Les éléments minéraux que recèle le sein de la terre, absorbés par les racines des végétaux, font bientôt partie de leur substance, participent à leur vie, et acquièrent des forces que la nature minérale est absolument incapable de posséder. Ces mêmes végétaux se transformeront bientôt par la manducation et la digestion en notre substance, forme-

ront avec notre âme intelligente un même tout, et deviendront les organes de nos sensations. Qu'est-ce qui a changé dans ces transformations successives? Ce n'est pas la matière, qui est au contraire demeurée la même. Oui, ce sont bien les mêmes éléments qui étaient d'abord dans la terre, à l'état minéral, qui acquièrent ensuite dans la plante la vie végétale, et qui se revêtent de la vie sensitive, en passant dans le corps de l'animal. Mais si la matière est la même, qu'est-ce donc qui a changé? C'est ce qui détermine cette matière, c'est par conséquent la forme. Voilà ce qui fait la différence des espèces, des genres, des classes et des règnes, dans la nature sensible. Sur la terre au moins, la matière est commune aux êtres les plus dissemblables; elle est dans un flux perpétuel : minéraux, végétaux, animaux, l'homme lui-même, échangent constamment ensemble les parties dont se compose leur substance. Ce qui les constitue dans leur espèce, ce qui les distingue, ce qu'il y a d'immuable dans chacun d'eux, c'est ce je ne sais quoi qui s'empare de la matière, et lui donne, à mesure qu'elle passe d'une espèce dans une autre espèce, d'un règne dans un autre règne, une manière d'être toute nouvelle et les propriétés les plus opposées. Or, ce principe déterminant, cette source des forces et des propriétés spécifiques de l'être matériel, nous l'avons dit, c'est la forme; tandis que la matière, dans le sens propre de ce mot, c'est ce qui, dans les corps, est indifférent à recevoir une détermination quelconque.

Par ce qui précède on peut comprendre qu'il y a deux sortes de formes : l'une accidentelle, qui ne change dans l'être que sa détermination extrinsèque ou les qualités modèles; et l'autre substantielle, qui change sa nature intime et ses propriétés constitutives. Un arbre croît et décroît, il devient plus fécond et plus stérile : c'est pourtant toujours le même arbre; il n'a changé que sa forme accidentelle. Mais si les végétaux dont j'ai fait ma nourriture se transforment en ma substance, ce ne sera plus une modification purement accidentelle qu'ils auront subie; cette forme nouvelle qu'ils auront revêtue et en vertu de laquelle ils sont organes de sensation et d'intelligence, est vraiment une forme substantielle.

Quoi de plus clair que ces notions? Et quoi de plus fortement ap-

puyé sur la raison et le bon sens que la théorie scolastique ainsi conçue? Il n'y aurait que deux moyens de la nier : il faudrait nier que les même éléments concourent à la formation des divers genres d'êtres, ce qui serait manifestement contraire à l'expérience; ou bien il faudrait nier qu'en passant d'un être dans un autre, ces éléments constituent de nouvelles substances, ce qui répugne au sens commun. Qui oserait dire qu'un arbre, un animal et une motte de terre sont une seule et même substance? Qui oserait dire surtout que le corps humain n'est pas une substance distincte des végétaux qui lui ont servi d'aliment?

C'est là, en effet, que conduirait la négation absolue de la théorie scolastique de la forme substantielle. Dans cette théorie, l'âme raisonnable, en s'emparant des éléments que la nutrition fait entrer dans notre corps, leur donne un être nouveau ; elle leur communique une partie des forces dont Dieu l'a douée ; elle en fait des éléments vivants et sensibles. L'âme, en effet, n'a pas reçu de son Créateur un seul ordre de puissances, comme le supposent les animistes; elle n'est pas seulement intelligente et raisonnable, elle est encore sensible et végétante. Ses facultés raisonnables n'ont pas besoin d'organes pour s'exercer, et elles ne peuvent même proprement s'exercer par les organes. Il en est autrement de la vie animale et de la vie végétative ; ces deux vies ne peuvent être dans l'âme que comme dans le principe d'où elles émanent; pour s'exercer, elle ont besoin d'organes matériels; ce sont donc ces deux vies que l'âme communique aux éléments matériels qui en étaient auparavant dépourvus. En vertu de cette communication, le corps et l'âme ne font qu'un seul tout, un vrai *composé*, dont les parties, séparément incomplètes, se complètent l'une l'autre. L'âme n'est pas dans le corps comme un nautonnier dans sa barque, ainsi que Platon se l'était imaginé. La conscience du genre humain donne en ceci un solennel démenti à l'erreur de Platon. Il n'est pas d'homme qui, en parlant de son corps ne dise *moi*, et qui, en recevant un coup, ne dise : on *m'a frappé*. Platon lui-même n'aurait pas parlé autrement. Ce sentiment de notre unité substantielle, cette fusion intime de notre âme et de notre corps en un même tout, que l'abstraction seule peut décomposer, seront éternellement la réfutation de tous les systèmes qu'on cherchera à

substituer à la doctrine scolastique. Que l'on imagine avec Leibnitz *une harmonie préétablie* de Dieu entre l'âme et le corps, comme entre deux horloges qu'un habile ouvrier ferait concorder parfaitement ; que l'on soutienne avec Malebranche le rêve plus étrange encore des *causes occasionnelles*, et que l'on fasse agir Dieu seul dans le corps, à l'occasion des mouvements de l'âme, et dans l'âme à l'occasion des mouvements du corps ; que l'on pose le corps et l'âme vis-à-vis l'un de l'autre, comme deux substances indépendantes, qui exercent l'une sur l'autre une *influence physique* : rien de tout cela ne pourra tenir contre les protestations du sens intime. Seule, la doctrine de l'unité substantielle du composé humain, et par conséquent la théorie de l'âme forme substantielle du corps humain, pourra satisfaire aux exigences du sens commun, comme elle concorde seule avec les données de la foi.

Ici, en effet, nous ne sommes plus sur un terrain purement rationnel. La doctrine de l'unité substantielle de l'homme, intéresse la foi au plus haut degré ; plusieurs de nos dogmes, celui de la résurrection de la chair, par exemple, supposent cette unité. Comment d'ailleurs ébranler cette unité dans l'homme, sans compromettre l'unité de l'Homme-Dieu, et sans détruire l'harmonie de ce composé, tout autrement admirable, qui du Verbe de Dieu, du corps et de l'âme de Jésus-Christ, ne fait qu'une seule personne ? Comment, enfin, avec l'unité de l'homme et l'unité de l'Homme-Dieu, ne détruirait-on pas en même temps l'unité de l'œuvre divine, si merveilleusement ébauchée dans la nature à la fois spirituelle et corporelle de l'homme, et plus merveilleusement consommée dans le composé humain et divin du Verbe incarné?...

Quiconque pèsera ces considérations, ne s'étonnera plus du soin avec lequel l'Église a maintenu dans sa pureté, une doctrine qu'on aurait pu croire au premier abord assez indifférente à la foi. Déjà il y a cinq siècles, Clément V avait défini, avec l'approbation du concile de Vienne, que l'âme raisonnable est par elle-même et essentiellement la forme du corps humain (1). Léon X a confirmé cette vérité au concile de Latran,

(1) Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati

et dans les derniers temps encore, deux philosophes allemands *Günther* et *Balzer* ayant essayé d'ébranler l'unité du composé humain, Pie IX l'a hautement affirmée, en rappelant que, d'après l'enseignement de l'Église, l'âme raisonnable est par elle-même la forme vraie et immédiate du corps humain (1).

Ainsi sur ce point, il n'y a pas de dissentiment possible parmi les catholiques. Il n'est pas de professeurs de théologie et de philosophie, qui ne doivent suivre la tradition scolastique entendue au sens que nous venons de dire. Au moins nous est-il impossible de comprendre comment on pourrait s'en écarter sans se mettre directement en opposition avec la raison et avec la foi.

H. Ramière, S. J.

catholicæ inimicam fidei, prædicto sacro approbante concilio reprobamus; definientes... quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter tanquam hæreticus sit censendus. *Clementin.* lib. I, tit. I. *cap. unico. de summa Trinitate et fide catholica.*

(1) Noscimus iisdem libris lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis sit vera, per se, atque immediata corporis forma. *Litteræ apostolicæ ad cardinalem Geissel, arch. Colon. an.* 1857.

LITURGIE.

EXAMEN DE PLUSIEURS DIFFICULTÉS RELATIVES AUX ÉGLISES ET ORATOIRES.

I, *Quelle est la définition bien précise d'une église et d'un oratoire public? — Peut-on appeler église un édifice attenant et appartenant à une Communauté religieuse, mais dans lequel le public n'est pas admis* indistinctement, *ni à tous les offices qui s'y célèbrent?— Peut-on appeler église, ou même oratoire public, une chambre ou un appartement quelconque, où, provisoirement et en attendant une église véritable, des religieuses disent l'office et font célébrer la messe? Le public y est admis. — Doit-on regarder comme église un édifice religieux construit* ad hoc *au milieu d'un hôpital ou d'un séminaire; mais dans lequel le public n'est pas admis?* — II. *Un oratoire public peut-il avoir pour titulaire un Saint des catacombes, dont, par indult apostolique, on peut célébrer la messe une fois l'an?* — III. *Lorsqu'un prêtre étranger se présente pour dire la messe dans un oratoire public, si la couleur qu'il demande n'est pas admise par l'*Ordo, *y a-t-il obligation rigoureuse de lui refuser les ornements qu'il demande?* — IV. *Lorsqu'une église paroissiale ou un oratoire de séminaire sont desservis par des religieux, quel* Ordo *faut-il suivre? Est-ce l'*Ordo *des religieux qui doit exclusivement y être suivi ou bien celui du diocèse? Ou bien encore, faut-il imposer leur* Ordo *aux religieux, et l'*Ordo *du diocèse aux prêtres étrangers?* — V. *Lorsqu'une église a pour titulaire la sainte Vierge ou un Mystère de Notre-Seigneur, peut-on, doit-on nommer à la lettre N. de l'oraison* A cunctis *le patron du lieu, s'il en existe un?*

Malgré les nombreuses dissertations publiées depuis un certain nombre d'années sur les points relatifs aux églises et oratoires, bien des difficultés sur la situation canonique de certaines chapelles paraissent n'avoir pas été résolues. La matière, en effet, est assez compliquée, et en suivant pas à pas les questions qui nous sont adressées, nous essayons, non pas de les éclaircir complètement, mais de fournir notre faible contingent pour y apporter quelque lumière.

I. Pour bien comprendre la définition d'une église et d'un oratoire public, il suffit de revenir sur ce qui a été dit t. VIII, p. 564. 1° On donne le nom d'église à tout édifice canoniquement érigé comme église, et telles sont les églises primatiales, métropolitaines, cathédrales, collégiales, paroissiales et conventuelles. 2° On donne encore le nom d'église, avons-nous dit, à certains oratoires ou chapelles, à raison de leur importance ou de la structure de l'édifice. 3° Pour qu'un édifice puisse porter le nom d'église, il faut avant tout qu'il soit dans les conditions d'un oratoire public ; or, d'après ce qui a été dit t. VI, p. 264, un édifice dans lequel le public n'est pas admis indistinctement, ne peut pas être un oratoire public proprement dit, et à plus forte raison, ne peut pas être une église. 4° Il faut encore qu'un oratoire public soit destiné au culte d'une manière permanente comme il a été dit au même lieu, p. 260 ; on ne peut donc pas appeler oratoire public, ni, à plus forte raison, église, un appartement où l'on dit la messe d'une manière provisoire. 5° Outre les oratoires publics, nous avons parlé des oratoires *quasi-publics*, et nous avons analysé un *votum* présenté à la Congrégation du Concile : on y voit toutes les raisons pour lesquelles la sacrée Congrégation a différé de répondre aux questions qui lui étaient posées.

II. Toutes les fois qu'un édifice religieux est dans les conditions voulues pour avoir un titulaire, il peut être dédié à un mystère ou à un Saint. Ici deux questions se présentent : 1° Quels sont les édifices religieux qui peuvent avoir un titulaire proprement dit? 2° Quels sont les Saints auxquels un édifice religieux peut être dédié?

Sur le premier point, il est hors de doute que les églises, ainsi que les oratoires publics des religieux et des religieuses obligés au grand

office, ont un titulaire liturgique. Tout le monde est d'accord sur ce point, et il a été confirmé par plusieurs décisions. Mais le point en litige est relatif aux oratoires publics des hôpitaux, des confréries, des séminaires, des colléges, etc. Plusieurs décisions ont été portées sur ce sujet, et tout le monde ne les interprète pas de la même manière; quelques personnes même y trouvent des points contradictoires. Une partie de ces décisions ont été rapportées en entier, t. v, p. 292 et suivantes. Nous pouvons ajouter celles-ci :

1re *Question*. « Juxta decretum S. R. C. diei 12 novembris 1831 « celebrari non debet ritu duplicis primæ classis cum *Credo* et octava « festum titularis capellarum publicarum, quæ existunt in hospitali- « bus domibusque regularium. Verum existunt in diœcesi Mechli- « niensi plura hujusmodi oratoria benedicta, quandoque etiam conse- « crata, quibus unus saltem sacerdos, tanquam director seu pastor « adscriptus est, qui ex speciali commissione Ordinarii non tantum « ibidem celebrat, sed et munera quædam pastoralia exercet, v. g. « instruendo populum, aliqua sacramenta administrando, etc. Quæri- « tur ergo an sub decreto supradicto comprehendantur etiam præ- « dicta oratoria : 1° si sint publica; 2° si non sint publica, sed tan- « tum inserviant determinatis personis, ex. gr. infirmis in nosocomio, « vel monialibus, aut aliis in monasterio seu conventu commoran- « tibus? »

Réponse : « Negative juxta decretum 12 nov. 1831. » (Décret du 7 déc. 1844, n° 4985, q. 2).

2e *Question*. « 1.... 2. Utrum parochus debeat facere octavam de « Sancto titulari alicujus capellæ, in qua hic et nunc celebratur « missæ sacrificium? 3. Utrum professores, necnon seminaristæ in « majoribus constituti ordinibus teneantur ad octavam patroni ecclesiæ « seminarii, quæ omnibus patet fidelibus, vel potius retinere patro- « num civitatis in qua seminarium situm est? 4.... 5. Ecclesia se- « minarii Ruremundensis, quæ quamvis parochialis non sit, tamen « omnibus patet fidelibus, quæque titularem patronum habet S. Ca- « rolum Borromæum; petitur num festum hujus Sancti quarta novem- « bris die per modum festi patronalis sub ritu dupl. I class. cum

« octava a præside, professoribus, atque alumnis seminarium inhabi-
« tantibus celebrari possit ac valeat, et inter suffragia ad vesperas et
« laudes de eodem S. Carolo, ut in Breviario, commemoratio fieri
« debeat? » *Réponses.* « Ad 1.... Ad 2. Negative juxta rubricas.
« Ad 3. Teneri ad octavam titularis ecclesiæ adnexæ. Ad 4....
« Ad 5. Jam provisum in tertio dubio : fieri autem debere comme-
« morationem in suffragiis ad tramites rubricæ. » (Décret du 27 fév. 1847, n° 5079, q, 2, 3 et 5.)

3° *Question.* « Festum Corporis Christi est festum patronale ca-
« pellæ majoris seminarii Briocensis omnibus patentis fidelibus, in
« qua missa solemnis celebratur, et vesperæ solemniter cantantur in
« omnibus dominicis et diebus festivis, seu festivitatis; aliunde festum
« S. Brioci est festum titularis, necnon patroni urbis et diœcesis
« Briocen. Igitur quæritur 1° Utrum professores necnon seminaristæ
« in majoribus constituti ordinibus teneantur ad commemorationem
« festi Corporis Christi inter suffragia ad vesperas et laudes in diebus
« semiduplicibus; et infra quæritur, 2° Utrum iidem teneantur inter
« eadem suffragia ad commemorationem S. Brioci patroni et titularis
« urbis, et diœcesis Briocensis ? ». *Réponse.* « Quoad primam quæ-
« stionem, affirmative, si agatur de ecclesia publica. Quoad secun-
« dam quæstionem, affirmative. » (Décret du 22 juillet 1855, n° 5221, q. 6.)

On voit par ces réponses, qu'à la question posée d'une manière générale, savoir si les lieux pieux peuvent avoir un titulaire proprement dit, la sacrée Congrégation a toujours donné une réponse négative. Il ne suit pas de là, cependant, que certaines chapelles publiques ou quasi-publiques ne puissent jouir de ce privilége et être considérées comme églises; et de fait, cette distinction est accordée à deux chapelles de séminaires par les décrets cités. Maintenant, pour distinguer proprement les églises des oratoires, il y aura toujours quelques difficultés pratiques. Mais il semble qu'on doit regarder comme églises celles des séminaires qui sont ouvertes aux fidèles et ont une issue sur la voie publique, et nous ne voyons pas pourquoi les chapelles des autres lieux pieux ne seraient pas aussi des églises, si elles sont dans

les mêmes conditions. Nous devons cependant observer que la sacrée Congrégation ne dispense pas du suffrage du patron du lieu ; et en cela, les églises dont il s'agit sont soumises à la règle concernant les oratoires.

Sur le deuxième point, relatif à la qualité du titulaire, le Saint auquel on dédie une église doit être canonisé. Il ne suffit pas que son culte ait été autorisé par l'Église, et l'on ne pourrait même dédier un oratoire à un simple bienheureux. Outre les décisions qui interdisent le culte public d'un bienheureux sans indult spécial, la dédicace d'une église à un bienheureux est défendue par le décret suivant. *Questions.* « 1. An B. Rita de Cascia possit eligi in titularem ecclesiæ pu-« blicæ erectæ in hospitio Meliapuriensi patrum Eremitarum S. Au-« gustini, quia cum de titulari cujusvis ecclesiæ debeant fieri suffragia « in laudibus et vesperis, quod est prohibitum quoad beatos nondum « canonizatos ; item de titulari fit officium cum octava, de beatis vero « non fit cum octava, absque speciali privilegio? 2. Casu quo dicta « beata sit electa in titularem contradicente ordinario : an debeat sup-« primi talis titulus, et eligi in titularem alius Sanctus jam canoni-« zatus? » *Réponse.* « Ad 1. Non licere patribus Eremitis S. Au-« gustini Pontificio indulto nequaquam munitis, assumere in titularem « propriæ ecclesiæ B. Ritam de Cascia. Ad 2. Titulum sic assum-« ptum debere supprimi, et alium pro eo de Sancto jam canonizato « substitui. » (Décret du 23 janvier 1740, n° 4101.) Mais on ne peut pas conclure de là, qu'une église ou un oratoire ne puisse être dédié à un Saint des catacombes dont la sacrée Congrégation a permis de dire la messe. Nous ne voudrions pas affirmer la licéité de la chose, ni coopérer à l'élection d'un Saint des catacombes comme titulaire, sans avoir consulté la sacrée Congrégation ; cependant l'affirmative nous paraît probable. Des auteurs remarquablés, en effet, enseignent, quoiqu'avec une certaine réserve, que les Saints des catacombes dont l'Église autorise le culte, doivent être rangés au nombre des Saints canonisés. « An Sancti extracti e cœmeteriis Urbis, « dit Cavalieri (t. II, p. 247, decr. 381, n. 11), canonizatorum, vel « non canonizatorum classi sint adhibendi, licet perquirere ; et nos

« canonizatorum numero eosdem jungimus; eorum enim sanctitas « certa est, et ab Ecclesia ipsa tanquam Sancti universali Ecclesiæ ve- « nerandi proponuntur ; et quando pro Christo sanguinem dederunt, « tanquam Christi martyres ab eadem ecclesia coli cœperunt, et hac « de causa eorum sepulcra cum signis sanctitatis et martyrii præno- « tata fuere, ne debito cultu a posteris defraudati venirent. Quod si « eorumdem cultus apud Ecclesiam desiit, non ideo factum est, quod « Ecclesia crederet eosdem talem cultum non mereri, sed quia eorum- « dem notitia ad ipsam non devenit. Cæterum, quia in memoratis « cœmeteriis plurima sanctorum corpora latere fama constans ac certa « erat, ad eadem loca tanquam ad conditoria sanctorum corporum « suum cultum semper direxit. Ad rem item admodum facit, quod « Ecclesia nunquam in usu habuit eosdem inter Sanctos formaliter « referre. » Benoît XIV (*De Serv. Dei Beatif. et Beat. canoniz.* l. IV, part. II, c. XXVIII, n. 34) enseigne que les Saints dont il s'agit ici ne peuvent être comparés aux simples bienheureux. « Non valet « æquiparatio beatorum ad sanctos baptizatos, cum in beatis aliud « supersit Ecclesiæ judicium, et Sanctis baptizatis non item. »

III. Les règles qui résultent des décrets de la sacrée Concrégation des rites relativement à la messe célébrée dans une église étrangère sont assez claires et assez positives pour qu'on ne puisse en être dispensé par une cause légère ; et l'on ne peut pas supposer que le prêtre qui demande des ornements d'une couleur dont l'usage n'est pas admis ce jour-là par les règles de l'Église ne soit pas heureux d'être refusé si en le faisant on observe les rubriques et on lui évite l'inconvénient de les violer. On n'en serait dispensé que s'il y avait une raison d'appliquer le principe : *Lex non obligat cum tanto incommodo.*

IV. Dans toute église et oratoire public, il doit y avoir un seul *Ordo :* sans quoi les règles dont nous venons de parler pour les messes célébrées dans une église étrangère n'auraient pas leur application. Quel doit donc être l'*Ordo* d'une église desservie par des religieux qui ont leur calendrier propre? Ainsi, par exemple, un séminaire est dirigé par une congrégation qui suit, par indult spécial, le calendrier de la ville de Rome : ce calendrier doit-il être imposé, au moins pour la

célébration de la messe, à tous les prêtres qui célèbrent dans l'oratoire public du séminaire? Ce cas est assez pratique, et nous avons toujours pensé que si la concession n'est pas locale, et sauf un indult spécial, l'*Ordo* du diocèse doit prévaloir dans une église ou un oratoire public, qui n'est pas l'église propre des religieux, tellement que la présence d'un prêtre étranger pourrait obliger les religieux attachés au service de cette église à dire ce jour-là la messe qu'indique l'*Ordo* du diocèse,

V. A la lettre N. de l'oraison *A cunctis*, on doit nommer le titulaire de l'église où l'on célèbre. Mais il peut arriver que le titulaire soit un mystère de Notre-Seigneur ou de la sainte Vierge; il peut se faire encore que le titulaire soit un Saint déjà nommé dans cette oraison, comme saint Pierre ou saint Paul; on peut aussi célébrer dans un oratoire qui n'a point de titulaire : on doit sur ce point se conformer aux règles suivantes.

1° Que l'on doive nommer le titulaire à la lettre N. de l'oraison *A cunctis*, la chose est bien claire d'après les décrets suivants.

1er Décret. *Question.* « In missali romano præcipitur, ut post no-
« mina Apostolorum Petri et Pauli, in oratione *A cunctis etc.*, dicatur
« nomen patroni præcipui illius ecclesiæ, seu diœcesis. In Hispania est
« præcipuus illius regni patronus B. Jacobus apostolus, et ex conces-
« sione Apostolica in ecclesia et diœcesi Guadicensi est patronus spe-
« cialis S. Torquatus, B. Jacobi apostoli discipulus, et ejusdem eccle-
« siæ et civitatis primus episcopus. Quæritur : An in prædicta oratione
« *A cunctis* debeat dici nomen B. Jacobi apostoli, an B. Torquati? »
Réponse. « In oratione *A cunctis* post nomina sanctorum apostolorum
« Petri et Pauli, nomen Torquati tanquam Ecclesiæ cathedralis Gua-
« dicensis Patroni dumtaxat ponendum esse. » (Décret du 22 janvier 1678, n° 2856, q. 8.)

2e Décret. *Questions.* «... 15. S. Jacobus est patronus universa-
« lis regnorum Hispaniæ, sancti vero martyres Stemeterius et Caledo-
« nius fratres sunt patroni particulares ecclesiæ cathedralis, et totius
« diœcesis Santanderiensis rite electi, et novissime approbati a S. R. C.
« Quæritur igitur : Quis ex his patronis debeat nominari.... in oratione

« *A cunctis*, quando in missis hæc oratio dicitur in ecclesia matrice et « in cæteris diœcesis ? 16. In casu, quo ob dignitatis præstantiam « nominari debeat S. Jacobus, quæritur an... exprimi etiam possint « nomina SS. Stemeterii et Caledonii in prædicta oratione..., præcipue « in ecclesia matrice ubi sacra eorum capita... venerantur ? Et si ne- « gative, supplicatur pro gratia ad promovendum cultum qui ipsos « decet in ecclesia cathedrali ac tota diœcesi ratione sui specialissimi « patronatus. » *Réponses*. « Ad 15. In qualibet ecclesia nominandum « esse patronum seu titularem proprium ejusdem ecclesiæ. Ad 16. « Provisum in præcedenti. » (Décret du 23 janvier 1793, n° 4448, q. 15 et 16.)

3e Décret. *Question*. « An patronus nominandus in oratione *A* « *cunctis* intelligi debeat patronus principalis loci ? « *Réponse*. « Nomi- « nandus titularis Ecclesiæ. » (Décret du 12 novembre 1831, n° 4669, q. 31.)

2° Si le titulaire de l'Église a déjà été nommé dans l'oraison *A cunctis*, il n'y a rien à ajouter à la lettre N. On n'ajoute rien non plus si la messe est de ce Saint.

Cette règle est appuyée sur cette décision. *Question*. « Quis nomi- « nandus sit ad litteram N. si patronus vel titularis jam nominatus sit « in illa oratione, aut de eo celebrata sit missa ? » *Réponse*. « Si jam « fuerit nominatus, omittenda nova nominatio. » (Ibid.)

3° Si l'on célèbre dans un oratoire qui n'a pas de titulaire, on nomme le patron du lieu.

Le décret suivant vient à l'appui de cette règle. *Question*. « Sacer- « dos celebrans in oratorio publico vel privato quod non habet sanctum « patronum vel titularem, an debeat in oratione *A cunctis* ad litteram « N. nominare sanctum patronum vel titularem ecclesiæ parochialis « intra cujus limites sita sunt oratoria, vel sanctum patronum eccle- « siæ cui adscriptus est, vel potius omnem ulteriorem nominationem « omittere ? » *Réponse*. « Patronum civitatis, vel loci nominandum « esse. » (Décret du 12 septembre 1840, n° 4897, q. 2.)

4° Si le titulaire de l'église est un mystère de la vie de Notre-Seigneur ou de la très-sainte Vierge, les auteurs sont partagés sur la

question de savoir s'il faut nommer le patron du lieu à la lettre N., ou s'il ne faut rien ajouter. M. de Conny est pour ce dernier sentiment et son autorité offre assez de garantie pour nous servir de guide. La deuxième règle ci-dessus énoncée prouve suffisamment qu'il n'y a rien à ajouter si le titulaire est un mystère de la sainte Vierge, car l'auguste Mère de Dieu est toujours nommée dans cette oraison. Les paroles de la conclusion suffisent peut-être aussi pour dispenser de l'obligation de nommer le Patron du lieu, si l'église est dédiée à un mystère de la vie de Notre-Seigneur. P.-R.

QUESTIONS DIVERSES.

I. *Quand une fête patronale occupe dans le calendrier diocésain une autre place que dans le calendrier de l'Église universelle, à quel jour doit-on la célébrer ?* — II. *Lorsqu'un prêtre s'aperçoit d'une manière certaine qu'il y a une faute dans l'*Ordo, *par exemple dans la translation d'une fête, que doit-il faire ? Doit-il suivre l'*Ordo, *ou transférer lui-même la fête au jour qui lui appartient d'après les rubriques générales ?* — III. *Peut-on avec la permission de l'ordinaire, omettre l'oraison* ad libitum *prescrite par les Rubriques, pour y substituer une oraison commandée par l'évêque ?* — IV. *Quand un* Ordo *indique plusieurs choses contraires aux rubriques générales sans annoncer si ces points sont le résultat d'un indult, doit-on se conformer à ces prescriptionss, surtout si l'*Ordo *renferme en outre des erreurs assez notables?* — V. *L'évêque peut-il prescrire la procession après Vêpres, le jour de la fête du Saint-Sacrement, sans indult apostolique?*

I. Toutes les fois qu'une fête occupe dans un calendrier diocésain une autre place que dans le calendrier de l'Église universelle, la raison en est que le jour consacré à cette fête par l'Église universelle est occupé par une fête locale d'un rit au moins égal. Or, dans les règles d'occurrence, une fête patronale a toujours la préférence sur toutes celles qui se trouveraient ainsi déplacées, sauf quelques exceptions relatives aux fêtes de Notre-Seigneur, de la Très-sainte Vierge, de la

Nativité de saint Jean-Baptiste, des saints apôtres Pierre et Panl, de la Toussaint et de la Dédicace. On doit conclure de là que, dans le cas dont il est ici question, la fête patronale doit être célébrée au jour indiqué dans le calendrier de l'Église universelle, si ce jour n'est pas empêché par la fête de la Dédicace, célébrée sous le rit double de première classe. Aucune des autres fêtes ci-dessus exceptées ne pouvant se trouver en occurrence avec la fête patronale, il n'en peut être question. Tel est le sens de plusieurs décisions de la S. Congrégation ; et nous citons en particulier la réponse donnée à Mgr l'évêque de Soissons le 22 juillet 1855 (n° 5215, q. 2), plus spécialement relative à la question présente. *Question.* « In calendario Suessionen. proprio, « aliquot sancti quarumdam parochiarum diœcesis patroni transferun- « tur; sic v. g. festum S. Fiderii, quod semper celebratum fuit die « 30 augusti, nunc transfertur ad diem 3 septembris Quæritur, an « hæc translatio intelligenda sit tantum pro parochiis quarum sanctus « translatus non est patronus, ita ut parochiæ quarum sancti translati « sunt patroni possint et debeant celebrare hos patronos iisdem diebus « ac celebrabantur ante translationem? » *Réponse.* « Affirmative in « omnibus. »

Une réponse semblable a été donnée plus récemment pour le diocèse de Cambrai. *Question.* « Quando duo festa occurrunt eadem die, « horum unum transferri debet ad diem fixam. Si autem sanctus, cu- « jus festum sic translatum fuit, sit alicujus ecclesiæ patronus, quæ- « ritur an ejus officium, licet pro cæteris ecclesiis transferatur, non « debet fieri propria die in Ecclesia cujus est patronus, translato al- « tero pro hac ecclesia, v. g. festa S Vedasti et S. Amandi, die « 6 februarii, quorum unum, scilicet S. Vedasti, fit propria die, al- « terum autem transfertur? » *Réponse.* « Si sanctus (cujus festum in « kalendario diœcesano ad diem fixum translatum sit), sit alicujus « ecclesiæ titulus vel patronus, in propria ecclesia celebrandum erit « die qua de eo fit mentio in Martyrologio Romano, nisi forte alia de « causa hæc dies sit impedita. » (*Cameracen.*, 3 jul. 1859, ad. 3.)

L'exception relative à la dédicace sera traitée ailleurs.

II. *Lorsqu'un prêtre s'aperçoit d'une manière certaine qu'il y a une*

*faute dans l'*Ordo, *que doit-il faire?* — Lorsqu'un prêtre s'aperçoit qu'il y a une faute dans l'*Ordo*, il doit évidemment suivre la rubrique générale. L'*Ordo* indique l'application des règles de la liturgie, et il n'est pas surprenant que dans un travail aussi minutieux il se glisse parfois quelques fautes. Mais il faut que l'erreur soit évidente, autrement on doit s'en tenir à l'*Ordo*. « Quand l'évêque publie un directoire, dit « M. Falise (3e édit., p. 276), les prêtres diocésains sont tenus de s'y « conformer en tout, non-seulement en ce qui est certain, mais aussi « lorsque les questions sont controversées par les auteurs, quand même « le contraire de ce qui est prescrit paraîtrait certain. Il faut néanmoins « excepter de cette règle les prescriptions qui seraient évidemment « contraires aux rubriques. »

Ces règles sont appuyées sur les décrets suivants :

1er Décret. *Question*. « An in casibus dubiis adhærendum est ka- « lendario diœcesis, sive quoad officium publicum et privatum, sive « quoad Missam, sive quoad vestium sacrarum colorem, etiamsi qui- « busdam probabilior videtur sententia kalendario opposita? Et quatenus « affirmative, an idem dicendum de casu quo certum alicui videretur « errare kalendarium? » *Réponse*. « Standum kalendario. » (Décret du 23 mai 1833, n° 4746, q. 2.)

2e Décret. *Questions*. « ... 6. Cum pro nonnullis sanctis propriis « regni Hispaniarum de quibus recitatur officium ritu dupl. min. « habeantur lectiones primi nocturni de communi, pro aliis vero de « scriptura occurrente, quæritur quæ certa regula sequi debeat quoad « numeratas primi nocturni lectiones in officiis duplicibus minoribus? « 7. An quoad easdem lectiones primi nocturni in duplicibus mino- « ribus standum sit dispositionibus directorii, vel breviarii? 8. An « licitum sit in duplicibus minoribus, et etiam semiduplicibus, lectiones « primi nocturni pro lubitu desumere vel de communi, vel de scriptura, « quando diversitas extat inter dispositionem directorii et breviarii? » — *Réponse*. « ... Ad 6. Lectiones primi nocturni in casu esse de « scriptura, nisi diversæ in indulto expresse assignentur. Ad 7. Jam « provisum in proximo. Ad 8. Ut ad proximum. » (Décret du 27 août 1856, n° 4787, q. 6, 7 et 8.)

III. *Peut-on, avec la permission de l'ordinaire, omettre l'oraison* a

libitum *prescrite par la rubrique, pour y substituer une oraison commandée par l'évêque?* — Nous croyons devoir répondre affirmativement. L'oraison commandée dépendant de la volonté de l'ordinaire, celui-ci peut restreindre sa prescription ou la subordonner à certaines conditions conformes aux règles générales. Il peut donc prescrire une oraison et en dispenser à certains jours, comme aussi donner pour condition de la dispense que cette oraison sera choisie toutes les fois que la rubrique en prescrit une *ad libitum*.

IV. *Quand un* Ordo *indique plusieurs choses contraires aux rubriques générales, sans annoncer si ces points sont le résultat d'un indult, doit-on se conformer à ces prescriptions, surtout si l'*Ordo *renferme en outre des erreurs assez notables?* — 1° A cette question posée en ces termes généraux, on doit répondre négativement. Si l'on devait donner une réponse affirmative, il faudrait admettre comme règle de conduite non-seulement une erreur canonique ou liturgique, mais même une faute d'impression. 2° Il est certains cas prévus par le droit dans lesquels toute faculté accordée par indult doit être indiquée avec la date de la permission. Toutes les fois que cette formalité n'est pas requise, on peut et l'on doit, ce semble, s'en tenir à l'*Ordo*, surtout pour des points que l'on n'invente pas. Il ne faut pas non plus avancer facilement que l'*Ordo* renferme des erreurs notables. Pour ne pas se tromper sur ce point, il faut avoir une science plus qu'ordinaire des rites sacrés. Nosseigneurs les évêques ont soin de confier la rédaction de l'*Ordo* aux ecclésiastiques qu'ils croient plus capables dans la partie.

IV. *L'évêque peut-il prescrire la procession après vêpres, le jour de la fête du Saint-Sacrement, sans indult apostolique?* — La procession solennelle du jour de la fête du Très-saint Sacrement se fait après la Messe; les rubriques du Rituel et du Cérémonial des évêques sont positives sur ce point. Elle ne peut donc pas être transférée après les vêpres. Mais l'ordinaire peut prescrire une seconde procession après les vêpres; l'évêque peut toujours prescrire des processions dans son diocèse. On peut, par conséquent, remettre au soir, avec la permission de l'ordinaire la procession empêchée le matin. L'indult ne serait nécessaire que pour la translation habituelle de cette procession après l'office du soir. P. R.

THÉOLOGIE MORALE.

Peut-on admettre à la sainte Table les filles enceintes?

L'Église a tracé, dans le Rituel romain (*de Sacramento Eucharistiæ*), les règles à suivre pour l'admission au sacrement de l'Eucharistie : « Fideles omnes ad sacram communionem admittendi sunt, exceptis iis « qui justa ratione prohibentur. Arcendi autem sunt publice indigni, « quales sunt excommunicati, interdicti, manifestoque infames, aut « meretrices, concubinarii, fœneratores, magi, sortilegi, blasphemi et « alii ejus generis publici peccatores : nisi de eorum pœnitentia et « emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint.

« Occultos vero peccatores, si occulte petant, et non eos emendatos « agnoverit, repellat; non autem si publice petant, et sine scandalo « ipsos præterire nequeat. »

De ces paroles, les auteurs concluent généralement que la communion doit être refusée aux pécheurs publics qui la demandent soit publiquement, soit en secret, à moins qu'il ne conste de leur retour sincère à Dieu et qu'ils n'aient suffisamment réparé le scandale occasionné par leur mauvaise conduite. Quant aux pécheurs occultes, on doit aussi leur refuser la communion, si on ne les croit pas amendés et qu'ils la demandent en secret; mais il en est autrement quand ils la demandent en public, si on ne peut la leur refuser sans compromettre leur réputation ou sans scandale.

Ces règles sont-elles applicables aux filles enceintes? On pourrait peut-être en douter en en jugeant par la conduite tenue assez généralement à leur égard : l'usage général, à ce qu'il paraît, est de leur refuser publiquement la communion tant qu'elles sont dans l'état de grossesse, ou même quelque temps encore après qu'elles ont accouché,

quoique d'ailleurs elles se soient confessées et aient été absoutes, et sans égard aux marques de repentir qu'elles ont pu donner extérieurement. Quant à la communion en particulier, les uns croient devoir encore la leur refuser : d'autres, plus miséricordieux, consentent à les y admettre, pourvu que cette admission demeure bien secrète, à cause du scandale qui pourrait en résulter si elle venait à la connaissance du public.

Sur quoi se fonde-t-on pour tenir une pareille conduite? Rien dans les prescriptions générales de l'Église n'oblige à suivre à l'égard de ces sortes de pécheresses une conduite différente de celle qui doit être observée pour les autres. Nous avons eu beau chercher, il ne nous a pas été possible de trouver un canon, un statut quelconque émané du Saint-Siége ou d'un concile œcuménique qui statue rien de particulier sur le cas qui nous occupe. Il semble donc qu'on ne doive pas ici s'écarter des règles communes, mais seulement adapter ces règles aux exigences du cas : il y a, en effet, ici le scandale à réparer ou à prévenir, et il est certain que le public est très-susceptible ordinairement dans ces circonstances.

Pour plus de clarté, il faut, ce nous semble, distinguer ici entre le confesseur et le curé ou les autres prêtres auxquels la communion peut être demandée.

S'il s'agit du confesseur, il est clair que s'il trouve la pénitente vraiment convertie, n'étant pas dans l'occasion prochaine, non-seulement il peut l'absoudre en lui imposant une pénitence capable de réparer le scandale (Trid. sess. 24, c. VIII, *de Reform.*), mais encore lui permettre de communier au moins en secret, et même en public, s'il ne devait pas y avoir de scandale. C'est la conduite qu'on doit tenir à l'égard de tout pénitent bien disposé, si l'on ne voit pas de raison qui oblige à en suivre une différente de celle qu'on tient d'ordinaire.

Quant au curé ou autre prêtre auxquels la communion est demandée, assurément ils devraient, d'après les règles du Rituel, la refuser à une fille connue comme enceinte, s'il ne leur apparaissait pas qu'elle se fût confessée. Dans le cas même où la confession a précédé, on devrait suivre encore la même conduite, si la personne se trouvait

encore dans l'occasion prochaine, ou ne donnait pas des signes d'un vrai repentir, en sorte que le public ne la verrait pas approcher de la sainte Table sans être profondément scandalisé. Le Rituel est formel : « Arcendi sunt publice indigni (et la fille connue comme enceinte est dans ce cas), nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet et pu-« blico scandalo prius satisfecerint. »

Mais que devraient faire le curé ou les autres prêtres, si l'on savait que cette fille s'est confessée, qu'elle donne des marques non équivoques d'un sincère repentir, et qu'elle n'est pas ou n'est plus dans l'occasion prochaine? Pourraient-ils et devraient-ils lui refuser la communion, parce qu'elle est enceinte?

N'ayant trouvé nulle part qu'il y ait obligation de refuser la communion dans le cas spécial que nous venons d'exposer, nous nous contenterons de rappeler ici la doctrine des auteurs sur les conditions à exiger d'un pécheur public qui demande à être admis à la Table sainte, en tâchant de l'adapter au cas présent.

Voyons d'abord ce que dit S. Liguori (liv. 6, n. 47). « Quid re-« quiratur ut publico peccatori Eucharistia possit ministrari? Laym., « Nav., etc., requirunt, præter confessionem, aliquod tempus bonæ « conversationis ad tollendum scandalum. Possev. et Jo. Sanch. « dicunt sufficere confessionem coram pluribus (modo, addit Bern. « pœnitentia brevi sit publice manifestanda). Et recte Croix, lib. 6, « p. 1, n. 141, adhæret huic sententiæ, quando peccator non habet « proximam peccandi occasionem : quia qui publice confessus est, pu-« blice censetur emendatus : secus si adesset occasio, et ille eam non « deseruerit. Qui autem occulte petit, sufficit occulte egisse pœniten-« tiam. » Lorsqu'il n'y a pas d'occasion prochaine, S. Liguori se contenterait donc de la confession faite en présence de plusieurs témoins, si elle doit parvenir bientôt à la connaissance générale, pour admettre à la communion un pécheur public. *Recte*, dit-il, *Croix adhæret huic sententiæ.*

Billuart paraît un peu plus exigeant et semble s'accorder avec Laym. et Navarre, cités par S. Liguori : « Peccator publicus cui deneganda « est communio, dicitur non is præcise cujus peccatum est aut fuit

« publicum, sed alio duplici sensu : 1° Is cujus status peccaminosus « est publicus, id est, de quo moraliter notorium est quod sit in statu « peccati; puta quia pergit in crimine, vel nulla apparet aut præsu- « mitur pœnitentia. 2° Dicitur peccator publicus in ordine ad priva- « tionem communionis, is qui, licet legitime confessus et justificatus, « nondum tamen sic vitam emendavit, ut scandalum publicum ex enor- « mitate et infamia criminum secutum reparaverit. » Il est néanmoins du sentiment de S. Liguori pour les pécheurs publics ordinaires, autres que ceux énumérés dans le rituel : « Propter alia peccata communia, « etsi publica, non est deneganda communio, saltem inconsulto Epi- « scopo, quia per confessionem, imo et ipsam communionem reparatur « scandalum ex his peccatis communibus sequi natum : atque hæc est « praxis communis. » (Bill., *de Euchar.*, diss. 6, art. 3, Dico 2°.)

On peut voir encore les Conférences d'Angers sur l'Eucharistie, 7e conf., quest. 2 ; mais nous ne reproduirons pas leurs paroles, qui nous ont paru entachées de rigorisme, et nous croyons qu'on peut s'en tenir à l'enseignement de S. Liguori et de Billuart sur la matière présente.

En conséquence, et voulant appliquer au cas ci-dessus exposé l'enseignement de ces auteurs, nous disons :

1° Si dans la localité, on n'est pas scandalisé de voir communier une fille qui, à la vérité, est enceinte, mais que l'on sait s'être confessée, se repentir sincèrement de sa faute, et qui n'est pas ou n'est plus dans l'occasion prochaine, rien ne nous paraît s'opposer à ce qu'on l'admette à la sainte Table, à moins que les statuts du diocèse ne mettent obstacle à cette admission.

2° Si, comme cela paraît exister en beaucoup d'endroits, une pareille admission était un scandale public, il faudrait respecter l'opinion à cet égard, et quand même la jeune personne serait bien disposée, ne serait plus dans l'occasion prochaine et donnerait des marques d'un véritable et sincère repentir, il faudrait attendre que, l'émotion publique étant calmée, la communion pût être donnée sans provoquer l'indignation des gens honnêtes. Mais on pourrait, ce nous semble, admettre en secret cette personne à la Table sainte, en prenant les précautions nécessaires pour que le public, venant à le savoir, n'en fût pas

scandalisée. On pourvoirait ainsi tout à la fois aux besoins spirituels de la pauvre pénitente et au respect dû à l'opinion publique. Cette solution nous paraît assez bien s'harmoniser avec la conduite du divin Maître à l'égard de la femme adultère (S. Jean, ch. VIII).

CRAISSON,
Ancien vicaire-général.

Est-il nécessaire de réitérer l'absolution à celui qui accuse des péchés mortels oubliés, lorsqu'on a lieu de croire que celui qui les accuse avait les dispositions requises quand il a été absous?

Cette question est traitée dans le Rituel de Belley (tom. I, n. 465), et dans les Ordonnances de Valence (p. 221), deux ouvrages qui ont eu pour auteur le même Mgr Devie, d'abord vicaire-général de Valence, et ensuite évêque de Belley. « On demande, y est-il dit, s'il « est nécessaire que le confesseur réitère l'absolution quand on lui ac- « cuse des péchés mortels oubliés. Nous répondons que, quand le con- « fesseur est persuadé que son pénitent a fait une bonne confession, il « peut ne pas la réitérer, il vaut même mieux ne pas la réitérer, sur- « tout à l'égard des personnes portées au scrupule. » Puis, le Rituel cite à l'appui de cette opinion Collet et Pontas.

Ces deux auteurs, en effet, sont pour ce sentiment. Au mot *Confession*, cas 41e, Pontas dit positivement que, quoiqu'il y ait obligation de déclarer les péchés mortels oubliés lorsqu'on se les rappelle, il n'y a pas *obligation rigoureuse* néanmoins d'en recevoir une nouvelle absolution, l'oubli n'étant pas supposé coupable. Mais, ajoute-t-il, *la pratique ordinaire et la plus sûre est d'absoudre de nouveau un tel pénitent lorsqu'il s'accuse d'un péché mortel oublié par un défaut de mémoire.*

Quant à Collet, voici ce qu'il dit (*de Pœnitentia*, c. 5, *de Confessione*, n. 386) : « An autem qui sola oblita confitetur nova donandus « sit absolutione, non convenit inter theologos. Affirmat Sylvius : « *Tum quia omnis confessio sacramentalis (mortalium præsertim pec-* « *catorum) ordinatur ad absolutionem consequendam; ergo etiam con-*

« *fessio mortalis obliti;* tum quia quando per contritionem perfectam « remissa fuere, ea etiam confiteri oportet, ac super iis dari absolu- « tionem.

« Neutra hæc doctissimi viri ratio, ajoute Collet, omni exceptione « major est : cum prior recte ponderata mera sit petitio principii. « Posterior parum probat : 1° quia nusquam certo constare potest, « dempto revelationis casu, hominem ex sola charitate justificatum « esse : ei vero qui rite confessus est, non minus certum est dimissum « esse peccatum oblitum quam cætera a quibus denuo absolvi non ju- « betur. 2° Quia inviolata lege receptum est, ut qui ne indirecte « quidem absolutus est a peccato, ab eodem absolvatur. Unde his « qui peccatum oblitum, si ante communionem redeat in memoriam, « statim accusare volunt, negant non pauci novam impendi debere ab- « solutionem. »

Parmi un assez grand nombre d'auteurs que nous avons consultés sur la question présente, nous n'en avons pas trouvé d'autres qui fussent du sentiment de Collet et de Pontas.

Le P. Gury (tom. II, n. 386) regarde ce sentiment comme probable : « Duplex est sententia probabilis, dit-il, au sujet de ce même « cas : Prima sententia communior *affirmat :* quia omnia peccata « mortalia ex institutione Christi clavibus subjici debent ut directe re- « mittantur. Elbel, n. 33, Sporer, n. 627, Coll. Andeg., 3ª q. 3ª.

« Secunda sententia *negat :* 1° Quia non apparet solida ratio quare « debeant remitti peccata, vi sacramenti jam deleta ; 2° quia non vi- « detur alia ratio ea declarandi, nisi ad satisfaciendum præcepto di- « vino vi cujus omnia peccata ministro pœnitentiæ patefacienda sunt. « Pontas, v° *Confession;* Collet, c. 5, sect. 3, § 3, etc. »

Nous avons examiné avec toute l'attention dont nous pouvons être capable les raisons alléguées en faveur de ce second sentiment, et nous avons bien de la peine à comprendre qu'on doive le regarder comme vraiment probable.

Nos doutes se fondent : 1° sur la nouveauté de ce sentiment et le peu d'auteurs cités en sa faveur. On ne cite absolument que Pontas et Collet : or, si ces auteurs n'ont pas au moins quelque raison un peu

solide à alléguer, leur autorité ne paraît pas suffisante pour établir une opinion vraiment probable. Quant à leur argumentation elle est à peu près négative et se réduit à réfuter les preuves de leurs adversaires. Mais on ne voit rien dans ce qu'ils affirment qui détruise la force des preuves suivantes.

1° Jésus-Christ, en établissant le sacrement de Pénitence, a certainement voulu que les péchés mortels commis après le baptême ne pussent être remis qu'à la condition d'être soumis aux clefs de ses ministres : *Quorum remiseritis peccata remittuntur eis, quorum retinueritis retenta sunt;* et cela au point que celui-là même qui serait certain d'avoir la contrition parfaite, est tenu de se confesser de tous ses péchés mortels, et, non-seulement de s'en confesser, mais de recevoir l'absolution de ces mêmes péchés, sans distinction aucune, absolument sans restriction. Les adversaires conviennent de cette vérité : « Inviolata lege, « dit Collet à l'endroit cité tout à l'heure, receptum est ut, qui ne « indirecte quidem absolutus est a peccato, ab eodem absolvatur. » Mais ils prétendent que lorsque le péché a été oublié sans faute, il a été soumis indirectement aux clefs de l'Église et a été remis par ces mêmes clefs, en sorte qu'il n'a pas besoin d'autre absolution. Cette prétention n'a aucun fondement solide. En effet, on convient que ce péché n'a pas été directement soumis à ces clefs et c'est là-dessus qu'on s'appuie pour dire qu'il y a obligation de les confesser. Mais Jésus-Christ n'a pas seulement obligé à confesser les péchés, il a prescrit aussi d'en recevoir l'absolution : on ne conclut même la nécessité de la confession, que du pouvoir d'absoudre donné par Jésus-Christ à ses ministres. Or l'absolution n'a pas été donnée sur les péchés oubliés, et s'ils ont été remis, cela ne vient de ce que les péchés mortels ne peuvent être remis les uns sans les autres : il est tellement vrai que les péchés oubliés n'ont pas été remis par l'absolution qu'il faut que le pénitent s'accuse de ces fautes à un prêtre qui ait des pouvoirs pour en absoudre. « Si « pœnitens (moribundus), dit saint Liguori, jam receperit absolutionem « a simplici sacerdote et postea recordetur alicujus peccati, superve- « niente approbato, tenetur huic confiteri, cum illa sit nova confessio. « Ita communiter, » dit-il, et il cite Sanchez, Suarez, les théologiens

de Salamanque, Renzi, Diana et plusieurs autres (lib. 6, nº 563, *Recte tamen*, etc).

Bien plus, si les péchés oubliés sont réservés, les auteurs conviennent qu'on doit, lorsqu'ensuite on se les rappelle, les confesser à un prêtre qui soit approuvé pour ces sortes de péchés. Le confesseur, dit Billuart (*de Pœnitentia,* diss. 6, art. 6, pet. 1° à la fin), « habet « jurisdictionem ut absolvat directe communia, indirecte reservata, « quia unum non potest remitti sine alio ; et ideo pœnitens tenetur « iterum reservata confiteri *habenti jurisdictionem in illa ut ab illis* « *directe absolvatur.* Quia Ecclesia non censetur in similibus casibus « conferre jurisdictionem, nisi in quantum necessitas requirit, cui suf- « ficit absolutio indirecta. » Collet lui-même avoue que d'après le sentiment de la généralité des théologiens, le péché réservé, s'il a été oublié, doit être confessé à un prêtre ayant des pouvoirs spéciaux pour absoudre de ces sortes de fautes : « Tum, dit-il, quia hæc est gene- « ralis theologorum sententia, tum quia, qui non satisfecit legi et scopo « reservationis, eidem deinde satisfacere debet, nisi lex contrarium « statuat, quod in præsenti locum non habet. » (*De Pœnitent.* part. 2, c. 8, nº 375.) Voir encore Noël Alexand. lib. 2, *de Sacram. Pœnit.* art. 7, reg. 8. — Mais à quoi bon exiger que le prêtre auquel les péchés oubliés sont déclarés, ait des pouvoirs pour absoudre de ces péchés, si, en définitive, il n'a pas à en absoudre ? si ces péchés sont tellement remis par l'absolution donnée auparavant qu'il ne reste plus que l'obligation de s'en accuser ?

2° Les auteurs exigent que la confession des péchés soit sacramentelle, c'est-à-dire fasse partie du sacrement de pénitence ; et cela toujours d'après le principe que Jésus-Christ n'a pas voulu qu'ils fussent remis indépendamment de ce sacrement. Mais si l'absolution n'est pas donnée après la confession des péchés oubliés, impossible de voir comment la confession de ces péchés peut être sacramentelle ou faire partie du sacrement de pénitence : de quel sacrement en effet peut-elle faire partie ? Ce n'est pas de celui qui a été administré quand on a oublié ces péchés, puisque la confession postérieure n'est pas et ne peut être unie moralement à une absolution déjà donnée, soit parce qu'il peut y

avoir un intervalle qui ne permette aucune union morale, soit surtout parce que la confession, de même que la contrition, doit nécessairement précéder l'absolution. L'une et l'autre étant, en effet, la matière à laquelle elle doit s'appliquer et sans laquelle l'absolution serait nulle et de nul effet, il n'y aurait pas de sacrement si la confession venait après. La confession des péchés oubliés ne fait pas non plus partie d'un sacrement administré quand on confesse ces péchés, puisque, d'après l'hypothèse, il n'y a pas alors d'absolution donnée et par conséquent point de sacrement. La confession, dans le cas supposé, n'est donc pas sacramentelle ; pour qu'elle le soit, il faut donc qu'alors l'absolution soit donnée.

Ces raisonnements ne nous paraissent pas détruits par les allégations des partisans du sentiment contraire.

Ajoutons que non-seulement ces partisans sont en petit nombre, mais que les auteurs nombreux qui soutiennent notre thèse la donnent comme l'enseignement communément reçu, auquel on doit tenir, sans faire mention d'aucun opposant. Citons les paroles de quelques-uns d'entre eux.

« Qui ob moralem impossibilitatem, dit Layman (lib. 5, tr. 6, « c. 8, n° 2), unum, vel plura peccata mortalia, particulatim non ex- « plicarit, *debet* (qu'on note bien ce mot: *debet*) ea postea, cessante « impedimento, explicare, propterea quod absolutio ab eis *directe* et « secundum speciem data non sit, *sicut natura, seu institutio hujus* « *Sacramenti postulat.* »

On doit confesser les péchés oubliés, d'après Layman, parce qu'ils n'ont pas été remis directement, comme l'exige la nature et l'institution du sacrement de pénitence. « Si pœnitens, dit Bonacina (*de Sacr.* « *pœnit.*, disp. 5, q. 5, art. 2, punct. 2, n° 9), inchoata confessione, « ob probabilem mortis metum absolvatur, antequam integram et perfe- « ctam faciat confessionem, sed postea obtenta absolutione, statim non « moriatur, *debet*, si per tempus illi concedatur, prosequi confessionem, « ut integre sua peccata fateatur. Nam omnia peccata mortalia subji- « cienda sunt confessioni, quantum moraliter fieri potest. Perfecta vero « confessione, *impendenda est nova absolutio*, modo pœnitens, no-

« vum attritionis actum eliciat : nam forma non potest iterari super « eadem materia proxima. » Ainsi, d'après Bonacina, il faut donner une nouvelle absolution ; il cite Suarez, Réginal, etc., et ne mentionne aucun auteur qui pense autrement.

« Qui inculpabiliter omisit declarare aliquid necessarium circa spe- « cies, numerum aut circumstantias peccatorum, tenetur postea illud « confiteri, si memoria occurrat, quia non explevit obligationem suam « ea subjiciendi clavibus ; licet enim indirecte remissa sint illa peccata « cum aliis, debet tamen ea subjicere clavibus, *ut directe ab iis absol-* « *vatur.* » Théol. de Toulouse, de *Pœnitentia* s. 2, art. § 1, v° *Colliges.*

« Si vero inferior, audita omnium peccatorum confessione, pœni- « tentem absolveret ab iis a quibus potest, quod plerique doctissimi « theologi jure fieri posse censent, remitterentur illi omnia peccata, « modo recte dispositus esset, *cum ordine tamen ad absolutionem al-* « *teram* quam paratus esset postulare ac recipere ab eo ad quem re- « mitteretur, accepta congrua pœnitentia. » (Noël Alexandre, lib. 2, *de Sacr. Pœnit.*, art. 7, reg. 8.)

Nous nous contentons de ces citations. D'après l'exposé ci-dessus, on peut douter, ce nous semble, que l'opinion de Pontas et de Collet soit vraiment probable.

Nous n'en conclurons pas moins avec le P. Gury (tom. 2, n° 386), que « confessarius omittere potest absolutionem relate ad pœnitentes « ordinarios, seu qui ad eumdem confessarium redire solent : siquidem « isti in alia proxima confessione directe absolvi poterunt. » Mais nous ajouterons aussi avec le même Père : « Melius est autem omnibus ab- « solutionem impertire, quando facile fieri potest, ad pœnitentis sola- « tium et animi tranquillitatem, necnon ob fructum ex sacramento « percipiendum. » D'ailleurs pourquoi différer l'absolution, puisqu'elle doit être donnée plus tard, et qu'en la donnant de suite tout est fini pour le pénitent, qui n'aura plus à rappeler, même d'une manière générale, le péché oublié ? Nous convenons cependant qu'il peut y avoir des pénitents, les scrupuleux, par exemple, pour qui il peut être opportun de suivre une autre règle de conduite.

CRAISSON.
Ancien vicaire général.

LA POLÉMIQUE

Entre le R. P. Newman et le Dr Kingsley.

(CORRESPONDANCE.)

Il y a quelques mois, le Révérend Dr Kingsley, professeur d'histoire à Cambridge, rendait compte de l'*Histoire d'Angleterre*, par Froude, dans un article signé de ses initiales, et que le *Mackmillan's magazine* a publié. Il s'y livra contre les catholiques à des déclamations dignes du Collége de France, au beau temps de M. Michelet. « Le « respect de la vérité pour elle-même, dit-il entre autres choses, n'a « jamais été une vertu aux yeux du clergé romain. Le Père Newman « nous informe qu'en effet la sincérité ne constitue pas et ne doit pas « constituer une vertu ; qu'au contraire, l'adresse est l'arme que le « ciel met aux mains des saints. Arme avec laquelle ils résistent à la « force brutale de ce monde corrompu *qui se marie et se donne en « mariage*. Que sa notion sur ce point soit fondée ou non en doc- « trine, historiquement du moins, elle est vraie. »

Une polémique s'engagea. M. Kingsley se vit contraint d'avouer ou que le Père Newman n'avait jamais tenu un pareil langage, ou que, s'il avait énoncé quelque part une proposition qui pût prêter, de près ou de loin, à la censure émise dans l'article du *Mackmillan's magazine*, c'était dans un sermon intitulé : *Sagesse et Innocence*, que l'illustre professeur d'Oxford aurait prononcé dans le temps où il appartenait encore à l'Église anglicane en qualité de vicaire de Sainte-Marie (1844). M. Kingsley se voyait au pied du mur. La presse le flagellait, ses amis se retiraient de lui ; il écrivit un pamphlet volumineux, et son système de défense consiste en de nouvelles aggressions plus violentes ou plus insidieuses que les premières. En voici un spécimen.

« Le P. Newman me demande ironiquement, écrit M. Kingsley, « pourquoi j'ai accepté le démenti qu'il m'a donné, puisque mon « point de départ était que sa parole ne mérite aucune confiance. A « cela, je réponds que je n'en sais rien. Il y a bien à dire dans ce

« sens. Car, depuis le 1er février 1864, le Père Newman s'est dé-
« claré tout à coup converti au système *économique* de saint Alphonse
« de Liguori et de ses compères. Dès lors, en effet, je dois être, et
« tout honnête homme sera comme moi, dans le doute et la crainte
« sur chaque mot qui sortira de la plume du P. Newman. Ne suis-je
« pas, lorsqu'il parle, la dupe d'une adroite équivoque appartenant à
« l'une des trois classes que le bienheureux Alphonse de Liguori et
« ses adeptes autorisent? Les équivoques, suivant eux, peuvent faire
« la matière d'un serment, parce que ceux qui les emploient ne trom-
« pent pas le prochain, mais l'induisent simplement à se tromper lui-
« même. Si, partant de ce point, nous admettons qu'il est permis
« d'employer les mots et les phrases à double entente et de laisser à
« l'innocent auditeur le soin de choisir le sens de ces locutions ambi-
« gues, quelle preuve me reste-t-il, si le P. Newman dit: *Croyez-le,*
« *je n'ai pas dit cela;* qu'il n'entend point par-là ceci : *Je n'ai pas*
« *dit cela, mais croyez-le.* »

Tel est, pendant quarante pages, le genre d'argumentation employé par M. Kingsley. Il ne lui a pas fait honneur. Au milieu de toutes les assertions frivoles de son pamphlet, il y en a une qui révolte plus que les autres. C'est celle-ci : « Que le sermon du P. Newman sur la sagesse et l'innocence n'est pas un sermon protestant, mais un sermon romain, *romisch sermon.* »

« Mais, dit M. Kingsley, j'aurais appelé ce sermon-là un sermon protestant? Je l'appellerai plutôt un sermon boudhiste. Quand il le prononça, il y avait déjà trois mois que le P. Newman, dans *la Critique britannique,* dénonçait le nom de protestant par un article qui est demeuré fameux, et y déclarait que le projet conçu par ceux de son parti n'était autre que celui de déprotestantiser l'Angleterre. »

Cette dernière accusation est ce qui nous vaut cette série de brochures que le P. Newman a publiées dans les cinq premiers mois de cette année, et qui ont été récemment réunies en un volume in-octavo. Comme il est certain que le sermon incriminé a été prononcé par le P. Newman quand il était vicaire de Sainte-Marie à Oxford, et longtemps avant son retour public à l'Église, la question à vider devenait

celle de savoir si l'éminent professeur était sincère, à cette époque de sa vie, et s'il n'était pas alors au sein de l'anglicanisme un agent déguisé de l'Église romaine. Pour se justifier de ce soupçon odieux, le R. P. fait l'exposé du travail intérieur par lequel son esprit a été conduit à la vérité, et des différentes phases préparatoires de sa conversion. C'est une étude qui fait pénétrer au sein de l'anglicanisme, initie aux croyances et aux doutes qui lui sont propres, en éclaire les nuances, et donne la clef des difficultés sur lesquelles une observation superficielle passe sans en soupçonner l'existence. A part l'utilité théologique, il y a un grand charme à suivre les développements et les progrès d'un esprit fin, délié, profond, clair, méthodique et extrêmement circonspect, tel qu'est celui de l'illustre Oratorien, l'oracle d'Oxford jadis.

Voici de son enfance un trait instructif qu'il tire lui-même de notes écrites dans l'adolescence. « J'étais très-superstitieux, et quand j'avais « quinze ans, je pris l'habitude de faire constamment le signe de la « croix en passant dans un lieu où il faisait noir. Sans doute, j'ai ap- « pris cette pratique : elle n'a pu me venir que de quelque enseigne- « ment externe ; je ne puis pourtant arriver à aucune conjecture sur « son origine. Un fait est certain, c'est que personne ne m'avait ja- « mais parlé de la religion catholique. Je la connaissais de nom : c'é- « tait tout. Mon maître de français était un prêtre émigré, mais on le « considérait, et on considérait d'ordinaire les maîtres de français à « cette époque, comme une sorte de pièce de rebut. Il parlait l'anglais « très-imparfaitement. Dans le village vivait une famille catholique ; « tout ce que j'en connaissais était leur nom. Nous nous figurions que « c'étaient de vieilles filles. A une époque plus récente, j'ai su qu'un « ou deux enfants catholiques fréquentaient notre école ; j'ignore si ce « fait était tenu secret, ou s'il se fit simplement qu'il ne produisit au- « cune impression sur notre esprit. Mon père me mena un jour à la « chapelle de Warwick Street, où certain morceau de musique l'atti- « rait ; tout ce que j'en emportai fut le souvenir d'une chaire, d'un « prédicateur, et celui d'un enfant qui balançait un encensoir. Mais « voici ce qui se passa quand j'étais à Littlemore. En regardant mes

« vieux cahiers d'école, je trouvai celui qui contenait mes premiers « vers latins, et sur la première page, je vis un frontispice qui de sur- « prise me coupa la respiration. J'ai maintenant même le cahier de- « vant moi, et je viens de le montrer à d'autres. De ma main d'en- « fant, j'ai écrit sur la première page : *John H. Newman*, 11 *février* « 1811. *Cahier de vers.* Entre ces deux derniers mots, j'ai dessiné « l'image d'une croix solide et droite. Près de cette croix est une « autre figure, qu'on prendrait peut-être pour celle d'un collier, mais « qui représente en réalité un chapelet avec une petite croix qui y est « attachée. Je n'avais que dix ans quand je traçai ce dessin. L'idée « m'en aura été suggérée soit par quelque roman de Mme Radcliffe « ou de Mlle Porter, soit même par quelque peinture religieuse. Ce « qui, de toute manière, demeure étrange, c'est qu'au milieu de tant « d'objets qui s'offrent à la vue d'un enfant, ceux-ci soient demeurés « empreints si profondément dans mon esprit et se soient, jusqu'à ce « point, identifiés avec lui. »

Néanmoins le P. Newman crut longtemps que le Pape est l'antechrist prédit par saint Jean. L'immortalité de l'âme et la vérité des saintes Écritures étaient pour lui l'objet de beaucoup de doutes ; il avait plus de vingt ans quand il admit la régénération par le baptême. Il pouvait réciter sans une faute le Symbole de saint Athanase et le Catéchisme anglican, mais ces formules veulent être expliquées pour avoir un sens, et quand il demandait cette explication aux docteurs qui l'entouraient, chacun avait la sienne ; en sorte que, placé comme il l'était au centre de l'enseignement religieux de l'Angleterre, il était obligé de se faire à lui-même sa religion. On l'accusait d'arianiser quand il avait vingt-cinq ans. Il avoue qu'à cette époque plusieurs propositions du Symbole d'Athanase lui paraissaient inutilement scientifiques. Voilà pourtant tout ce que peut faire pour les esprits les plus droits, les plus éclairés, les plus solides, cet établissement qu'on appelle l'Église d'Angleterre ; qu'on juge par-là de ce qu'elle peut donner aux masses pauvres et illettrées. Un des hommes qui furent le plus utiles au R. P. Newman est un docteur Keble, qui avait, en effet, de bons principes sur les sacrements, mais dont la doctrine fondamentale

réduisait la science humaine à une simple probabilité. L'auteur dit de lui agréablement qu'on aurait pu traduire ainsi le sens de la religion Keble : « O Dieu, s'il existe un Dieu, sauve mon âme, s'il est vrai que « j'en aie une. » Si le P. Newman était loin d'admettre cette doctrine, il l'était tout autant de comprendre la portée d'un enseignement infaillible avec la certitude de foi qui s'y rattache. Il avait à peine conscience lui-même de la force qui l'entraînait de ce côté. Suivent 300 pages qu'il faudrait traduire tout entières. Le récit du mouvement politique libéral est lié à celui du mouvement religieux, et en fait la contre-partie. Ce récit est concis, très-bien déduit, tracé de main de maître ; ce n'est pas seulement un homme qui marche, c'est une nation qui avance. Ce qu'on peut donner en termes généraux comme le résumé de cette élaboration progressive en tant qu'elle est personnelle au professeur sur qui Oxford avait déjà les yeux, c'est qu'elle le conduisit à l'étude des Pères antérieurs au concile de Nicée, et que cette étude acheva de dégager et de fixer dans son intelligence les principes qui ont présidé à la formation de l'Église chrétienne et qui sont la nécessité d'un dogme, celle d'une Église enseignante, et par conséquent d'un épiscopat investi d'une autorité propre et indépendante. Ces principes étaient formulés dans une suite de traités succincts qu'on a nommés les Traités du temps (*Tracts of the Times*), et qui, à partir de 1834, attirèrent vivement l'attention du clergé anglican, et surtout celle des universités.

Le docteur Pusey prit part à leur rédaction à partir de 1835. Le caractère du mouvement était celui d'une réaction contre l'invasion des doctrines ultra-protestantes, antiépiscopales, antidogmatiques, antisacramentelles, et le but des deux hommes était de sauver l'anglicanisme avec un parti pris très-arrêté contre Rome et la papauté. Le docteur Newman tenait encore alors que l'Église romaine a prévariqué dès la fin du sixième siècle. Il fit paraître, en 1836, son ouvrage intitulé : *Devoirs futurs de l'Église en face du romanisme et du protestantisme populaire.* Il y avait travaillé trois ans, et entendait prouver par cette publication que tout retour au catholicisme était impossible pour lui et pour les siens. La même année, il perd son ami, le poète

Froude. La famille l'invite à choisir dans la bibliothèque du défunt un livre qui lui soit un souvenir. Il y prend, à la suggestion d'un autre ami protestant lui-même, le Bréviaire romain. C'est l'exemplaire qui est sur sa table, et dont se sert aujourd'hui le supérieur de l'Oratoire de Birmingham. On était encore loin du temps où ce bréviaire devrait avoir une utilité pratique. L'histoire du P. Newman est celle d'un homme que tout éloigne de la vérité catholique, mais qui arrive à l'Église par la seule force de la vérité, et malgré toutes les forces contraires qui arrêtent la marche de son esprit. Son éducation première est protestante ; son esprit est tout imbu des préjugés de cette éducation. Le milieu dans lequel se passe son adolescence diffère à peine sous ce rapport de celui dans lequel son enfance s'est écoulée. Sa position est celle d'une guerre déclarée à l'Église romaine ; ses intérêts sont contre Rome, ses antécédents le sont aussi. Il semble lié. Il l'est en effet non-seulement par une position, par des traitements, par sa chaire, mais il l'est encore par ses professions de foi, par ses prédications, par ses serments, par tout ce qui est sorti de lui-même, par tout ce qui fait de sa personne l'homme d'Oxford le plus goûté, le plus admiré. L'établissement anglican a toutes ses sympathies : il est pour lui l'objet d'un culte véritable, et son unique aspiration, c'est de travailler au progrès ou au salut de cet établissement menacé. Néanmoins, chacune des illusions favorables à l'église anglicane tombera. Une à une, ces préventions contre l'Église catholique, qui vont jusqu'à voir en elle la Babylone maudite, se dissiperont pour faire place au dévoûment et à l'amour. Il n'y aura pas une objection qui ne trouve sa réfutation, et ces réfutations sortiront de l'esprit même du P. Newman ; elles seront le fruit de son propre labeur, et non le gain fortuit d'un commerce étranger. Lui-même, comparant, mesurant, fouillant, examinant de ses yeux chacune des pièces du long procès, il deviendra son propre juge et le condamnateur de la doctrine qu'il a enseignée. La vérité s'élevera en lui, contre lui. Elle sera d'abord comme la lumière diffuse qu'un astre voilé projette au loin ; mais, par degrés, le foyer d'où cette lumière jaillit commencera à paraître sur les cîmes de la montagne sainte. Il aura la consolation de voir tous ses projets combattus, calomniés, dé-

truits, donner pourtant par leur défaite même à sa droiture et à sa sincérité une victoire meilleure que celle qu'il espérait.

Le Père Newman sentait les défaillances de l'anglicanisme, il voulait sauver l'institution et les hommes qui lui appartiennent. Il voyait leur danger : les catholiques romains d'un côté ; de l'autre, les évangéliques et les radicaux dans le sein même de l'anglicanisme, et qui également hostiles les uns et les autres à l'autorité épiscopale, sont pourtant les ministres de l'épiscopat anglican, et tendent à devenir la majorité de son clergé. De cette situation est sorti le système de la *via media*, de ce parti appelé tantôt le parti du mouvement, tantôt les *tractaires*, et plus communément aujourd'hui le puséisme. Sauver l'autorité de l'épiscopat et le principe d'une doctrine et d'une liturgie sans passer du côté de Rome, tel était le problème. Pendant dix ans le Père Newman travaille et combat pour lui donner une solution ; c'est l'objet qu'il se propose dans ce traité des devoirs futurs de l'Église qui l'occupa de 1834 à 1836 et qui eut en Angleterre un immense retentissement ; c'est aussi le but de ses thèses et de ses traités contre Rome, qui parurent vers la même époque. L'idée mère de tout le système, c'est que l'Église anglicane admet la doctrine des Pères et des premiers siècles de l'Église, qu'elle en fait sa doctrine et que par là elle présente tout au moins l'un des caractères de la véritable Église, qui est celui de l'antiquité de sa foi, de son apostolicité. Ce système était mobile dans ses combinaisons de détail, comme il l'est encore aujourd'hui parmi les puséistes. Rome y était parfois envisagée comme une église sœur, et d'autres fois elle apparaissait comme une corruptrice du dogme, avec laquelle l'église anglicane avait dû rompre par devoir de conscience. Il y avait d'ailleurs une faute dont le Père Newman ne pouvait disculper la papauté. C'était celle d'avoir changé le dogme par superfétation et d'avoir ajouté au symbole primitif des articles nouveaux. Comme cette dernière objection est commune parmi les protestants qui dogmatisent encore, on ne lira pas sans intérêt les pages ou le professeur d'Oxford expose la manière dont elle a été chassée de son esprit. Ce fut aussi le dernier coup porté à ses convictions protestantes, et ce qui décida de toute sa vie. L'époque à laquelle se réfère le trait qu'on va lire était celle où la réputation du

Père Newman à Oxford se trouvait à son apogée : la foule des jeunes gens accourait à lui ; les hommes les plus sérieux venaient le consulter, il s'était fait plusieurs amis parmi ceux qui passaient pour des sages, et la masse des disciples se passionnait pour le maître.

« Les grandes vacances 1839 commencèrent de bonne heure. Oxford avait eu beaucoup de visiteurs ; l'attention commune paraissait se porter sur le docteur Pusey et sur moi plus peut-être qu'en aucune des années précédentes. Depuis plus de deux ans, j'avais mis de côté la controverse avec Rome : ce sujet n'avait point paru dans mes prônes; nos *Traités* et la *Critique britannique* n'avaient eu aucun caractère polémique. Je repris, pendant mes vacances, le cours de lectures que je suivais depuis plusieurs années avec un attrait spécial. Que la pensée de Rome ait traversé mon esprit, je ne le crois pas. Je commençai donc vers la mi-juin à étudier et à approfondir l'histoire des Monophysites : la question de doctrine m'absorbait. Cela dura du 13 juin jusqu'à la fin d'août, et c'est pendant ce cours de lectures que pour la première fois je sentis naître un doute sur la possibilité de tenir en défendant l'anglicanisme. Je me souviens que, le 30 juillet, rencontrant par accident un de mes amis, je lui fit part de ce que cette histoire avait pour moi de remarquable ; à la fin d'août je me sentais sérieusement alarmé.

« On a pu voir dans un autre ouvrage à quel point l'histoire m'a toujours impressionné. L'argument tiré de l'antiquité, était le rempart de mon système. Et voilà qu'au milieu du cinquième siècle, je crois voir paraître tout ce qui constitue le christianisme du seizième siècle et celui du XIXe. Je crus me voir au miroir : j'étais un monophysite; l'église de la *via media* était dans la même position que la communion d'Orient. Rome était où elle est maintenant : les Eutychiens, voilà les protestants. Parmi tous les traits que l'histoire a enregistrés, depuis qu'il existe une histoire, qui eût jamais songé à prendre les faits et dires d'Eutychès, de ce *delirus senex*, comme je crois que le P. Pétau l'a nommé, et cela à l'effet de se convertir à l'Église romaine?

« Je n'écris pas ici une controverse. Mon intention est de relater les faits tels qu'ils se passèrent dans le cours de ma conversion. Et dans

cette vue, je citerai le passage suivant, emprunté à un récit que je donnai en 1850, et où j'expose ma manière de raisonner et de sentir en 1839 :

« Il paraît difficile, disais-je alors, d'établir que les Eutychiens ou Monophysites étaient hérétiques, si on n'admet en même temps que les Protestants et Anglicans le sont aussi ; difficile de trouver, contre les Pères du Concile de Trente, des arguments qui n'atteignent pas ceux de Chalcédoine ; difficile de condamner les Papes du XVIe siècle, sans frapper sur les Papes du VIe. Le drame de la religion, du combat de la vérité contre l'erreur, est toujours un et identique. Les principes de l'Église et les procédés qu'elle emploie sont aujourd'hui ce qu'ils étaient alors. Les principes et les procédés des hérétiques de ces temps sont ceux des protestants de nos jours. Voilà ce que je vis, non sans effroi. Une terrible similitude se dressa devant moi. Similitude de la lettre morte du passé et des chroniques fiévreuses du présent, d'autant plus terrible qu'elle m'apparaissait là, silencieuse et sans passion. L'ombre du Ve siècle planait sur le XVIe. C'était comme un fantôme, sortant des eaux troublées du vieux monde, avec la forme et les traits du nouveau. On pouvait dire alors de l'Église tout ce qu'on en dit aujourd'hui : qu'elle est impérieuse, raide, tranchante, arrogante, inflexible. Les hérétiques étaient adroits, changeants, réservés, insidieux, courtisans du pouvoir civil, et sans autre accord entre eux que ceux que ce pouvoir leur imposait. Le pouvoir civil lui-même, à la poursuite de ce qui est du ressort naturel, cherchait constamment à écarter les choses abstraites, et à substituer ce qui est expédient à ce qui est de foi. Je me disais : A quoi bon pour moi continuer la controverse et défendre ma position, si je ne fais que forger des arguments en faveur d'Arius et d'Eutychès, et me constituer l'avocat du diable contre l'invincible patience d'Athanase et la majesté de Léon (1)?...

« Je terminais à peine mon cours de lectures, lorsqu'un de mes amis, plus favorable que moi à la cause de Rome, me mit entre les mains un n° de la *Revue* de Dublin de ce même mois d'août. Ce n° contenait un article de Mgr Wiseman, alors évêque, sur la cause

(1) Ici finit l'emprunt fait par l'auteur à son récit de 1850. La nouvelle narration reprend.

anglicane. On était au milieu de septembre. L'article était sur les Donatistes avec des applications à l'anglicanisme. Je le lus, je n'y trouvai pas grand'chose ; ainsi que je l'ai dit plus haut, la querelle donatiste m'était connue depuis longtemps. La cause ne répondait pas à celle de l'Église anglicane. Saint Augustin écrivait en Afrique contre les Donatistes établis en Afrique; les sectaires formaient un parti féroce, qui créait un schisme au sein même de l'Église d'Afrique, et qui ne s'étendait pas plus loin. C'était donc une cause d'autel contre autel ; le cas de deux occupants d'un même siége, comme serait celui des *non-jureurs* en Angleterre en face de l'*Église établie*. Ce n'était pas le cas d'une église contre une autre église, que Rome en face des Monophysites d'Orient m'avait présenté. Cependant, mon ami, homme sincèrement religieux, qui m'était cher comme il l'est encore, et qui est demeuré protestant ; cet ami me fit voir les mots saillants de saint Augustin que l'article citait dans un de ses extraits et qui avaient échappé à mon attention. C'étaient ceux-ci : *Securus judicat orbis terrarum*. Il répéta ces mots à plusieurs reprises. Ils sonnaient encore à mes oreilles après que mon ami s'en était allé. *Securus judicat orbis terrarum*. Voilà des expressions qui portaient bien au-delà de l'affaire des Donatistes. Elles s'appliquaient à celle des Monophysites. Ces mots donnaient à l'article la force convaincante qui ne m'avait point saisi. Ils donnaient pour la décision des questions ecclésiastiques une règle plus simple que celle de l'antiquité. D'ailleurs, c'était Augustin que j'entendais; c'était l'un des premiers oracles de l'antiquité, c'était donc l'antiquité prononçant contre elle-même. Quelle lumière ce trait ne jetait-il pas sur toutes les controverses de l'Église? Ce n'est pas à dire sans doute que la multitude ne puisse pour un moment faillir dans son jugement ; ce n'est pas que dans l'ouragan de l'arianisme, des évêques plus qu'on n'en peut compter, n'aient plié sous la tempête et n'aient abandonné Athanase ; ce n'est pas que la masse des évêques d'Orient, pour se soutenir dans l'autre contestation, n'ait point eu besoin du regard et de la voix de saint Léon. Mais la valeur de ce mot, c'est que le jugement délibéré, auquel l'Église dans son ensemble acquiesce avec maturité ; c'est qu'un tel jugement constitue une prescription infaillible et un arrêt final vis-à-vis des partis qui protestent et qui se retirent

Chose étrange que nos impressions! Ce simple trait de saint Augustin me frappa avec une force qu'aucune parole ne m'avait encore fait sentir. C'était pour moi comme le *Tolle, lege* de l'enfant qui convertit saint Augustin lui-même, et la théorie de la *via media* était pulvérisée du coup. »

L'éminent professeur ne se rendit pourtant pas sur-le-champ. Il tenta encore de se prouver à lui-même et de démontrer à ses disciples que l'église anglicane a le caractère de la sainteté, et que ce caractère suffit pour qu'on reconnaisse en elle la véritable Église. Souvent la crainte d'être trompé par une nouvelle utopie après l'avoir été par une première venait ébranler sa conviction naissante. Mais désormais la confiance lui manquait dans l'œuvre d'affermissement et de régénération qu'il avait entreprise au profit de l'épiscopat anglais. Lorsqu'il écrivit son fameux traité 90, le dernier de la série, et celui qui sert de fondement à tout l'édifice puséiste, il croyait à peine à la conciliation qu'il prétendait établir entre la vérité chrétienne et la doctrine affichée par l'église anglicane. Enfin, vers les derniers mois de l'année 1845, la grâce avait achevé son œuvre sur cette âme éminemment douée; la raison s'était rendue à la foi, et le 8 octobre 1845, vit se consommer entre les mains du Père Dominique, passioniste, le travail de salut aussi abondant dans ses fruits qu'il avait été lent dans ses progrès.

Quant à la théorie de la voie moyenne, il y a longtemps que ce que dit le Père Newman est accompli et qu'elle est pulvérisée. Frayer une nouvelle route entre la voie de l'autorité et les sentiers perdus du jugement propre, c'est une tentative qui se renouvelle d'âge en âge depuis les débuts de la gnose, et que notre siècle, pas plus que les précédents, ne verra réussir.

Il est très-aisé de dire : Nous revenons à l'antiquité, aux siècles primitifs, aux premiers conciles, mais pour établir ce que ces siècles ont cru, il faut ou s'ériger en oracle ou donner des preuves. Les premiers essais faits, le plus simple comme le plus sûr paraît encore d'en venir à la tradition de l'Église et à son autorité.

Pour extrait : E. HAUTCŒUR.

BIBLIOGRAPHIE.

Instruction synodale de Mgr l'Évêque de Poitiers sur les principales erreurs du temps présent. 2e éd. Poitiers, Oudin ; Paris, Giraud. In-12 de 313 pp.

Sous ce titre, Mgr l'Évêque de Poitiers a réuni ses discours tenus en présence de son clergé dans les synodes de 1862 et de 1863. Cette instruction synodale se rattache à deux autres qui l'ont précédée, et qui, après plusieurs éditions successives, paraissent aujourd'hui dans le même format, de façon à former un ensemble que tout prêtre voudra posséder dans sa bibliothèque. Les premières en date sont trop connues, pour que nous ayons à en parler de nouveau. On sait quelle impression elles ont produite en dehors même du monde chrétien, et parmi les coryphées du rationalisme.

Dans la troisième instruction synodale, l'illustre successeur de saint Hilaire passe en revue et discute, avec cette manière large et profonde qu'on lui connaît, les formes les plus récentes de la polémique antichrétienne. Tout se ramène, en résumé, à une erreur fondamentale : la négation de l'ordre surnaturel. « Nous disons, nous, et l'Église catholique enseigne que Dieu, par un acte libre de son amour, a établi un lien supérieur et transcendant entre notre nature et la sienne ; nous disons qu'un pareil lien n'était pas nécessaire en soi, qu'il n'était commandé, ni même formellement réclamé par aucune exigence de notre être, qu'il est dû à la charité immense, à la libéralité gratuite et excessive de Dieu envers sa créature ; nous proclamons que ce lien, par suite de la volonté divine, est devenu obligatoire, indéclinable, nécessaire ; qu'il subsiste éminemment et qu'il subsistera éternellement en Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, nature divine et nature humaine toujours distinctes, mais irrévocablement unies par le nœud hypostatique ; nous ajoutons que ce lien doit s'étendre, selon des proportions et par des moyens divinement institués, à toute la race dont le Verbe incarné est le chef, et qu'aucun être moral, soit individuel et particulier, soit public et social, ne peut le rejeter et le rompre, en tout ou en partie, sans manquer à ses fins, et, par conséquent, sans se nuire mortellement à

lui-même et sans encourir la vindicte du Maître souverain de nos destinées. Telle est, non pas seulement la doctrine, mais la substance même du christianisme.....

« Or, si l'on cherche le premier et le dernier mot de l'erreur contemporaine, on reconnaît avec évidence que ce qu'on nomme l'esprit moderne, c'est la revendication du droit, acquis ou inné, de vivre dans la pure sphère de l'ordre naturel : droit moral tellement absolu, tellement inhérent aux entrailles de l'humanité, qu'elle ne peut, sans signer sa propre déchéance, sans souscrire à sa honte et à sa ruine, le faire céder devant aucune intervention quelconque d'une raison et d'une volonté supérieures à la raison et à la volonté humaine, devant aucune révélation ni aucune autorité émanant directement de Dieu.

« Cette attitude indépendante et répulsive de la nature, à l'égard de l'ordre surnaturel et révélé, constitue proprement l'hérésie du *naturalisme :* mot consacré par la langue bientôt séculaire de la secte qui professe ce système impie, non moins que par l'autorité de l'Église qui le condamne.

« Cette séparation systématique, on l'a aussi appelée, et non sans fondement, l'*antichristianisme*. Par le fait, elle est complètement destructive de toute l'économie chrétienne. En ne laissant subsister ni l'incarnation du Fils naturel de Dieu, ni l'adoption divine de l'homme, elle supprime le christianisme à la fois par son faîte et par sa base, elle l'atteint à sa source et dans toutes ses dérivations (1). »

Les faux sages de notre époque ne conçoivent pas tous leur œuvre de la même façon. « Le naturalisme a des degrés : absolu chez les uns, partiel chez les autres; là niant les principes des premiers, ici écartant seulement quelques conséquences. Mais comme tout se tient, comme tout est fortement lié dans l'œuvre de Dieu, la négation des moindres conséquences fait remonter logiquement à la négation des principes. Le poison du naturalisme n'est donc inoffensif à aucun degré, il n'est supportable à aucune dose (2). »

Les plus modérés sont ceux qui suppriment toute intervention de la

(1) *Instruction synodale*, p. 20 ss.
(2) *Ibid.*, p. 31.

religion dans la vie publique, et qui prétendent la renfermer dans le sanctuaire de la conscience individuelle. Ils séparent le chrétien du citoyen, ils nient le rôle social de la vérité révélée par le Verbe. D'autres, soit qu'ils tranchent, soit qu'ils laissent de côté les questions relatives à la possibilité et à l'existence de l'ordre surnaturel, prétendent qu'au moins cet ordre est facultatif, qu'on est libre de se soustraire aux obligations qu'il impose, et de poursuivre sa fin, connue pour la raison, à l'aide des moyens que fournit la nature laissée à elle-même.

« Pour ces hommes, la question de religion positive n'étant qu'une affaire de choix et de goût, l'État, tout en assurant aux citoyens qui appartiennent à un culte quelconque la liberté de le suivre, doit, pour sa part, exercer le sacerdoce de l'ordre naturel, et poser l'éducation nationale, l'enseignement des lettres, de l'histoire, de la philosophie, de la morale, en un mot, toute la législation sociale, sur un fondement neutre, ou plutôt sur un fondement commun, et résoudre ainsi, en dehors de tout élément révélé, le problème de la vie humaine et du gouvernement public. C'est ce que le jargon du jour nomme l'état laïque, la société sécularisée, tenant en réserve la qualification de « clérical » à l'adresse de tout laïque et séculier qui n'est pas renégat de son baptême et transfuge de son Église (1). »

Ce sont là les moyens termes auxquels s'arrêtent beaucoup d'esprits au sein de notre société flottante, incertaine dans ses croyances, attachée avant tout à l'ordre matériel et aux intérêts du temps. Toutefois, les esprits plus conséquents ne s'arrêtent pas ainsi à moitié du chemin ; ils vont jusqu'à la négation absolue de l'ordre surnaturel, considéré comme fait et comme doctrine, et même quelques-uns, pour le déraciner foncièrement, essaient de rajeunir le vieux thème de la philosophie allemande, le panthéisme. A tout prendre, cette dernière position est la seule qui soit tenable logiquement, mais ceci même est la condamnation des systèmes antichrétiens qui sont, ou chassés de toutes leurs positions, ou conduits fatalement à cet abîme. Après tout, il y a encore trop de bon sens en France, pour que Hégel et ses disciples puissent y faire fortune.

(1) P. 33 s.

Encore une fois, toute cette *Instruction synodale* demande à être lue et méditée; elle le sera par les prêtres qui ont à cœur de se tenir à la hauteur de leur ministère comme interprètes et défenseurs de la vérité chrétienne. La dernière partie, relative aux théories décevantes d'un certain catholicisme libéral, est de nature à dissiper bien des erreurs et des illusions, à faire cesser bien des malentendus. Puisse-t-elle avoir pour résultat de modérer des aspirations, de réformer des théories et des jugements inspirés par des idées généreuses sans doute, mais peu exactes, et, quoi qu'on en dise, peu en rapport avec les besoins réels de la société. E. HAUTCŒUR.

Un mot sur la Patrologie de M. l'abbé Migne.

Nos lecteurs connaissent cette immense publication qui réunit siècle par siècle tous les monuments de la tradition catholique. Deux séries étaient achevées jusqu'à présent: la série latine, conduite jusqu'à l'époque d'Innocent III (222 volumes in-4); la première série gréco-latine, allant jusqu'à Photius (109 volumes).

L'infatigable éditeur nous annonce que la deuxième et dernière série de la Patrologie gréco-latine est entièrement composée et clichée (61 volumes). Le tirage a dû être différé, mais il marchera, on le comprend, avec la plus grande rapidité. Cette série s'étend jusqu'au concile de Florence.

Maintenant, M. l'abbé Migne va s'occuper de conduire la tradition de l'Église d'Occident jusqu'au concile de Trente. Nous regrettons que le défaut d'espace nous oblige à nous contenter aujourd'hui de ces indications succinctes, et nous terminons en engageant instamment tous les amis de la science sacrée, à encourager par leur souscription cette entreprise vraiment incomparable. La Patrologie devra faire la base de toute bibliothèque théologique. On ne trouverait nulle part réunis, même dans le dépôts les plus riches, les éléments qui la composent. Et cependant, on peut se la procurer pour une somme relativement modique, tandis que les grandes éditions des Pères de l'Église atteignent toujours un prix fort élevé. E. HAUTCŒUR.

Arras, typ. ROUSSEAU-LEROY, rue Saint-Maurice, 26.

ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAÏQUE.

—

Cinquième article

—

Keil, *Handbuch der biblischen archæologie.* — Haneberg, *Histoire de la Rév. biblique.* — Michaelis, *Mosaïsches Recht.* — Salvador, *Histoire des institutions de Moïse.* — Hævernick, *Spezielle Einl. in den Pentateuch.*— Cantù, *Histoire universelle: les Hébreux.*— Kurtz, *Geschichte des alten Bundes.* — Dankô, *Historia Rev. div. vet. Testamenti.*

On ne s'attend pas à ce que nous donnions ici des détails, qu'on pourrait appeler techniques, sur les diverses institutions religieuses, sociales et politiques de Moïse. Une vue d'ensemble suffira. Ce sont d'abord les institutions religieuses qui s'offrent à nous. Nous allons les examiner d'assez près pour les faire connaître, d'assez loin pour ne pas fatiguer le lecteur. Nous adoptons l'ordre suivi par Varron, dans son Exposition des antiquités romaines, ordre que saint Augustin appelait *pulcherrimam ac subtilissimam dispositionem* (1) : il consiste à parler successivement des lieux, des personnes, des choses et des temps, dans leur rapport avec la religion et le culte.

Le tabernacle dont Dieu avait donné la forme et les dimensions, pour la construction duquel il avait préparé deux ouvriers habiles, Bézaléel et Oholiab, nous est déjà connu par son symbolisme. Les matériaux employés sont des matériaux de choix; la place qu'on lui donne dans le camp

(1) *De Civ. Dei*, l. VI, cap. 3.

est la place d'honneur. Des hommes spéciaux sont chargés de veiller à sa garde ; lorsqu'il change de place, il faut appartenir à une classe choisie pour avoir le privilége de concourir à son transport ; enfin les noms qu'il reçoit indiquent tous le rang qui lui convient dans l'ordre des institutions religieuses de Moïse. On l'appelle en effet *l'habitation*, la tente du *rassemblement* ou *de l'alliance*. C'est le lieu où le Seigneur a voulu habiter, comme en un palais royal ; le lieu par le moyen duquel la présence de Dieu au milieu d'Israël devient sensible au peuple. (Ps. v, 8.) C'est le signe établi par Dieu comme symbole de l'alliance. (Exod. xxv, 8 ; xxix, 42, 43, 45, 46. — Deuter. iv, 8.) On l'appelle encore la *maison de Dieu* (Exod. xxiii, 19.— I Reg. i, 7), la maison que le Seigneur a bâtie, cette demeure qui remplace, sur la terre, le ciel où Dieu habite, lui qui ne demeure pas en des maisons bâties de main d'homme. (Is. lxvi, 1.) On l'appelle enfin *le sanctuaire* (Numer. ix, 15, 23), le lieu d'où partent comme par un rayonnement perpétuel les grâces de Dieu, celui d'où vient la sainteté. Pour la trouver, des hommes saints et pieux habiteront dans le tabernacle. (Ps. xxii, 6 ; xxvi, 4 ; xli, 2.)

On comprend tout ce que de pareilles appellations devaient éveiller de sentiments de foi en Israël. Dans la simplicité d'un mot, ou d'une formule synthétique, elles ne laissaient subsister rien de vague ou d'indéfini, ainsi que cela avait lieu dans les religions païennes, que le mystère seul pouvait sauver du ridicule et du mépris. Il y a un secret ici, c'est vrai : le *Saint* n'est accessible qu'aux prêtres, et le grand-prêtre seul pénètre une fois par an dans le *Saint des saints ;* mais le peuple a vu, il a palpé la raison de ce secret, et toutes les fois qu'il y aura utilité, Dieu la lui fera encore saisir et comprendre par une épreuve aussi dure que nécessaire. D'ailleurs, dans le secret même, il n'y a pas de mystère. La mesure du secret, c'est la sain-

teté : elle se resserre du peuple aux lévites, de ceux-ci aux prêtres, et des prêtres au grand-prêtre. Entre ces degrés hiérarchiques, il y a comme des intervalles qui sont remplis par les fils d'Israël, qu'une vocation spéciale a appelés au service des autels, et pour qui les voiles tombent parfois, comme aux jours où la tente est roulée, et où un déplacement met en pleine lumière les diverses parties du tabernacle. (Num. IV, 4, 23; VII, 3, 9; X, 17, 21.)

La tente du Seigneur fut dressée, par son ordre, le premier jour de la seconde année après la sortie d'Égypte. On en consacra les diverses parties, et aussitôt la gloire de Dieu se manifesta, et sa présence fut rendue sensible au milieu du peuple par la nuée qui couvrait jour et nuit le propitiatoire. (Exod. XL.) La famille d'Aaron fut aussi consacrée au service des autels, et lorsqu'Aaron offrit le premier sacrifice, en présence de Moïse et du peuple, le feu du ciel descendit et consuma les victimes. (Exod. XL, 12.—Lev. IX, 23.) Après la prise de possession du pays de Chanaan, le tabernacle fut dressé à Silo, où il resta jusqu'au temps d'Héli. (Jud. XVIII, 31. — I Sam. I, 3 ; II, 12 seqq.) Plus tard nous le trouvons à Nob, et au commencement du règne de Saül, à Gibéon. (I Reg. III, 4.— II Par. I, 3.) C'est de là qu'il fut transporté à Jérusalem, après la construction du temple. Le lieu qu'occupe le tabernacle est toujours un lieu saint, un lieu où l'on offre des sacrifices, où il y a un service régulier de culte et un personnel chargé de veiller à son entretien. Cependant l'arche se sépare du tabernacle. On la porte dans les camps : elle tombe au pouvoir des ennemis qui la rendent ensuite, à cause des maux dont ils sont frappés, et depuis lors même elle n'est plus replacée dans le tabernacle. Devant l'arche aussi on offre des sacrifices ; on conçoit que durant cette période de guerres et de fondation, il ne fût ni dangereux pour la foi, ni contraire à l'esprit du législateur, que le peuple pût offrir des sacri-

fices au Seigneur en deux endroits différents. La preuve que la vigueur de la constitution mosaïque à cet égard s'était parfaitement conservée, ce sont les saints désirs de David, qui, à peine remis de la victoire à laquelle l'unité nationale devra sa consécration, s'occupe immédiatement d'élever au Seigneur une demeure permanente, où Israël viendra trois fois par an se rendre présent à Dieu, et où l'on offrira perpétuellement au Seigneur les sacrifices prescrits par la loi. On ne pourra même les offrir qu'en ce seul lieu, et lorsqu'un schisme aura rompu l'unité nationale, le premier soin des tribus rebelles sera de fermer l'accès au temple de Jérusalem, où les principes d'unité semblent trouver leur préservation et leur appui.

Un fait très-digne d'observation relativement au tabernacle, c'est le soin que Dieu prend d'en conserver la forme et les dispositions essentielles, dans les deux temples de Salomon et de Zorobabel, par lesquels il est successivement remplacé. Ce fait nous permet de constater la conviction du peuple de Dieu à trois époques fondamentales de son histoire, la formation, l'apogée de la gloire, et le plus bas degré de l'affaiblissement. On aurait beau demander aux tendances traditionnelles et conservatrices des Juifs les raisons de cette fidélité à garder le monument de la religion révélée dans ses formes primitives, on ne pourrait pas réussir à donner des explications plausibles d'un fait que les Livres saints présentent d'ailleurs comme le résultat d'une volonté spéciale de Dieu. Toutefois, comme Israël pouvait résister à la volonté divine, la soumission qu'il manifeste en ces trois circonstances, montre la vivacité de la foi avec laquelle il demeure attaché à une institution dont on serait mal venu après cela de méconnaître l'important caractère.

La nation juive formait un peuple saint, consacré au Seigneur. C'est au chapitre XIXe de l'Exode qu'est rapportée

cette consécration : la Bible la rappelle en bien des circonstances. Israël est souvent nommé la propriété de Dieu, l'héritage du Seigneur, le peuple qu'il s'est acquis par ses bienfaits et qu'il conserve par une Providence toute spéciale.

Toutefois, Dieu choisit encore, au milieu de la nation, des hommes à qui il confia la garde du dépôt sacré de ses révélations saintes, qui devaient continuer dans leur ministère ordinaire, le ministère extraordinaire des conducteurs d'Israël ; ce furent les prêtres ou les lévites. Un ordre hiérarchique fut établi entre eux. Le grand-prêtre avait la plénitude du sacerdoce. Ses fonctions, les onctions et les sacrifices dont était accompagnée sa consécration, et les vêtements mêmes qu'il portait, indiquaient sa suprématie. Les lévites se distinguaient pareillement des prêtres par des attributions et des offices spéciaux. La loi souveraine de la descendance par rapport à la souche d'où ils prenaient leur nom, était le principal moyen de la classification établie entre les ministres des autels. Lévi eut trois fils : Gerson, Caath et Mérari. Aaron descendait de Caath ; il fut choisi ainsi que ses fils pour le sacerdoce proprement dit. Les fils de Gerson et de Mérari formèrent l'ordre lévitique, à qui l'on donna des aides, connus dans la Bible sous le nom de nathinéens, ou esclaves du sanctuaire, lesquels remplissaient les fonctions les plus humbles dans le tabernacle d'abord, puis dans le temple, et assistaient les lévites de même que ceux-ci assistaient les prêtres.

On vit aussi en Israël des personnes de tout sexe se consacrer d'elles-mêmes au Seigneur par des vœux perpétuels ou temporaires. En général leur vœu consistait à s'abstenir de boissons enivrantes, à laisser croître, sans les couper, leurs cheveux et leur barbe. Ce furent les Nazaréens ou Naziréens. Enfin les Réchabites se distinguèrent aussi du reste de la nation par leur retraite ; ils vivaient à la campagne, habitaient sous des tentes, ne buvaient ni vin, ni

liqueurs fermentées. Ils ont mérité les éloges de saint Jérôme (1), et Jérémie cite un fait qui les honore, en les faisant connaître (xxxv, 1).

La loi permettait ces sortes de consécrations. On conçoit qu'il y eût une utilité réelle pour la conservation de la foi et de la morale, à ce que le peuple pût contempler des observateurs plus rigoureux des préceptes ou des conseils de sanctification qu'elle renfermait. On comprend aussi que ces oblations spontanées des fidèles au service du Seigneur, pussent exciter le zèle de ceux qui par leur famille y étaient consacrés, et de ceux qui n'appartenaient à Dieu que comme membres de la grande famille dont il était le Père et le Roi. De plus, ces classifications volontaires opérées dans un but de perfectionnement moral, n'offraient rien qui pût autoriser les classifications doctrinales introduites dans la suite des temps, et dont le caractère était essentiellement réfractaire à l'ordre et à l'économie doctrinale établies par la loi. La vie des écoles, et l'affaiblissement de la foi en Israël, nous apparaissent comme les principes réformateurs de ces sectes rivales que l'on trouve dans les derniers temps : les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens, les Hérodiens, les Gaulonites, les Zélotes et les Sicaires. Le sacerdoce était le gardien de la science et de la loi. Dès que la loi et la science tombèrent comme dans le domaine public, grâce à l'ambition de maîtres téméraires ou de disciples exaltés, les luttes doctrinales se déclarèrent, et l'esprit de secte et de parti dut nécessairement se déployer, avec son cortége de rivalités, de perturbations, de désordres religieux, sociaux et politiques. Ce n'était plus l'esprit des institutions mosaïques. Celles-ci tendaient à l'unité, prévenaient tout ce qui pouvait la troubler momentanément et la détruire ensuite. Les sectes portaient à l'unité le coup le plus décisif : leur principe

(1) *Epist. ad Paul.* 49 *al.* 13.

était éminemment subversif et désorganisateur. On respecta, il est vrai, les attributions extérieures du sacerdoce ; on laissa aux prêtres la charge d'offrir des sacrifices et de veiller à l'entretien de la maison du Seigneur, mais on érigea des chaires en présence de leur chaire ; on commenta la loi en dehors de leurs commentaires autorisés ; on laissa déborder un flot traditionnel, chargé d'une multitude de pratiques et d'explications que rien n'accréditait, dans le sanctuaire, où il aurait dû prendre son unique source. D'autres amoindrirent l'autorité des traditions, au profit d'une interprétation de l'Écriture appuyée seulement par le caprice ou les élans d'une imagination déréglée. Enfin, la désorganisation politique de l'État inspira des théories destinées à affermir un nouveau trône, ou à justifier des excès que le sens commun et la morale réprouvaient avec éclat et unanimité.

Les actes extérieurs de religion prévus et réglés par la loi mosaïque étaient les oblations et les sacrifices. Cependant ces actes extérieurs ne sont pas l'élément essentiel de la religion, et la prière du prêtre est si souvent recommandée dans les livres mêmes de Moïse (1), qu'on ne saurait ne pas la regarder comme un des principaux moyens de réconciliation, celui sans lequel les autres sont privés de valeur et comme frappés d'impuissance et de stérilité. D'ailleurs, le culte extérieur doit trouver dans les convictions intimes sa raison d'être. A celles-ci appartient le premier rang, et l'acte extérieur des oblations ou des sacrifices ne vient qu'en second lieu. Les prophètes, interprètes autorisés de la loi de Moïse, ont fréquemment insisté sur cette doctrine, et on les a entendus reprendre énergiquement un peuple endurci qui s'imaginait avoir accomplie la loi parce qu'il avait répandu du sang ou offert des dons aux ministres des autels.

(1) *Lev.* IV, 20, 26, 31, 35 ; V, 6, 10, 13, 18; VI, 7 ; IX, 7 ; XIX, 22.

La loi déterminait la nature des oblations et la nature des victimes que l'on pouvait immoler à la gloire de Dieu. Les oblations se composaient toujours de farine, d'épis de froment ou d'orge, d'huile d'olive, de vin ou d'encens. On n'admettait aux sacrifices sanglants que des bœufs, des moutons, des agneaux, des chevreaux, des colombes et de petits tourtereaux. Le sel était employé dans tous les sacrifices.

Pour se faire une idée exacte des sacrifices, il convient de rappeler un passage de saint Thomas, où il les fait connaître parfaitement en quelques mots : « Duplicem causam habebant : unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei ; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum : et ex utraque parte potest convenienter causa assignari ceremoniarum, quæ ad sacrificia pertinebant... Uno modo, secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis ad Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens ; ad rectam autem ordinationem mentis ad Deum pertinet, quod omnia quæ homo habet recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum, tanquam in ultimum finem, et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem, quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat..... Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi, jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est, quod dedit filium.... Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus se ipsum obtulit Deo in odorem suavitatis.... (Eph. v), et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare ac præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta..... Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi (1). »

(1) *Summa*, 1-2, q. 102, a. 3.

Nous résumons la doctrine de l'Ange de l'école en une série de propositions : la loi prescrivait les sacrifices pour deux motifs principaux ; le premier regardait le culte que l'homme doit à Dieu ; le second regardait la nécessité pour la loi de renfermer une institution figurative de l'acte souverain de religion que Jésus-Christ devait rendre à son Père. Ces deux motifs étaient en une relation intime, car l'acte de religion de Jésus-Christ est tellement parfait de sa nature, que tous les autres actes de religion de l'humanité doivent le figurer ou le reproduire. Mais l'acte de religion de Jésus-Christ consiste à offrir à Dieu le don le plus grand que Dieu ait fait à l'homme. Jésus-Christ, en tant qu'homme, s'offre à son Père comme une victime d'agréable odeur, parce que l'union hypostatique du Verbe de Dieu avec sa très-sainte humanité, faisant de lui une seule personne, la personne du Fils de Dieu par nature, la destruction de cette humanité pour la gloire de Dieu est l'oblation la plus excellente que le Père puisse recevoir. Cette oblation constitue donc une réalité unique par rapport à toutes les oblations figuratives qui l'ont précédée, et la dignité du sacrifice de Jésus-Christ est d'autant plus éminente que la matière de son sacrifice surpasse infiniment la matière des sacrifices antérieurs. Or, c'est le propre des types ou des figures d'être déterminés à leur valeur typique et figurative, par les antitypes ou réalités auxquels ils se rapportent. Pour entendre donc les sacrifices typiques et figuratifs de la loi, il faut les rapprocher du sacrifice réel de Jésus-Christ. Et comme d'ailleurs toutes les cérémonies qui accompagnaient les sacrifices mosaïques, n'avaient de valeur aux yeux de Dieu que par leur rapport au sacrifice qu'elles accompagnaient et qui figurait le sacrifice de Jésus-Christ, il s'ensuit qu'on ne peut avoir une idée exacte de ces cérémonies mêmes, que par leur étude comparative avec les actes du sacrifice de la croix.

C'est pour avoir méconnu cette règle qu'un grand nombre d'auteurs ne se sont pas rendu un compte exact des prescriptions de Moïse relatives aux sacrifices et aux oblations. Ajoutez que les types et les antitypes se renvoyant des uns aux autres des flots de lumière, c'est pour n'avoir pas assez tenu compte des prescriptions de Moïse relatives aux sacrifices, que certains hérétiques n'ont pas compris le sacrifice de la croix, et le sacrifice de la messe, son complément et son renouvellement.

Les sacrifices sanglants se composaient ordinairement de trois actes principaux : l'effusion du sang, l'oblation et la manducation de la victime. L'effusion du sang réveille toujours l'idée d'une expiation, et par conséquent rappelle le péché (Lév. XVII, 10 ; I, 4 ; IV, 24, 25 ; VI, 30). Dans les sacrifices expiatoires, le sang est soumis à une multitude de manipulations, précisément parce que ces sacrifices rappellent le péché plus que les autres. Avant de simuler son union à Dieu par une action qui indique la jouissance de lui en un acte physique, la manducation, l'homme doit déclarer son inhabileté à cette union, par un abandon de son bien sur l'autel du Seigneur. C'est l'oblation. L'autel renferme le feu sacré qui dévore les victimes : on appelle l'autel *Ariel*, lion de Dieu (Ezech. XLIII, 15, 16) à cause de cela. Pour goûter au sacrifice, il faut ordinairement être consacré à Dieu. Lorsqu'on n'est pas tel par vocation, on se prédispose à l'oblation participée en donnant des témoignages de sa culpabilité, de sa faiblesse, et en se préparant par des purifications. Comme le sacerdoce exprime au milieu du peuple un état saint et agréable à Dieu, les prêtres seuls mangent les pains de proposition, oblation non sanglante qui ne rappelle pas le péché. Le simple fidèle participe cependant à l'*hostie pacifique*, et alors même le sacrifice se nomme perfection, intégrité (שלם) ; mais le prêtre en a toujours sa part, à moins qu'il n'offre le sacrifice pour

lui-même : dans ce cas toute la chair est brûlée loin de l'autel, *extra castra*. On se rappelle l'allusion que fait saint Paul à cette loi, dans l'épître aux Hébreux : Jésus-Christ a souffert hors la porte de la ville, parce qu'il était la victime d'expiation des péchés du monde.

Le sacrifice rend à Dieu l'honneur qui lui est dû, en rappelant surtout le refus qui lui a été fait, à un moment donné, de cet honneur. La loi sur les premiers-nés, les prémices et les dîmes, ne supposait pas, comme celle sur les sacrifices, une infraction antérieure; elle découlait tout simplement du principe général en vertu duquel Dieu est le premier maître du monde, le Roi temporel et terrestre d'Israël. Les premiers-nés des hommes et des animaux appartiennent au Seigneur, mais on peut les racheter : car Dieu qui a miraculeusement préservé les premiers-nés d'Israël, lors de la sortie d'Égypte, se contente d'un droit fondamental, qui rappelle ce grand fait, en même temps que son souverain domaine. Les premiers-nés des vaches, des chèvres et des brebis doivent être offerts en sacrifice, entre le huitième jour depuis leur naissance et la fin de l'année. En les offrant, on brûle les parties désignées par la loi, et le reste appartient aux prêtres ; s'ils ont quelque défaut, on ne doit pas les immoler au Seigneur ; ils appartiennent aux prêtres qui en disposent à leur gré. Les premiers-nés des autres animaux, doivent être tués ou échangés pour un agneau, ou rachetés au prix déterminé par les prêtres; les fruits de la terre sont soumis à une loi analogue, qui est celle des prémices. Il est défendu de moissonner avant qu'on n'ait offert au Seigneur l'*Omer* ou la gerbe nouvelle, le lendemain du jour des Azymes, et il est défendu de cuire du pain avec du blé nouveau, avant l'oblation des pains nouveaux, le second jour de la Pentecôte; la loi sur les dîmes complète la loi sur les prémices. Le peuple les paye aux lévites, ceux-ci aux prêtres, il en est une que

l'on paye tous les trois ans seulement et qui, convertie en argent, est destinée à l'entretien du trésor du temple de Jérusalem. Racheter la dîme, c'est la payer un cinquième au-dessus de sa valeur. (Lev. XXVII, 31. — Num. XVIII, 26, 29.)

Dieu se doit, il est vrai, à son peuple en vertu des promesses qu'il lui a faites, et qu'il renouvelle toutes les fois que le bien moral de la nation l'exige ; mais le peuple se doit aussi à Dieu, et l'on conçoit à ce point de vue, combien était intelligente (ne voulût-on pas la considérer comme divine) une législation qui s'emparait des actes les plus ordinaires d'Israël, au nom du Seigneur. On chercherait vainement quelque chose de pareil dans les législations païennes. Toute tentative de ce genre était à peu près impossible comme conception, et pleinement impossible comme réalisation.

Être *la nation sainte* constituait encore pour les Juifs une sorte d'obligation qui ne trouve nulle part son analogue. Nous voulons parler des lois de purification. Tout ce qui rappelle de près ou de loin le péché, comme la mort, la maladie, les phénomènes en rapport avec les fonctions sexuelles, tout cela est impur. Quiconque touche un être ou un objet impur, contracte par là même une impureté légale ; il est séparé pendant un court délai du reste des hommes, et soumis ensuite à des ablutions purifiantes. Que ces ablutions et ces lois de purification aient eu rapport avec la salubrité publique, c'est ce qu'on n'ose ni nier absolument, ni résolument affirmer. Il est certain que ce n'est pas là le but principal de cette législation : il n'est pas prouvé que ce n'ait point été un but secondaire. Cependant saint Thomas conteste aux lois de purification, une influence quelconque de salubrité (1). De plus l'abstinence de toute substance fermentée pendant la Pâque, indiquait assez comment

(1) S. P. 3, q. 102, a. 5.

les iniquités seraient un jour purifiées par l'Agneau véritable: *Cum Pascha nostrum immolatus est Christus; ipse enim Verus est Agnus qui abstulit peccata mundi*. (Préface du jour de Pâques.) Ne pas perdre de vue l'union des deux Testaments, est la meilleure manière, nous l'avons dit, de comprendre les institutions mosaïques.

Sans ce principe lumineux, on va voir combien les trois fêtes établies par Moïse perdent de leur caractère. La Pâque n'est plus que le souvenir du passage de la mer Rouge et de la sortie d'Égypte. La Pentecôte rappelle tout simplement le don de la loi, et la fête des Tabernacles le souvenir d'un séjour dans le désert, qui fut loin d'être toujours glorieux pour Israël. Au contraire, se rappeler que la loi n'est que la figure et la préparation de l'Évangile, c'est entendre d'une façon bien plus élevée les mystères de ces institutions à la fois typiques et commémoratives.

L'Église se propose de mener les hommes par la vie surnaturelle à leur union avec Dieu, qui se commence en ce monde par la grâce, et se parfait en l'autre par la vision béatifique. L'union se fait par la purification des sens et de l'esprit: il faut rétablir l'ordre que le péché a troublé, et la paix ou la tranquillité de l'ordre, on ne l'atteint que par les luttes intimes qui la préparent. Il faut d'abord que l'âme soulève le joug honteux des sens et de leurs attraits; il faut ensuite qu'elle accepte la discipline souveraine de la foi, et que ses facultés supérieures s'habituent à porter ce joug salutaire. Par là l'âme arrive aux jouissances paisibles de l'union.

Cet ordre de faits trouve sa figure dans les trois fêtes de la loi mosaïque, lesquelles symbolisent encore les fêtes chrétiennes. La Pâque annonce l'immolation de Notre-Seigneur; la Pentecôte annonce la descente du Saint-Esprit, figurée par la descente de Dieu sur le Sinaï, et qui vient compléter et parfaire tous les enseignements antérieurs;

la fête des Tabernacles annonce l'agglomération symbolique des fils de la terre dans le sein de l'Église visible, qui doit un jour les déposer dans le sein de Dieu. On se prépare à la fête des Tabernacles, par les deux fêtes qui précèdent et surtout par la fête de l'*Expiation,* qui la précède de cinq jours. C'est le grand Prêtre qui fait en ce jour toutes les fonctions liturgiques. Après avoir immolé les victimes, il met le feu et l'encens dans l'encensoir, il entre dans le Saint, asperge l'autel, le tabernacle, le parvis, avec le sang des victimes dans lequel il a trempé le doigt; il asperge aussi sept fois le voile du propitiatoire et pénètre dans le Saint des Saints, l'encensoir à la main. C'est un jour de jeûne pour tout le peuple. Hazazel va perdre au désert les péchés de la nation dont on l'a chargé, et les holocaustes font monter vers Dieu avec la prière du peuple, les gages de sa dépendance et de sa soumission.

A part ces fêtes principales, les Juifs célèbrent aussi des solennités ordinaires. Le sabbat revient chaque semaine établir les droits de Dieu sur leur activité; l'année sabbatique rappelle tous les sept ans le domaine souverain du Seigneur, ce que l'année jubilaire fait aussi tous les cinquante ans. Enfin, le premier jour de chaque mois (la néoménie) est un jour saint, où l'on offre des sacrifices spéciaux, mais où l'on peut vaquer aux travaux ordinaires. La plus célèbre des néoménies était celle de *Tisri*, la fête *des Trompettes*, dont le son annonçait la grande solennité de l'*Expiation.*

Tel est le tableau succinct des institutions religieuses de Moïse. Ce qu'on pourrait appeler le caractère distinctif de ces institutions, c'est l'unité entre les diverses parties qui les composent. Tout roule sur trois pivôts dont les forces et les résistances sont coordonnées ensemble dans le but de produire une résultante, qui maintienne la foi et la morale et les préserve d'altérations trop communes. Ces trois

pivôts sont Dieu, le peuple et la loi. Dieu ne se cache pas sous un ingénieux tissu d'idées métaphysiques, sans influence sur les actes ; il est au contraire au premier plan de l'action, et tandis que la mythologie païenne fait de la divinité la personnification des caprices et des crimes, la théologie mosaïque lui donne une forme moins austère, des attitudes pleinement conformes aux idées les plus pures du bien, du vrai et du beau. Israël n'est pas tellement indépendant comme peuple qu'il ne relève à toute heure du maître qui a fait les nations ; c'est là sa gloire en même temps que le secret de sa préservation et de sa destinée futures. Le principe une fois posé qu'à Dieu seul appartient l'indépendance, il est glorieux pour une nation, fût-elle aussi puissante qu'on voudra l'imaginer, de relever directement de celui qui possède seul le privilége de la force qui ne connaît pas de limites, de la grandeur qui ne connaît pas de supériorité. Le sublime de la dépendance constitue dès lors le sublime de la dignité, et les rapports perpétuels avec le Dieu personnel et vivant, élèvent à toute heure la personnalité et la vie au plus haut degré de leur puissance ; c'est à la loi qu'il appartient de créer ces relations intimes entre les deux premiers êtres de la Trinité de Moïse : c'est la loi qui doit prendre à toute heure Israël pour le porter vers Dieu, comme elle prend à tout heure Dieu, dont elle contient les promesses, pour le porter vers Israël. Il convient dans ce but que les prescriptions de la loi ne soient point impossibles ; il convient même qu'elles soient tempérées selon les dispositions du peuple, et que sa doctrine ne soit pas tellement élevée qu'elle doive rester étrangère au vulgaire le moins intelligent. Or, l'étude que nous venons de faire met dans tout son jour cette vérité. Et si l'on se rappelle la fidélité avec laquelle ont été gardés les préceptes de Moïse pendant vingt siècles, on verra combien le législateur avait harmonisé ses prescriptions avec les be-

soins et les aptitudes de ceux auxquels il donnait des lois.

Les pompes religieuses, principal luxe d'Israël, dit Cantù (1), rappelaient les fastes de la nation. Ainsi, lors de la solennité de Pâques, si l'enfant en demandait le motif à son père, celui-ci lui répondait : « C'est en mémoire du jour où le Seigneur nous délivra de l'oppression étrangère (2) ». Et quand, aux Azymes, ils mangeaient pendant sept jours du pain non levé, ils se rappelaient l'esclavage durant lequel ils avaient éprouvé combien est amer le pain de l'exil (3). Aux temps fixés ils se rassemblaient tous autour du tabernacle qui avait voyagé avec eux ; ils se souvenaient de Dieu et de la gloire de leur nation ; ils recevaient la parole sainte de la bouche du Pontife ; et dans la paisible joie du banquet religieux, ils ravivaient le sentiment de la fraternité et de l'unité nationale. Les législations des autres peuples ne surent pas ainsi combiner entre elles l'autorité qui conserve et celle qui perfectionne, de manière à obtenir le progrès dans l'ordre.

A. Gilly.

(1) *Histoire universelle*, tom. I, 1re édit. fr. -- *Les Hébreux*.
(2) *Exod.* XII.
(3) *Deuter.* XVI.

DE LA PRÉSÉANCE DANS LE CLERGÉ

D'APRÈS LES LOIS CANONIQUES.

Ce n'est pas d'après les dispositions des lois civiles que nous nous proposons d'examiner la question des préséances dans le clergé, mais d'après ce que les canons et les décisions du Saint-Siége ont statué à cet égard.

Cette matière est importante et très-pratique : la preuve en est dans les nombreux recours qui ont lieu près des Congrégations romaines, recours qui ont nécessité cette foule de décisions dont nous ne pouvons citer que la moindre partie, tant pour éviter des répétitions inutiles que pour nous restreindre au plus nécessaire.

Afin de nous borner à ce qu'il y a de plus pratique chez nous, nous laisserons à peu près entièrement de côté ce qui regarde les divers membres de la Cour romaine ; nous nous contenterons de parler des évêques et des autres membres inférieurs du clergé, tant séculier que régulier. Nous établirons d'abord les règles générales de préséance, et nous entrerons ensuite dans le détail des règles plus spéciales qui ont trait aux diverses classes de personnes en particulier, selon la diversité des occurrences.

RÈGLES GÉNÉRALES.

I. Le pas doit généralement être cédé aux plus dignes. (S. R. C. 1 sept. 1607, nº 211, 213 dans Gardellini.)

Ainsi il faut avoir égard, 1° *à la prérogative de l'ordre.* Un prêtre doit passer avant un diacre, celui-ci avant un

sous-diacre, etc. (Capit. *Statuimus, de Major. et obed.*) On suppose toutes choses égales d'ailleurs.

2° *A la prérogative de la consécration.* Un évêque consacré doit être préféré à celui qui ne l'est pas encore, celui-ci fût-il plus ancien en âge ou plus anciennement préconisé. Toutefois, celui qui est plus anciennement préconisé devra avoir le pas sur celui qui est plus anciennement consacré, lorsqu'il aura reçu lui-même la consécration épiscopale. (Cap. *Quanto, de Consecr.* S. R. C. 2 mars 1641 et 31 mars 1609, dans les *Analecta*, 45e livr., col. 903. Voyez encore Ferraris, v. *Episcopus*, art. 4, n° 3, et v. *Præcedentia*, n° 3.)

Ferraris cependant, aux mêmes endroits, cite une décision du 9 avril 1596, émanée de la Sacrée Congrégation du Concile, d'après laquelle la préséance entre évêques doit, dans les conciles provinciaux, se régler d'après le temps de l'*ordination ;* et cela est conforme au canon *Episcopos* de la 17e distinction ; mais selon toutes les apparences, ce mot *Ordination* se doit entendre là du moment où a lieu l'institution ou la promotion faite en consistoire ; ce qui est conforme au *Cérémonial des évêques*, liv. I., ch. 31, n° 15, où, parlant de l'ordre à suivre en concile dans l'émission des votes, il est dit : « In ordine proferendi vota, observatum est ut epi-« copi præcedant juxta ordinem eorum promotionis, nullo « habito respectu ad dignitatem vel præeminentiam eccle-« siarum. » Ainsi la décision du 2 mars 1641 peut être suivie comme règle générale ; elle est ainsi conçue : « Refe-« rente Emo Sabello, controversiam præcedentiæ inter epi-« scopos servandæ, S. C. respondit : *Præcedentiam* regulan-« dam esse a die decreti consistorialis super expeditione « Ecclesiæ. » (Gardellini, n° 1145.)

3° *A la dignité, à la prééminence du pouvoir ou de la juridiction.* C'est ainsi qu'un cardinal l'emporte sur tout autre prélat, ses rapports intimes avec le Chef de l'Église l'élevant au-dessus de toute autre dignité. De même, à cause de la

prééminence de sa juridiction, un archevêque, quoique moins âgé et plus récemment consacré, passe avant un simple évêque. L'archidiacre passe avant l'archiprêtre, quoique celui-ci soit d'un ordre supérieur, parce que la juridiction de l'archidiacre était autrefois plus étendue. Ainsi encore un curé, quoique moins ancien dans l'ordre sacerdotal, passe tous les simples prêtres, etc. (Voyez Benoît XIV, *de Syn.*, liv. 3, ch. 10, n° 1, etc. *Cérémonial des évêques*, liv. I, ch. 13, etc.)

4° *A l'ancienneté.* « Qui prior est tempore potior est jure » (Reg. 54, in 6°) : ainsi, toutes choses égales, celui qui est plus ancien en ordination doit passer avant celui qui est moins ancien (cap. 1, *de Major. et obed.*) ; le titulaire de la plus ancienne paroisse a le pas sur le titulaire de celle qui est moins ancienne (S. R. C. 10 mai 1642, n° 1227) ; ainsi encore, dans les processions, la préséance entre les ordres mendiants ou autres, se règle d'après l'ancienneté du monastère dans la localité, à moins que l'un de ces ordres ne prouvât qu'il est en possession d'avoir le pas sur les autres (1). S'il s'agit de confréries qui se disputent la

(1) Ainsi réglé par Grégoire XIII, dans sa *Const. Exposcit* du 25 juillet 1583. Voici ce qu'on y lit : « Apostolica auctoritate decernimus quod quicumque in dictis fratribus mendicantibus, inter se, de præcedentia hujusmodi contendentibus, aut confratribus confraternitatum prædictarum inter quos lites... ortæ jam sint, seu oriri contigerit in futurum, qui in quasi-possessione præcedentiæ, ac juris præcedendi sunt positi, quibuscumque reclamationibus, appellationibus. et aliis subterfugiis prorsus remotis et cessantibus et postpositis, in processionibus, tam publicis quam privatis præcedere debeant.

« Quando vero non probetur, aut non constet de quasi-possessione præcedentiæ hujusmodi, inter fratres quidem mendicantes ii qui antiquiores in loco controversiæ, confratres vero inter se litigantes, ii qui prius saccis usi sunt, in processionibus tam publicis quam privatis præcedere debeant ; ita ut si contigerit nova monasteria, aut domus alicujus ordinis mendicantium fundari in loco in quo alterius ordinis ex dictis mendicantibus monasteria aut domus prius erecta et instituta sint, ille ordo qui prius monasterium seu domum in loco habuerit, præcedat.

« Præterea, quia inter prædictos ordines, plerumque alia in proces-

préséance, le pas doit être accordé à celle qui a la première possédé ses insignes spéciaux. Mais ce que nous venons de dire des religieux, quant aux processions, ne peut pas toujours s'appliquer aux autres actes publics ou privés et notamment aux conciles. (Bulle *Exposcit* de Grégoire XIII.)

5° *A la prérogative de celui qui a conféré l'ordination.* C'est ainsi que celui qui a été ordonné par le Souverain-Pontife, doit être préféré aux autres clercs promus aux mêmes ordres ou aux mêmes dignités. (Cap. *Per tuos* 7, *de Major. et obed.* Voyez aussi Benoît XIV, *de Syn.*, liv. 3, ch. 10, n° 8.)

6° *Aux priviléges des insignes.* Ainsi un abbé mîtré doit passer avant les abbés non mîtrés. (Cap. *Ut apostolicæ* 6, *de Privil.* in 6°.)

II. Il faut encore observer 1° que dans les cérémonies et fonctions religieuses, le pas doit être cédé aux clercs, même inférieurs, lorsqu'ils sont revêtus des ornements sacrés. (S. R. C. 25 sept. 1621, n° 458.)

2° Que dans son diocèse et dans les fonctions pontificales, l'évêque a la préséance sur les autres évêques plus anciens, et même sur les archevêques, à l'exception pourtant du métropolitain. Il ne doit pas néanmoins oublier qu'il est convenable qu'il fasse honneur aux étrangers en leur déférant la préséance. Ainsi décidé par la Sacrée Congrégation des Rites, le 10 janvier 1609 (n° 253).

3° Ce qui est dit des évêques dans leur diocèse, peut se dire également des curés dans leur paroisse : ils ont le pas sur tout autre curé, d'ailleurs plus digne qu'eux, mais ils doivent le céder au chapitre de la cathédrale, et à plus forte raison au grand-vicaire du diocèse. (V. Ferraris, v. *Præce-*

sionibus et alia in conciliis generalibus et aliis actis publicis sive privatis, ratio circa modum præcedendi servatur, nolumus per præsentes, prærogativis dictorum ordinum quoad præcedentias hujusmodi... præjudicium generare. »

Nous verrons ci-dessous que la règle établie dans cette bulle pour les Ordres mendiants, doit être appliquée aux autres Ordres.

dentia, n° 84-86, où sont citées diverses décisions des congrégations romaines et du tribunal de la Rote.)

4° Les auteurs paraissent convenir qu'en matière de préséance, on doit avoir généralement beaucoup d'égard aux légitimes coutumes, et que dix ans dans ce cas peuvent suffire pour légitimer la prescription. Voir Ferraris (*ib.* n° 87), qui mentionne plusieurs décisions du tribunal de la Rote, dans l'une desquelles il serait dit qu'un acte tout seul peut suffire pour conserver la quasi-possession de préséance. « Revera difficile est, dit Benoît XIV (*de Syn.* liv. 3, ch. 10, « n° 9), in hac præcedentiæ materia, certam regulam defi- « nire, cum *potissimum* inhærendum sit *consuetudini*, quæ « pro locorum diversitate diversa est. » Il ne paraît pas toutefois que les moins dignes puissent prescrire dans tous les cas, ou contrairement aux dispositions formelles du *Rituel* et du *Cérémonial des évêques*. (Voir Ferraris, *ib.*, n° 90-95.)

RÈGLES SPÉCIALES.

I. *Concernant les évêques.* Nous avons dit tout à l'heure qu'ils doivent prendre rang d'après la date de leur institution ou promotion. Il faut ajouter : 1° qu'un évêque promu à un archevêché précède les archevêques nommés après lui, quand même ces derniers seraient plus anciens dans l'épiscopat (Ferraris, v. *Episcopus*, art. 4, n° 43, etc.) ; 2° qu'il paraît résulter d'une déclaration de la Congrégation du Concile, en date du 24 août 1850, citée par M. Bouix (*de Episcopo*, tom. II, p. 341), qu'un évêque démissionnaire, s'il est admis dans un concile provincial, ne doit prendre rang qu'après les évêques de la province, quoique ces derniers soient moins anciens, à moins que ce démissionnaire ne soit archevêque, et dans ce cas, il précède les évêques promus avant lui, ainsi que l'enseigne le cardinal Petra,

cité par M. Bouix (*ib.*, p. 341); 3° qu'un évêque qui intervient dans un concile au nom d'un archevêque précède les évêques plus anciens que lui (*ib.*); 4° que d'après Ferraris, qui cite deux autres auteurs pensant comme lui (v. *Episcopus*, art. 7, n° 43), les évêques simplement titulaires, quoique plus anciennement promus, ne viennent, même dans les conciles, qu'après ceux qui sont chargés d'un diocèse : nous devons dire cependant que M. Icard opine autrement dans ses *Prælectiones*, n° 188; et il apporte en preuve une raison bien puissante : l'usage observé à Rome, où les archevêques simplement titulaires précèdent, dit-il, les autres archevêques moins anciens, quoique ceux-ci aient un diocèse à gouverner; 5° qu'un évêque chanoine a le pas sur tous les chanoines et doit s'asseoir à la première stalle. (S. R. C., 16 mars 1833.)

II. *Concernant les vicaires généraux.* Les vicaires généraux ont la préséance sur le chapitre de la cathédrale et sur tout le clergé, soit en présence, soit en l'absence de l'évêque (S. R. C., 3 août 1602, n° 14; voyez encore les n°s 46, 2251, ad 3^m^ et plusieurs autres), et cela nonobstant toute coutume contraire. (S. R. C., 12 janvier 1641, n° 1140.) Il faut excepter le cas où les chanoines seraient revêtus des ornements sacrés (S. R. C., 3 août 1602, n° 14); il faut excepter aussi l'heddomadier (S. R. C., 27 février 1847, n° 4927). Mais il n'y a pas à excepter les protonotaires revêtus de leurs insignes (S. R. C., 16 juillet 1605, n° 129). Pour jouir de ce privilége le vicaire-général doit être revêtu de son costume propre, soutane, barette et petit manteau de cérémonie. (S. R. C., 16 juillet 1605 et 2 décembre 1690, n° 3085, voir aussi le n° 611.) Si étant chanoine ou dignitaire, il veut siéger dans le chapitre avec l'habit canonial, il ne doit occuper que la stalle qui lui appartient comme chanoine ou comme dignitaire (S. R. C., 6 août 1610, n° 283; voir encore les n°s 812, 866, ad 6^m^); et cela en-

core nonobstant toute coutume contraire. (S. R. C., 17 juillet 1640, n° 1092.) D'après une autre décision de la Sacrée Congrégation des Rites du 25 septembre 1621, n° 458, la coutume ne peut non plus établir que les vicaires généraux précèdent les dignitaires ou les chanoines qui seraient revêtus des ornements sacrés, parce que cela est réputé un abus qui ne doit pas être toléré. Cependant, d'après Benoît XIV (*le Syn.*, liv. III, c. 10, n° 4), il faudrait modifier ainsi la règle susdite : « Nisi vicario assistat consue-« tudo etiam tunc præcedendi, aut nisi ipse pariter sit in-« dutus habitu prælatitio, rochetto videlicet et mantelletta « juxta alias ejusdem Congr. (Concilii) declarationes re-« latas à Massobrio. » Il paraîtrait, d'après ces paroles de Benoît XIV, que la Congrégation du Concile ne serait pas entièrement d'accord, sur le point en question, avec la Congrégation des Rites. Quoi qu'il en soit, dans une décision du 17 septembre 1641, n° 1195, la Sacrée Congrégation des Rites « censuit vicarium generalem, quando dignitates « et canonici sunt sacris vestibus induti, debere incedere « post episcopum, et, eo absente, post celebrantem. »

Le vicaire général doit avoir le pas également sur le gouverneur temporel qui n'aurait pas la qualité de prélat, et cela, même en présence de l'évêque, ainsi que l'a décidé la Sacrée Congrégation des Rites, le 28 avril 1607, n° 193. Il l'a pareillement sur toutes les autorités locales. (S. R. C., 15 mai 1610, n° 280.)

Quant à la place que le grand-vicaire doit occuper dans le chœur, c'est l'usage qui doit la déterminer (S. R. C., n°s 3045, 3085) ; et cette place ne doit pas être changée (S. R. C., 15 mai 1663). Si aucune place ne lui était assignée, il devrait occuper la première stalle. (S. R. C., 13 mars 1617, n° 533 ; 20 novembre 1627, n° 565 ; 20 décembre 1692, n° 4147 ; voir encore les n°s 1037, 1155, 3979, 4097.)

III. *Concernant les vicaires capitulaires* Dans le chœur, le vicaire capitulaire ne doit pas occuper la stalle de l'archidiacre ; il doit avoir un autre siége portatif. (S. R. C., 10 avril 1601.) Il précède tous les membres du chapitre et doit se placer après le premier dignitaire. (S. R. C., n°s 866, ad 5^m, 910, 1810, 2256 et 2861.) Dans les processions il doit marcher à la gauche du premier dignitaire, ou du chanoine qui représente le chapitre. (S. R. C., 16 mars 1658, n° 1730.)

IV. *Concernant les chapitres et les chanoines.* Lorsque, dans un chapitre, les prébendes ne sont pas distinctes, les chanoines prennent rang entre eux, non d'après la date de leur prise de possession, mais à raison de l'ordre auquel ils sont promus ; et une fois en possession de leur rang, ils ne le perdent pas, quand même les chanoines plus anciens seraient élevés aux mêmes ordres. Voir à cet égard une foule de décisions dans Gardellini, et en particulier celle du 30 juillet 1689, n° 3048, et celle du 16 décembre 1828, n° 4494. Si cependant les prébendes sont toutes presbytérales et supposent l'ordre de prêtrise, la préséance se règle d'après la date de la réception du canonicat. Ainsi décidé le 10 décembre 1619, par la Congrégation des Rites, n° 431. Plus tard, toutefois, la même question ayant été proposée à la même Congrégation, on a déclaré que l'on pouvait suivre la coutume de chaque église, pourvu que les chanoines eussent soin de se faire ordonner dans l'espace de temps déterminé par le Sacré Concile de Trente. (S. R. C., 24 mai 1659, n° 1837.) Voyez dans Gardellini plusieurs autres décisions sur des cas particuliers.

Lorsque les prébendes sont distinctes, on doit se placer selon l'ordre des prébendes. (S. R. C., 6 décembre 1631, n° 797.)

Les chanoines de la cathédrale ont le pas sur ceux des

collégiales, lors même qu'ils assisteraient à des enterrements qui seraient de la compétence de ces derniers. (S. R. C., 1618, n° 413; voir encore le n° 1168.)

Les chanoines de cathédrale ont également le pas sur les curés et autres prêtres, quand même les curés seraient en surplis avec étole. (S. R. C., 19 décembre 1654, n° 1598; voir une exception ci-dessous, n° 5.)

Les chanoines de collégiales ont aussi le pas sur les curés et autres prêtres (S. R. C., 24 juin 1636, n° 898: 13 septembre 1646, n° 1449); mais si les curés étaient en étole, la réponse ne peut plus être aussi catégorique ; plusieurs décisions, dans ce cas, donnent la préséance aux curés. (Voir les n°s 426, 1908, 2299, 3818, 4524, 4546 et surtout la décision du 24 octobre 1609, n° 269.) D'autres, au contraire, semblent la donner aux chapitres collégiaux. (S. R. C., 16 août 1618, n° 413; 20 novembre 1627, n° 564; 2 juillet 1661, n° 1956; 11 avril 1840, n° 4730; voyez encore le n° 4819.) Il est vrai que, dans ces dernières décisions, il n'est pas dit formellement que les curés sont en étole ; et alors on voit la possibilité de les concilier avec les premières décisions citées tout à l'heure. Mais une décision du 31 mars 1640, n° 1075, donne positivement le pas au chapitre collégial sur le curé revêtu de l'étole; et l'on ne voit le moyen de concilier celle-ci avec les premières qu'en disant qu'il y avait ici sans doute quelque privilége spécial ou une raison particulière qui n'est pas indiquée.

Pris individuellement les chanoines de la cathédrale et à plus forte raison ceux des collégiales, n'ont pas le pas sur les curés dans leurs paroisses (S. R. C., n° 2508); ni sur le vicaire perpétuel (*ib.* n° 863); ils n'ont aucune prééminence (*ib.* n°s 1090, 1095). Il en serait autrement cependant si un chanoine même honoraire accompagnait l'évêque : il aurait le pas sur les curés dans leurs paroisses, même dans un

diocèse étranger, parce qu'alors il n'est plus censé simple particulier, mais il fait corps avec l'évêque qu'il accompagne comme membre. Ainsi décidé par la Sacrée Congrégation des Rites, le 19 mai 1838, n° 4682.

Les chanoines de la cathédrale qui marchent en corps ont le pas sur les abbés bénits. (S. R. C. 8 juillet 1602, n° 8; voir encore les n°s 2939 et 4205.)

Le coadjuteur d'un dignitaire doit céder le pas à tous les autres dignitaires; mais il a le pas sur tous les chanoines non dignitaires. (S. R. C. n°s 4799 et 4821.) Il va de soi que les chanoines doivent passer avant les simples bénéficiers, si ceux-ci ne sont pas revêtus des ornements sacrés. (S. R. C. n° 776.)

Le chanoine de semaine, même lorsqu'il n'est revêtu que de la cape canoniale, a, dans le chœur, droit à la première place du côté où doit commencer l'office, au-dessus même du premier dignitaire. (S. R. C., n° 2374.)

V. *Concernant les curés.* Le chanoine surnuméraire d'un chapitre, qui est en même temps curé dans une autre paroisse, a, dans les enterrements, la première place en présence du chapitre, s'il est revêtu de l'étole. (S. R. C. n° 4972 ad 1^m^.)

Les curés qui assistent aux fonctions qui se font dans la cathédrale doivent se placer après les chanoines, et, s'ils font partie du clergé de cette église, ils ont le pas sur les bénéficiers qui en font aussi partie; s'ils n'en étaient pas membres, ils devraient céder la place à ces mêmes bénéficiers. (S. R. C., n°s 1746, 1851.)

Entre curés, la préséance doit se régler d'après la dignité ou l'ancienneté de l'église paroissiale. Ainsi décidé par la Sacrée Congrégation des Rites, le 10 mai 1642, n° 1227; et cela sans distinction de cures amovibles ou inamovibles, selon une autre décision de la même Congrégation du 27 mai 1706, mentionnée dans Ferraris, v° *Præcedentia*, n° 8.

Benoît XIV cependant donne pour règle de préséance entre curés l'ancienneté de la promotion; mais il ne cite aucune décision (*de Syn.* lib. 3, cap. 10, n° 6 *in fine*), et ce qu'il dit pourrait ne s'entendre que du cas ou les églises sont également dignes ou anciennes.

Ces mêmes règles doivent s'appliquer aux substituts et remplaçants des curés, selon une autre décision du 20 janvier 1691, qui ne se trouve pas dans Gardellini, mais qui est citée par le même Ferraris (*ib.* n° 28).

Le curé étant le chef de la paroisse doit être encensé avant le seigneur du lieu, et par conséquent avant le magistrat de la localité. Ferraris (v° *Parochus*, art. 2, n° 69) cite à l'appui une décision de la Sacrée Congrégation des Rites du 14 février 1672; et on en peut voir une autre dans Gardellini du 26 janvier 1686, n° 2952.

Quant aux vicaires-curés de cathédrales, voyez quelques décisions qui les concernent dans Gardellini n°s 202 et 1294 ad 3^m^. Ceux qui sont perpétuels ont le pas sur ceux qui sont amovibles (*ibid*).

VI. *Concernant les autres clercs séculiers.* Le rang parmi les clercs se règle d'après l'ordre auquel ils sont promus, quand même parmi eux il y en aurait qui seraient bénéficiers ou chapelains attachés à une église et d'autres n'ayant aucun titre ecclésiastique. Quand ils sont de même ordre, la préséance doit se régler d'après l'ancienneté dans cet ordre. (S. R. C. n°s 3815 ad 1^m^ et 3867.)

Il faut néanmoins excepter de cette règle les bénéficiers qui font partie du clergé de la cathédrale ou d'une collégiale. Car ceux-ci ont le pas même sur les curés qui ne font pas partie de ce clergé. (S. R. C., n°s 136, 1746 et 1851; Benoît XIV, *de Syn.* lib. 3, cap. 10, n° 8.)

Les protonotaires apostoliques n'ont le pas sur les autres prêtres que lorsqu'ils sont revêtus de leurs insignes : ils viennent alors après les chanoines et les abbés (S. R. C.

3 avril 1687, n° 2670); voir encore le n° 2666 de la même date, où il est dit : « Præcedentiam deberi dicto pronotario, « eumque posse intervenire in functionibus ecclesiasticis « controversis et in præsbyterio loco digniori cum habitu « tamen prælatitio, nempe rochetto et mantelletta coloris « violacei, et in processionibus incedere debere post SS. « Sacramentum, vel post celebrantem, etc. »

Les vicaires forains (et sous ce nom, nous croyons que, chez nous, il faut entendre les archiprêtres et les doyens ruraux) n'ont aucune préséance en cette qualité; et cela, *non obstante contraria consuetudine*, dit la Sacrée Congrégation des Rites. (17 mars 1628, n° 586; 24 septembre 1605, n° 133.) Benoît XIV néanmoins est d'un avis contraire, dans son traité *de Synodo* (lib. 3, cap. 19, n° 7) ; il cite pour son opinion François Bonhomme ; mais cette autorité ne peut contrebalancer celle des Congrégations romaines.

Les séminaires, grands ou petits, ne sont pas censés faire partie du clergé de la cathédrale, et lorsqu'ils interviennent aux processions générales, ils doivent céder le pas, non-seulement aux chanoines et aux bénéficiers de la cathédrale, mais encore aux curés et au clergé des églises collégiales et paroissiales ; mais ils ont la préséance sur les ecclésiastiques qni ne sont pas prêtres et qui sont bénéficiers hors de la cathédrale. (S. R. C. n°s 213, 433, 891, 3524, etc.)

Quant aux professeurs de séminaire, ils ne sont pas censés faire corps avec leurs élèves; et s'ils sont prêtres, ils prennent rang parmi les autres, sans prééminence autre que celle de l'ancienneté dans leur ordre. (S. R. C. 17 juillet 1730, n° 4512.)

VII. *Concernant les réguliers*. Les réguliers doivent céder le pas au clergé séculier, même dans leurs églises. (S. R. C. 31 mars 1618, n° 407.)

Quant au rang que doit occuper chacun des divers corps

religieux, lorsque plusieurs se trouvent ensemble dans les cérémonies :

1° La préséance doit être accordée aux Dominicains sur les autres religieux mendiants; mais ils doivent céder le pas aux religieux moines. Ainsi réglé par saint Pie V, Const. *Divina*, du 27 août 1578. (Voir Ferraris, v. *Præcedentia*, n° 17.) La même décision se trouve dans un décret de la Sacrée Congrégation des Rites, du 23 mars 1619, n° 424.

Nous avons vu ci-dessus (*Règles générales*, 4°) que, dans les processions, ce n'est pas l'ordre établi par saint Pie V qui doit être suivi, mais celui qui est indiqué par Grégoire XIII dans la bulle *Exposcit*, et dont nous avons rapporté les paroles au même endroit. Voir Ferraris (v. *Præcedentia*, n° 46), qui cite à l'appui une constitution d'Urbain VIII, du 18 décembre 1639 et plusieurs décisions des Congrégations romaines. Voir en particulier la décision de la Sacrée Congrégation des Rites du 3 juin 1617, n° 395. On pourrait néanmoins suivre l'usage, si la coutume existait quelque part que la préséance dût se régler, non d'après l'ancienneté du monastère dans l'endroit, mais d'après celle de l'Ordre. Ainsi décidé par la Congrégation des Évêques et réguliers le 23 fév. 1693 (Ferraris, *ib.*).

Les frères Mineurs Observantins de Saint-François ont le pas sur les Conventuels. Ainsi réglé par Léon X, Const. *Licet* du 6 décembre 1517 (Ferraris, *ib.* n° 22).

Entre religieux du même Ordre de l'un et de l'autre sexe, la préséance se règle d'après la date de la profession, et non d'après la prise d'habit, nonobstant toute coutume contraire. Ainsi décidé par la Congrégation des Évêques et Réguliers, le 12 septembre 1588 (Ferraris, *ib.* n° 30, etc.). On peut voir dans cet auteur (*ib.*) diverses décisions pour des cas particuliers de préséance entre religieux.

Il n'y a pas uniformité entre les différents Ordres religieux

pour la préséance à observer entre les novices et les frères lais. (Ferraris, *ib.* nos 40, 41.)

Les religieux ont le pas sur les simples confréries. (S. R. C., 7 août 1621, n° 456.)

Dans les processions, les réguliers ne doivent pas se mêler dans les rangs du clergé séculier. (S. R. C., 24 septembre 1605, n° 134.)

VIII. *Concernant les confréries.* Dans les processions, les confréries marchent devant les réguliers, comme ceux-ci doivent se placer devant le clergé séculier, conformément au *Cérémonial des évêques.* (S. R. C., 7 août 1621, n° 456.)

Entre elles les confréries doivent suivre l'ordre tracé par la bulle *Exposcit* de Grégoire XIII, citée ci-dessus; de sorte que celle qui est établie depuis plus longtemps, *quæ prius saccum induit*, selon l'expression de la bulle, doit avoir le pas sur les autres. (S. R. C. 1608, n° 230.) On excepte la confrérie du Saint-Sacrement, qui doit avoir le pas sur les autres, mais seulement dans les processions où l'on porte le Saint-Sacrement, ainsi que l'a décidé la Congrégation des Rites, le 18 juin 1695.

On ne tient pas compte du droit de préséance au retour des processions (*ibidem*).

Voici quel est l'ordre indiqué pour les proessions du Saint-Sacrement dans le *Cérémonial des évêques* : « Ordo... erit ut « præcedant confraternitates laicorum, deinde religiosi se- « cundum ordinem antiquitatis, vel prout de jure vel con- « suetudine præcedere solent; postmodum curiales et offi- « ciales portantes intorticia accensa, inter quos ultimo loco « ibunt nobiliores et magistratus, deinde clerus : hoc est « primo minister portans crucem ecclesiæ cathedralis, me- « dius inter duos clericos portantes duo candelabra... Deinde « si aderunt, clerici seminarii, et post eos curati ecclesia- « rum parochialium cum cottis, tum ecclesiæ collegiatæ

« cum earum insignibus, si alias illa deferre soleant, et « ultimo loco clerus ecclesiæ cathedralis, etc. »

IX. *Concernant les magistrats séculiers.* Les magistrats et les officiers de la localité doivent être encensés après les dignitaires et les chanoines par un nombre égal de coups d'encensoir. Voir Ferraris (v° *Magistratus*, n° 3) qui cite plusieurs décisions de la Congrégation des Rites.

Le gouverneur doit être encensé immédiatement après les chanoines qui assistent l'Évêque et le grand-vicaire ; par conséquent avant les autres chanoines. (S. R. C. 1 septemb. 1607, n° 210; 5 septemb. 1674, n° 1860.)

Le magistrat civil, lorsqu'il n'est pas des principaux et n'est pas inamovible, doit toujours céder le pas aux chanoines de la cathédrale, s'ils sont en corps, et le prédicateur doit toujours saluer ceux-ci avant ces sortes de magistrats. (S. R. C., 16 octobre 1615, n° 364.)

Dans les processions du Saint-Sacrement, le gouverneur et les magistrats ne devraient pas marcher après le baldaquin (S. R. C., 27 août 1836, n° 4645); néanmoins là où l'usage contraire est établi, on doit s'y conformer s'il est ancien. (S. R. C., 4 avril 1615, n° 356.)

OBSERVATIONS.

1° Dans les processions, les chantres et le maître de chapelle ne doivent pas se placer parmi les bénéficiers ; mais immédiatement après la croix, nonobstant toute coutume contraire, dit Ferraris (v° *Musica*, n° 27). Il cite plusieurs décisions qui sont extraites de Pignatelli.

2° Quand, dans les processions ou ailleurs, il s'élève quelques contestations sur la préséance, l'Évêque a le droit de les régler, nonobstant tout appel. (Concile de Trente, sess. XXV, chapitre 13 *de Regul.* ; S. R. C., 15 mai 1694, n° 3182.)

3° Nous n'indiquons pas l'ordre à suivre pour les encensements; on le trouve exposé dans le *Cérémonial des évêques* (liv. I, chap. 22, n°s 27, 32). On trouve aussi dans le même ouvrage l'ordre à suivre pour le baiser de paix (liv. I, ch. 24 et 29); et celui qu'il faut observer dans les synodes (*ibid.*, chap. 31). On peut aussi consulter Benoît XIV (*de Synodo*, lib. III, cap. 10).

CRAISSON, anc. vic.-gén.

LA MATIERE ET LA FORME.

Deuxième et dernier article

III.

Nous avons exposé, dans un précédent article, la théorie de la matière et de la forme dans ce qu'elle a de substantiel, et nous avons compris qu'au double point de vue de la foi et de la raison cette théorie était inattaquable. Tant qu'on reste sur ce fond solide, il ne peut y avoir entre philosophes et surtout entre philosophes catholiques aucun dissentiment. Aussi n'est-ce pas là dessus que porte la dispute; mais, cette doctrine une fois admise en commun, voici les questions qui se présentent, et au sujet desquelles on a plus de peine à se mettre d'accord. Quand et à quelles conditions s'opère la transformation substantielle? Les molécules d'oxygène et d'hydrogène qui se combinent pour devenir de l'eau, perdent-elles leur forme première pour en acquérir une nouvelle? Généralement, dans les composés chimiques, les éléments subsistent-ils réellement, ou bien cessent-ils d'exister *en acte* pour exister seulement *en vertu?* Et pour présenter la question sous son aspect le plus saisissant : Ya-t-il dans notre corps, comme le disent généralement les physiologistes, de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote, du carbone, etc., ou bien tous les éléments ont-ils complètement perdu leur nature première, au moment ou ils ont commencé à faire partie de notre corps, de telle manière qu'en ce moment ils n'ont pas d'autre forme que l'âme?

Cette seconde opinion est indubitablement la plus conforme à la doctrine de saint Thomas, et c'est celle que maintient le P. Liberatore. Selon saint Thomas, l'âme donne au corps non-seulement le sentiment et la vie végétative, mais encore son être corporel et son existence (1).

(1) Anima est actus corporis; quia per animam et est corpus et est organum, et est potentia vitam habens. (I p., q. 76, a. 4, ad 1.)

Il ne reste donc plus dans le corps humain ni oxygène, ni hydrogène, ni azote ; tout ce qui constituait ces substances différentes, leur forme spécifique, a disparu : la matière première est seule conservée. Cette matière première est du reste la seule chose qui passe d'une substance dans une autre, de la terre dans les végétaux et des végétaux dans les animaux. Or, si l'on demande aux fauteurs de cette doctrine ce qu'ils entendent par matière première, ils répondent que c'est quelque chose d'absolument indéterminé, qui n'a ni essence, ni quantité, ni qualité, ni force, ni propriété quelconque, mais qui reçoit toutes les différentes formes auxquelles elle est successivement soumise. Cette doctrine s'appuie surtout sur un argument dont on ne saurait méconnaître la force. Si les éléments qui entrent dans la composition de notre corps conservent leur forme primitive, ils ne subissent donc qu'une modification accidentelle ; ce sont autant de substances distinctes qui entrent dans de nouveaux rapports les unes avec les autres. L'homme n'a plus d'unité véritable ; il n'est plus une seule nature, mais un agrégat de natures diverses unies ensemble par un lien extérieur. Il en est ainsi, à plus forte raison, de tous les composés organiques et inorganiques. On n'aurait plus le droit de les appeler *des substances*, si la doctrine de saint Thomas n'était pas acceptée dans toute son étendue. Il n'y aurait de vraies substances que les corps simples, qui demeurent toujours les mêmes ; ces corps, en passant d'un composé dans un autre, ne subiraient que des modifications accidentelles, et les combinaisons les plus merveilleuses, produites par la nature ou par la science, ne diffèreraient pas essentiellement des simples mélanges.

Les partisans les plus rigoureux de saint Thomas ajoutent que, si on n'accepte pas dans son entier la théorie de la forme substantielle, il faut répudier toute la philosophie du saint Docteur ; et sa théologie elle-même, selon eux, ne peut demeurer intacte. Car, cette théorie de la matière première et des formes substantielles est un des points capitaux de la doctrine thomiste, et elle étend son influence sur toutes les parties de cette doctrine. C'est par elle que saint Thomas explique la sensation ; c'est à son aide qu'il résout la question de l'origine des idées ; enfin, qui ne sait combien de fois, quand il s'agit d'expliquer la

nature et l'action des sacrements, et d'éclaircir les autres enseignements de la révélation, la théorie de la matière et de la forme fournit au docteur Angélique ses explications les plus ingénieuses et ses plus solides arguments?

Ces considérations, quelque puissantes qu'elles puissent être, ne le sont pas assez pour déterminer tous les admirateurs sincères de saint Thomas à embrasser dans toute son étendue sa doctrine sur la composition des corps. Plusieurs, au contraire, se croient obligés par leur attachement même pour la doctrine scolastique à la modifier en ce point, de même que pour conserver un majestueux édifice on est souvent obligé de réparer les parties qui semblent menacer ruine. On ne saurait s'étonner, disent-ils, qu'à une époque où les sciences physiques étaient si peu développées, et acceptaient comme certaines tant d'hypothèses gratuites ou même fausses, la philosophie, qui alors ne faisait qu'un avec ces sciences, n'eût pas encore saisi la vraie solution du problème de la constitution des corps. N'est-ce pas rendre à cette philosophie, si solide en tout le reste, le plus mauvais de tous les services, que de la faire dépendre d'une théorie au moins très-problématique, et dont des observations plus exactes ont renversé toutes les bases? Quoi! nous serons obligés de repousser tous les enseignements de saint Thomas sur la sensation et l'origine des idées, parce que nous reconnaîtrons avec la chimie qu'il y a de l'azote et du phosphore dans le corps humain! La théologie se sert des notions de matière et de forme pour expliquer plusieurs dogmes; mais aussi personne ne songe à supprimer la matière et la forme. Toute la question est de savoir s'il faut entendre la matière et la forme dans le sens précis que l'école thomiste a donné à ces mots. Or, cela n'est certainement pas nécessaire pour comprendre les enseignements de la théologie catholique. L'école scotiste n'a jamais accepté ce sens et pourtant elle a eu aussi sa théologie, et elle explique très-bien la matière et la forme des sacrements.

Il est vrai que si on n'admet pas le système thomiste, il faudra reconnaître dans le composé humain plusieurs substances incomplètes qui se réunissent pour former une seule substance complète; mais y a-t-il à cela un si énorme inconvénient? L'union de l'âme et du corps n'en

demeure pas moins substantielle, puisqu'elle fournit à l'âme le complément nécessaire pour l'exercice de ses facultés et élève les éléments corporels à une manière d'être d'un ordre supérieur. Cette hypothèse est certainement conforme au sens commun, qui suppose bien que le corps reçoit de l'âme la vie et le sentiment, mais qui, sûrement, n'exige pas qu'il en reçoive également ce par quoi il est corps. Les définitions de l'Église ne conservent pas moins leur vérité dans cette doctrine que dans la doctrine opposée ; puisqu'elles ne disent pas que l'âme est la forme immédiate de la matière première, mais *la forme immédiate du corps ;* ce qui est parfaitement vrai dans le sentiment de ceux qui admettent que le corps est constitué en lui-même par les formes propres aux éléments dont il est composé, et qu'il est informé tout entier par l'âme, sans l'intervention d'aucun principe intermédiaire.

C'est ainsi que les défenseurs de la seconde opinion s'efforcent de prouver que les enseignements de la foi et les raisonnements *a priori* n'exigent en aucune manière qu'on suive à la lettre la doctrine de saint Thomas. Ils vont plus loin, et ils soutiennent qu'il faut nécessairement s'en écarter si on veut rester fidèle à l'esprit du saint docteur. Voyez, en effet, disent-ils, si saint Thomas s'est jamais mis en contradiction avec la science physique telle qu'elle était généralement enseignée de son temps. Il accepte les données de cette science, aussitôt qu'elles lui paraissent fondées sur des expérences décisives ou sur des raisonnements concluants, et il s'attache à les faire concorder avec les principes métaphysiques. C'est ce qu'il ferait indubitablement aujourd'hui, s'il avait vécu jusqu'à nos jours. Il se garderait bien de repousser les résultats si remarquables de la chimie et de la physique modernes ; bien plus ami de la vérité que d'Aristote, il ne croirait pas manquer au respect dû au philosophe de Stagire en reconnaissant que vingt siècles d'observations ont amené la découverte de faits et de lois que le génie si prodigieusement perspicace de ce grand homme ne lui avait pas permis de deviner. Il y a donc tout lieu de croire que saint Thomas n'hésiterait pas à modifier sa théorie de la matière, de manière à la faire concorder avec les faits que la science démontre. C'est ce que nous devons faire nous-mêmes, par amour pour la doctrine scolastique.

C'est le seul moyen de la faire accepter par les esprits sincères, et de rétablir son règne dans nos écoles.

Or, la science aujourd'hui s'accorde à substituer à la matière première et aux quatre éléments des anciens un certain nombre de corps, qu'elle nomme simples, parce qu'elle n'est pas encore parvenue à les décomposer. Ces corps simples entrent dans la composition de tous les corps, soit inorganiques, soit organisés. Ils passent d'un composé dans un autre, suivant des lois que chaque jour on apprend à mieux connaître. Ils se combinent dans des proportions fines et harmonieuses. La science les suit dans leurs différentes transformations ; elle se rend compte de leur synthèse, elle les retrouve ensuite par l'analyse ; elle se sert de ces éléments constitutifs pour fixer par des formules parfaitement claires la nature de chaque composé, et jamais l'expérience ne vient démentir la vérité de ces formules.

Ce qui est vrai des composés ordinaires est vrai également par rapport aux végétaux, aux animaux, au corps humain lui-même. Les corps simples entrent dans la composition de ces corps, comme de tous les autres : seulement, dans les composés, leurs formes propres sont soumises à une forme supérieure, qui leur communique des forces et des propriétés qu'ils ne possédaient point par eux-mêmes. Ainsi, dans le corps humain, il y a de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote et du carbone ; ces éléments possèdent leur forme propre ; ils n'ont rien perdu de leurs forces physiques et chimiques ; mais ces forces, soumises à la force vitale qui est propre à l'âme, s'exercent selon des lois nouvelles. La vie du corps n'est que le résultat de la soumission harmonieuse des forces physiques et ohimiques de ces éléments à la force vitale de l'âme ; la mort, au contraire, résulte de la destruction de cet équilibre, comme la décomposition qui suit la mort est le résultat des forces chimiques et physiques, désormais indépendantes de la force supérieure qui les dominait.

Que la science moderne explique universellement de la sorte la composition des corps, c'est un fait que personne ne saurait nier. Or, ajoutent les partisans de la doctrine que nous exposons en ce moment, ce consentement unanime des savants est complètement décisif. Car la

science est ici sur son terrain ; il s'agit en effet d'une question de fait, qui doit se prouver par l'expérience beaucoup plus que par le raisonnement. Il n'y a certainement rien d'absurde, que Dieu ait constitué la matière comme nos physiciens l'affirment. Il ne s'agit donc pas de raisonner *a priori ;* le philosophe n'a autre chose à faire que d'accepter les données de l'expérience et de les adapter aux principes métaphysiques, comme saint Thomas l'avait fait de son temps.

Du reste, ces mêmes philosophes ne manquent pas de raisonnements pour appuyer les conclusions de la science. Ils font remarquer d'abord que le concept de la matière première a toujours offert, de l'aveu des plus éminents docteurs scolastiques, d'inextricables difficultés. Comment concevoir, en effet, cet être qui est quelque chose et qui pourtant est complètement indéterminé? Peut-il exister séparément de la forme, au moins par un miracle de la puissance divine, ou ne le peut-il pas? S'il ne le peut pas, comme l'affirment la plupart des scolastiques, comment est-il un être? S'il le peut, comme l'enseigne Suarez, il a donc un acte par lui-même, il n'est donc pas une potentialité pure, il n'est pas matière première.

D'ailleurs, si les corps simples, en formant un composé, perdaient leur existence propre, qu'est-ce qui la leur rendrait plus tard lorsque le composé vient à se dissoudre? Il y a là une sorte de création nouvelle, puisqu'il y a production d'une réalité qui avait complètement cessé d'exister. Ainsi, les atomes dont s'est formé notre corps auraient cessé, du moment qu'ils ont commencé à en faire partie, d'être de l'oxygène, de l'hydrogène, de l'azote et du carbone ; la forme constitutive de ces substances aurait été détruite pour faire place à une seule forme qui est l'âme. Mais, à notre mort, ces éléments reprendront leur forme première. D'où leur viendra-t-elle? Les scolastiques répondent : Cette forme sera tirée de la potentialité de la matière. Mais Suarez lui-même avoue que cette réponse est loin d'éclaircir la difficulté. Comment, en effet, je le demande, la matière qui est pure puissance, et par conséquent négation de tout acte, de toute forme, de toute propriété, peut-elle contenir en elle la forme qui est acte, énergie, perfection, détermination ; et la contenir de manière à la produire d'elle-même, au moment

où, abandonnée par sa forme actuelle, elle semble n'avoir plus autre chose à faire que de retomber dans le néant?

Autre difficulté : la forme est le seul sujet des qualités et des forces; il semble donc évident que, lorsque la forme est détruite, toutes les forces physiques et chimiques, et par conséquent toutes les qualités sensibles devraient disparaître avec elle. Comment donc se fait-il que, lorsque l'homme meurt, son corps conserve encore quelque temps sa chaleur, sa couleur, sa cohésion? Il faut de toute nécessité admettre, pour être conséquent avec la théorie scolastique, que la chaleur première a cessé d'exister, et qu'une nouvelle chaleur a été produite. Mais cette supposition est-elle admissible? Et d'où naîtrait cette nouvelle chaleur?

J'omets bien d'autres arguments, et je me contente d'en citer encore un qui paraît décisif au Dr Frédault : « Il est bien certain que la matière nue ou simplement possible est la même dans toutes les substances matérielles, et que celles-ci ne varient entre elles qu'en raison de leur forme active ; tout le monde le concède. De sorte qu'en réalité, si la forme matérielle était sans utilité dans le corps vivant, celui-ci pourrait être composé indifféremment de substances élémentaires quelconques. Or il n'en est pas ainsi. Le corps vivant réclame pour sa constitution telle ou telle substance plutôt que d'autres... Par là il est bien clair que, puisque ces substances sont nécessaires, c'est qu'elles sont pour quelque chose dans l'action du composé ; et comme elles ne sont différentes que par leur activité formelle, c'est que cette activité entre pour quelque part dans l'union du composé vivant...

« Si on voulait admettre que les formes matérielles, ou autrement les activités des substances élémentaires disparaissent dans l'union avec l'âme, ou demeurent simplement en puissance et non en acte, on se trouverait conduit à deux erreurs. D'une part, ce serait nier que les divers éléments qui entrent dans la composition du corps sont pour quelque chose en lui, ce qui serait aller contre un fait expérimental avéré. D'un autre côté, ce serait admettre que l'une des deux natures du composé est anéantie. En effet, la matière nue et sans forme, qu'est-ce si ce n'est une pure privation? L'âme s'associerait ainsi non une activité possible, mais une pure possibilité. Il est vrai que ce quelque chose prendrait vie au contact de l'activité animique ; mais alors ce

serait l'âme qui donnerait tout l'être ; c'est sa nature seule, c'est-à-dire sa spiritualité seule, qui serait la nature de l'être. Dernière erreur trop visible pour avoir besoin de réfutation. »

Que répondent à nos arguments les thomistes rigoureux? Ils répondent qu'on n'a aucun droit de les attaquer au nom des sciences physiques, puisqu'ils accordent à ces sciences tout ce qui leur appartient légitimement, les faits. Quant à l'explication de la nature intime des corps, ils nient qu'elle soit du ressort de ces sciences ; elle n'appartient qu'à la métaphysique. Ainsi, la chimie prouve que de la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène il s'est formé de l'eau, et que plus tard de la décomposition de l'eau il s'est formé de nouveau de l'oxygène et de l'hydrogène. Personne ne conteste à la chimie ce résultat ; on lui permet de constater la loi suivant laquelle s'opère la composition et la décomposition du liquide, d'établir la proportion des éléments d'où est né le composé, mais qu'elle ne s'arroge pas le droit de prononcer qu'une fois la combinaison opérée, les éléments conservent leur forme propre, alors surtout que cette forme ne produit plus aucun des effets par lesquels elle s'était fait auparavant reconnaître.

Il est vrai que la doctrine scolastique ne peut pas expliquer avec une égale clarté tous les phénomènes physiques ; mais quelle est la doctrine qui écarte tous les mystères ? Est-il bien facile dans l'autre système d'expliquer comment il se fait que l'observation la plus minutieuse n'ait pu jamais saisir dans un corps composé les divers éléments qui le composent, quoique d'après ce système ils dussent demeurer distincts, et par conséquent, extérieurs l'un à l'autre? Peut-on bien comprendre comment un même corps peut avoir des propriétés aussi opposées que le multiplicité et l'unité, s'il n'y a pas en lui deux principes distincts? Pour que l'étendue qui est indifférente à toute sorte de figures puisse recevoir une figure déterminée, ne faut-il pas un principe déterminant distinct de l'étendue ? Le mouvement pourrait-il se communiquer d'un corps à un autre, si pour le recevoir, il n'y avait dans le corps un principe vraiment un ? Ce principe n'est-il pas nécessaire aussi pour produire dans la matière, inerte par elle-même, la force de résistance? Ce sont là tout autant de phénomènes capitaux qui témoignent en faveur de la théorie scolastique.

Enfin, quoiqu'on dise, en dehors de cette théorie, l'unité subtantielle des végétaux, des animaux et de l'homme demeure privée de sa base la plus solide ; et la hiérarchie des êtres, si belle et si facile à concevoir quand on admet les formes subtantielles, sera dépouillée de son harmonie et de sa beauté.

IV.

J'ai exposé, avec toute la clarté et toute la sincérité dont je suis capable, les deux explications de la composition des corps qui se partagent les suffrages des philosophes catholiques. Si je n'ai pas donné aux arguments en faveur de l'une et de l'autre de ces opinions toute leur force, c'est bien involontairement, car je n'ai, pour mon compte, aucun parti pris. Je vois des deux côtés des raisons solides ; mais des deux côtés aussi je vois de sérieuses difficultés. Ce qui me paraît parfaitement clair, c'est que, ni d'un côté ni de l'autre, aucun grand intérêt n'est en péril. C'est là une question ouverte, qu'on peut agiter dans les écoles catholiques, sans que la foi périclite et sans que la philosophie traditionelle soit ébranlée dans sa subtance. Quelle différence entre cette controverse et celle de l'ontologisme! Dans celle-ci il s'agit d'un privilége qui, s'il était réel, serait le plus précieux apanage de la raison humaine. On conçoit donc qu'il soit rigoureusement défendu par ceux qui en admettent la réalité, alors surtout qu'il fait selon eux toute la différence entre l'homme et la brute. D'un autre côté, les adversaires de cette théorie ont les plus sérieuses raisons pour la combattre, car la vision en Dieu, qui n'est sûrement pas un fait d'expérience, ne peut se démontrer qu'en prouvant l'impossibilité d'obtenir sans elle aucune idée générale, et par conséquent en renversant par sa base toute la philosophie et la théologie scolastique. Ce sont donc les principes les plus fondamentaux et les intérêts les plus majeurs de la science qui sont débattus sur ce terrain. Ici rien de semblable : entre les deux partis tous les principes sont communs ; sauf un seul point, on peut être d'accord sur tout le reste ; et sur ce point même, on n'est pas aussi éloigné que l'ardeur de la lutte pourrait parfois le faire supposer.

Dans cet état de choses, que doivent faire les vrais amis de la science, tous ceux qui désirent voir renaitre parmi nous les fortes études? Ils

doivent bien se garder, ce me semble, de donner à ces questions accessoires une importance exagérée. Si, même dans ces détails, la doctrine scolastique est vraie, la discussion ne pourra qu'en faire ressortir la vérité. L'important, c'est qu'on étudie cette doctrine ; qu'on rompe définitivement avec cet enseignement superficiel, qui a rompu lui-même avec la tradition de l'école catholique. Il faut rapprendre le langage de cette école, nous familiariser avec ses illustres maîtres, nous mettre au fait des problèmes qui ont rapport avec les idées qui ont cours à notre époque. Le livre qui sera le plus propre à produire ces résultats, qui, s'adaptant le mieux aux conditions présentes de l'enseignement classique, nous facilitera davantage le retour vers un passé injustement dédaigné, ce livre-là devra être accueilli avec reconnaissance, alors même qu'en quelques points l'auteur se permettrait de révoquer en doute la doctrine scolastique. C'est parce que je trouve ces qualités dans l'*Abrégé de philosophie* du R. P. Tongiorgi, que je ne puis m'empêcher de désirer qu'il soit introduit dans nos écoles. Je n'établis aucune comparaison entre la doctrine de ce Père, et celle du R. P. Liberatore. Naguère un ontologiste m'a publiquement accusé d'avoir fait *mon idole du rédacteur de la Civiltà Cattolica, et de lui avoir sacrifié jusqu'à mon bon sens.* Si mon admiration n'a pas été poussée jusqu'à cet excès, au moins ai-je bien le droit de n'être pas soupçonné de partialité contre lui. Quand donc M. F. J. m'accuse de *lui avoir fait un crime de préférer la philosophie du R. P. Liberatore à celle du R. P. Tongiorgi ;* il rend aussi inexactement que possible le sens de ma protestation. J'avais fait des vœux, et ces vœux sont parfaitement sincères, pour que les œuvres du premier se répandent de plus en plus ; mais j'avais constaté que le temps généralement consacré parmi nous a l'étude de la philosophie ne permettait guère d'adopter les *Institutiones philosophicæ* comme livre classique, tandis que l'abrégé que le P. Tongiorgi a fait de son grand ouvrage répond parfaitement aux exigences de la plupart de nos écoles (1). Cet *Abrégé* est court et pourtant assez complet. Il indique toutes les grandes questions avec

(1) Cet abrégé vient de paraître chez M. Marchessou, imprimeur-éditeur au Puy, en 2 vol. grand in-18. Prix, 4 fr. 50. On le trouve à Paris, chez MM. Lecoffre et Sarlit.

leuns principaux arguments. Ce que l'auteur a dû resserrer dans un espace trop étroit, se trouve plus développé dans le grand ouvrage (1). C'est là que le professeur pourra aller puiser la matière de ses explications orales, tandis que les élèves auront entre les mains un texte concis, clair, méthodique.

Peut-être M. F. J. connaît-il un ouvrage qui offre a un plus haut degré ces mêmes avantages. Qu'il nous le fasse connaître, et sûrement ce n'est pas moi qui en dirai du mal. Mais en attendant qu'il nous offre quelque chose de mieux, il était au moins inopportun de dénoncer le livre du P. Tongiorgi, connu propre seulement à produire un temps d'arrêt, sinon un recul, dans le mouvement qui nous ramène vers la doctrine de saint Thomas. M. F. J. a beau dire qu'en parlant ainsi, il a tout simplement énoncé un fait; je lui réponds qu'il a fait beaucoup plus : il a supposé décidée une question qui est loin de l'être, et sans prendre la peine de démentir ce qui est pourtant très-discutable, il a infligé un blâme qu'il n'avait pas le droit d'infliger. Qui ne voit en effet que si le sentiment du P. Tongiorgi est vrai, l'adoption de ce sentiment, loin d'altérer la doctrine de saint Thomas, lui fera faire un progrès réel? Qui ne voit également que la dénonciation de M. F. J., publiée par un journal aussi grave que celui-ci, devait avoir pour résultat de mettre les directeurs de nos séminaires en garde contre un enseignement, adopté pourtant dans les premières écoles de Rome?

C'est cette sévérité à l'égard du docte professeur du Collége romain, et non pas du tout la préférence donnée au directeur de la *Civiltà*, que je me suis permis de blâmer. Ce n'est pas moi, c'est l'honorable anonyme qui a cru ne pouvoir mieux relever le second qu'en rabaissant le premier. Je persiste à croire qu'en cela il a dépassé le but. Je ne crois pas que l'autorité de saint Thomas ait rien à gagner à ce qu'on mette son nom en avant, au bas d'arguments sérieux, pour combattre des opinions consciencieuses, et du reste parfaitement libres. Si le mépris de l'autorité peut faire courir à la saine philosophie de grands dangers, je suis persuadé qu'elle ne peut retirer aucun avantage d'une crainte excessive de la liberté.

H. RAMIÈRE, S. J..

(1) Les *Institutiones philosophicæ* du P. Tongiorgi, 2e édit. en 3 vol. in-8, se trouvent à Paris et à Lyon, chez Pelagaud. Prix, 7 fr. 50.

LITURGIE.

DE LA CONSÉCRATION DES ÉGLISES ET DE LA FÊTE DE LA DÉDICACE.

I. *De la Consécration des églises.* — II. *De la fête de la Dédicace en général.* — III. *De la fête de la Dédicace de toutes les églises de France.*

On nous adresse, depuis longtemps déjà, quelques difficultés relatives à la fête de la dédicace. Il fallait, pour y répondre, reprendre la question tout entière, et la rattacher à celle de la consécration des églises qui, elle-même, suivait tout naturellement certains points déjà traités sur les églises. Nous essayons aujourd'hui d'en donner un aperçu.

§ I. — De la consécration des églises.

1. L'usage de consacrer les églises remonte aux temps apostoliques et est passé de l'Ancien Testament au Nouveau. Les Souverains-Pontifes, auxquels certains auteurs ont attribué l'introduction de ce rit, ont seulement tracé des règlements y relatifs. Plusieurs historiens ont prétendu que l'origine de la consécration des églises remontait seulement au pape saint Évariste : « Sed multo certius est, dit le cardinal Bona « (*Rerum. liturgic.*, l. I, c. XX, § 3), apostolicum institutum esse, « nisi dicamus ab hoc Pontifice scripto promulgatum, quod sola tradi- « tione ab antecessoribus acceperat. Aut forte addidit ad veteres cære- « monias, ut sine Missæ sacrificio basilicæ non consecrarentur, ut ex « illo referunt canonum collectores. »

D'autres ont enseigné qu'aucune église ne fut consacrée avant le règne de Constantin. Ceci doit être entendu, non pas de la consécration, mais des cérémonies publiques, qui ne pouvaient avoir lieu pendant les persécutions. Il suffit, pour en être convaincu, de savoir : 1° que les chrétiens ont toujours eu leurs églises ; 2° que ces églises ont été dédiées au culte par des cérémonies spéciales, à l'exemple des temples de l'ancienne loi, et par une institution qui remonte aux saints Apôtres.

1. Les chrétiens ont toujours eu leurs églises, ou en d'autres termes, des lieux consacrés à Dieu pour la prière et la réunion des fidèles. C'est l'apôtre saint Paul qui nous le témoigne en disant (I Cor. XI, 18 et 22) : « Convenientibus vobis in ecclesiam audio scissuras esse inter vos..... « Numquid domos non habetis ad manducandum et bibendum, aut « ecclesiam Dei contemnitis ? » Le mot *ecclesiam* doit s'entendre ici non pas de la réunion des fidèles, comme dans d'autres passages, mais du lieu même de cette réunion : « Quemadmodum, dit saint Basile, ex- « pliquant ce texte de l'Apôtre (Reg. Brev. Int. 310), ratio non per- « mittit ut vas ullum commune in sancta introferatur, eodem modo « etiam vetat sancta in domo communi celebrari. » Saint Augustin dit la même chose (*in Levit.* q. 57) : « Ecclesia dicitur locus quo ecclesia « congregatur. Nam ecclesia homines sunt, de quibus dicitur, *ut* « *exhiberet gloriosam ecclesiam.* Hanc tamen vocari etiam ipsam « domum orationum, idem Apostolus testis est, ubi ait : *Numquid* « *domos non habetis ad manducandum et bidendum, aut ecclesiam* « *Dei contemnitis ?* Et hoc quotidianus loquendi usus obtinuit, ut ad « ecclesiam prodire, aut ad ecclesiam confugere non dicatur, nisi qui « ad locum ipsum parietesque prodierit, vel confugerit, quibus ecclesiæ « congregatio continetur. »

2. Ces églises ont été dédiées au culte par des cérémonies spéciales et par une institution qui remonte aux saints Apôtres. Nous lisons, en effet, dans un ancien Martyrologe, au 1er août : « Romæ, dedicatio « primæ ecclesiæ a B. Petro constructæ et conservatæ ; » et dans le Martyrologe de Notker : « Romæ, statio ad S. Petrum ad vincula, « quam ecclesiam ipse primus in Europa construxit et consecravit. »

Saint Léon, dans son discours sur les Machabées, dont la fête est au même jour, dit : « Gratias, dilectissimi, agamus Domino Deo nostro, « quod quanta sit hujus diei solemnitas. Tanto enim conspiranti studio « et devoto animo convenisti, ut festivitatis magnificentiam etsi sermo « non indicet, congregatio tamen ipsa testetur. Et recte : duplex enim « lætitiæ causa est, in qua natalem ecclesiæ colimus, et martyrum « passione gaudemus. »

Nous lisons dans les Actes de saint Marcel et dans les Bollandistes au 16 janvier : « B. Lucina fecit donationem de facultate sua, et ex « omnibus quæ habuit, ecclesiæ catholicæ : hoc audiens Maximianus « Augustus, indignatus proscriptione eam damnavit : illa autem ro- « gavit S. Marcellum episcopum, ut domum ejus ecclesiam consecraret, « quod cum omni devotione fecit Marcellus episcopus. »

II. Ces témoignages, et bien d'autres qu'il serait trop long de rapporter, nous montrent que la consécration des églises remonte aux temps apostoliques. Mais ce fut surtout après la conversion de l'empereur Constantin que, la paix ayant été rendue à l'Église, on commença à construire des temples au Seigneur et à les consacrer avec une grande solennité. « Votivum nobis ac desideratum spectaculum præbebatur, « dit Eusèbe de Césarée (*Hist.*, l. x, c. 3), dedicationum scilicet festi- « vitas per singulas urbes, et oratoriorum recens structorum consecra- « tiones... Jam vero antistitum absolutissimæ cæremoniæ, et accurata « sacrificia sacerdotum, et divini quidam augustique Ecclesiæ ritus, « hinc psalmos canentium, et reliquas nobis divinitus traditas voces « auscultantium, illinc divina, et arcana obeuntium ministeria. » Et quoiqu'un seul évêque puisse consacrer une église, on avait alors, comme il se pratique encore de nos jours, l'usage d'en inviter plusieurs à cette cérémonie solennelle. Le temple que Constantin fit ériger sur le sépulcre du Sauveur fut consacré par un grand nombre d'évêques réunis en concile qui en consacrèrent ensuite plusieurs autres. « Circa tricesimum annum imperii Constantini, dit Sozomène (l. II, « c. XXVI), absoluta jam ecclesia Hierosolymis in Calvariæ loco, quæ « magnum Martyrium (1) appellatur, Marianus quidem non mediocri

(1) V. tom. VIII de cette *Revue*, p. 563.

« dignitate præditus, imperatoris notarius, Tyrum ingressus, epi-
« scopis in concilio congregatis imperatoris porrexit epistolam, qua
« eos hortabatur ut, confestim profecti, ecclesiam illic dedicarent. »
Théodoret ajoute (*Hist.*, l. I, c. XXXI) : « Imperator universum con-
« cilium relicta Tyro Æliam proficisci jusserat, aliosque complures
« undequaque eo convenire præceperat, ut basilicas ab ipso constructas
« dedicarent. » Les anciens historiens rapportent de plus qu'à la consécration de l'église d'Antioche, qui fut nommée *Dominicum aureum* (1) à cause de sa magnificence, il y avait quatre-vingts évêques qui célébrèrent un concile. Ce concile fut appelé *Synodus in encœniis.* Le mot *Encœnia* signifiait dès lors la consécration d'une église neuve, comme le dit Du Cange dans son dictionnaire, au mot *Encœnia.* Ce concile fut célébré à Antioche l'an 341, et Socrate en parle en ces termes : « Concilium Antiochiæ in Syria curat congregari, prætextu
« quidem dedicandæ ecclesiæ, quam Augustorum pater Constantinus
« ædificare cœperat ; post ejus autem obitum Constantius filius, decimo
« post anno quam facta fuerant fundamenta, absolverat. » Saint Augustin, dans une lettre à Nobilius, s'excuse de ne pouvoir assister à la dédicace d'une église : « Tanta est solemnitas, ad quam me affectus tuæ
« fraternitatis invitat, ut corpusculum meum ad vos traheret voluntas,
« nisi teneret infirmitas. » S. Gaudens, contemporain du saint docteur, dans son écrit sur la dédicace de la basilique des Quarante-Martyrs, dit : « Convenerunt igitur sanctissimi antistites et apostolici viri ad
« persolvendum beatissimis Patribus et præceptoribus suis debitæ
« devotionis obsequium, ut ubertate plenissima benedictionum spiri-
« tualium ditaremur. » On sait que la consécration de la basilique de la B. Vierge Marie *Trans-Tiberim* fut faite par Innocent III, assisté de tous les cardinaux et évêques rassemblés pour le quatrième concile œcuménique de Latran, et que Pie IX profita de la présence d'un grand nombre de prélats, réunis dans la ville sainte à cause de la promulgation du dogme de l'Immaculée-Conception, pour consacrer la basilique de Saint-Paul.

(1) V. tom. VIII, p. 562.

III. Les évêques convoqués à la consécration des églises ne le sont pas seulement comme témoins de la cérémonie, mais il peuvent l'être et l'ont été souvent comme coopérateurs : quoique la partie principale appartienne de droit à un seul, qui est l'ordinaire du lieu ou un autre par lui délégué, plusieurs peuvent être délégués pour consacrer les différents autels et les murs. Nous lisons dans les Actes du concile de Reims sous Léon IX ce qui se passa à la consécration de la basilique de l'archi-monastère de Saint-Remi : « Domnus Papa, convocatis episcopis, intra « dedicandi monasterii abdita, singulis singula ad consecrandum dele- « gavit altaria : Remensem vero archiepiscopum cum Lisogiensi epi- « scopo certam circuitionem cum crucibus et sanctorum reliquiis secun- « dum ecclesiasticum ordinem exterius constituit agere, ibique « consecrationis officium adimplere ; ipse vero cum sibi necessariis « remanens interius, divini tabernaculi sanctificationem strenue dili- « genterque exequitur. » Catalani, d'où nous tirons une grande partie de ces documents, nous cite cet autre exemple (ibid., n. 10). « Aliud « ejusdem rei exemplum quidem luculentissimum in dedicatione eccle- « siæ majoris monasterii Turonensis, celebrata ab Urbano II pontifice « maximo, in qua Rodulphus Turonensis antistes, qui jam decennio « ejusdem monasterii monachos persequebatur, jubente Papa, san- « ctorum pignora sub dominico altari propriis manibus collocavit, « sanctasque reliquias una cum Hugone Lugdunensi archiepiscopo ex « capella infirmorum, ubi pernoctarant, propriis adportavit humeris, « et alphabetum Latinum descripsit ; Rangerius vero ex monacho me- « morati monasterii ob egregias virtutes factus archiepiscopus Re- « giensis et cardinalis, Græcum ; cœmeterium autem ab eodem Ran- « gerio et Brunone Siginensi episcopo sacratum est. In dedicatione « denique ecclesiæ S. Benedicti monasterii Casinensis..... decem ar- « chiepiscopi et quadraginta tres episcopi interfuere : Papa quidem « altaria duo, id est S. Benedicti et S. Joannis consecravit ; altare vero « beatæ Mariæ episcopus Tusculanus, altare S. Gregorii Hubaldus « Savinensis, altare tandem S. Nicolai Erasmus episcopus Pegrinus. » La même chose a été faite à la consécration de la métropole de Notre-Dame de Paris, le 31 mai 1864 : un grand nombre d'évêques assistaient

à cette cérémonie, et plusieurs prélats ont consacré des autels et fait les onctions aux piliers de la basilique.

IV. Comme les documents cités nous montrent clairement, il serait bien à désirer que toutes les églises fussent consacrées. Une simple bénédiction faite par un prêtre délégué par l'ordinaire suffit, à la vérité, pour qu'on puisse y célébrer le saint sacrifice de la Messe, comme l'exprime la rubrique du Rituel romain. Cette bénédiction est intitulée : « Ritus benedicendi novam ecclesiam, seu oratorium publicum, ut ibi « SS. Missæ sacrificium celebrari possit. » On lit ensuite la rubrique suivante : « Sacerdos novam Ecclesiam de licentia episcopi benedicturus, « ut in ea divinum sacrificium Missæ rite celebretur, stola ac pluviali « albi coloris indutus..... » A la fin il est dit : « Ecclesia vero quamvis « a simplici sacerdote, ut supra, sit benedicta, ab episcopo tamen « consecranda est. » La rubrique du Rituel n'exprime pas simplement ici que le prêtre ne peut jamais être ministre de la consécration ; mais elle exprime, comme il a été dit t. VIII, page 552 de cette REVUE, que cette bénédiction se fait provisoirement, en attendant que l'église puisse être consacrée. On peut, en effet, avoir besoin de s'en servir avant le temps où l'évêque pourra le faire, et avant que les travaux nécessaires ne soient terminés. Cette interprétation, qui ressort assez du texte même de la rubrique, est donnée par les auteurs. « Benedictio, dit Barruffaldi « (tit. 72, n. 88), est in subsidium, et ad modum provisionis, non « autem de natura loci tam digni, qui de jure consecrandus est. » Le titre du rit de la réconciliation d'une église violée suffirait, du reste, pour nous en convaincre. Il est conçu en ces termes : « Ritus « reconciliandi ecclesiam violatam si nondum erat ab episcopo con- « secrata. »

Aujourd'hui, dans diverses contrées, peu d'églises sont consacrées, et l'on se contente d'une simple bénédiction. Cependant, divers conciles prescrivent la consécration, et Benoît XIII, dans un concile tenu à Rome, ordonna aux évêques de consacrer leurs églises. Nous lisons au canon I d'un concile tenu à Londres en 1237 : « Basilicarum dedicatio « a veteri testamento initium dignoscitur habuisse, et in novo est a « sanctis patribus observata. In quo est eo dignius et studiosius facienda,

« quo in illo offerebantur tantum hostia animalium mortuorum, in illo « vero cœlestis hostia viva et vera, ipse scilicet Unigenitus Dei Filius « in altari offertur pro nobis, manibus sacerdotis. Quare statuerunt « provide sancti Patres, ne in aliis locis, quam Deo dicatis, nisi neces- « sitatis causa, celebraretur officium tam sublime. Porro quia vidimus « per nos ipsos, et a plerisque audivimus tam salubre ministerium « contemni, vel saltem negligi a nonnullis, dum multas invenimus ec- « clesias, et etiam cathedrales, quæ licet sint ab antiquo constructæ, « nondum tamen sunt consecratæ oleo sanctificationis : volentes huic « periculosæ negligentiæ obviare, statuimus, et statuendo præcipimus, « ut omnes ecclesiæ cathedrales, conventuales et parochiales, quæ « perfectis parietibus sunt constructæ infra biennium per diœcesanos « Episcopos, ad quos pertinent, vel eorum auctoritate per alios con- « secrentur, sicque infra simile tempus fiat de cæteris construendis. » Bientôt le même concile décréta que toutes les églises fussent consacrées dans l'espace de deux années, sous peine d'être interdites, à moins d'une cause raisonnable. Benoît XIII, pendant son episcopat et son cardinalat, et même pendant son souverain-pontificat, et à un âge très-avancé, consacra beaucoup d'églises en divers endroits, et surtout à Rome. Dans le concile qu'il tint à Saint-Jean de Latran, l'an du jubilé 1725, il prescrivit que les églises simplement bénites fussent promptement consacrées ; et l'on doit entendre ici au moins les églises cathédrales et paroissiales. Nous lisons au tit. XXV, c. I : « Antiqua « mandant sanctorum Patrum decreta, ut sicut non alii possunt quam « sacrati Domino sacerdotes sacra peragere, et hostias offerre super « altare ; ita non alibi, necessitas nisi summa coegerit, quam in Deo « dedicatis locis, id est in tabernaculis, divinis ab episcopo precibus « delibatis, divina debeant sacrificia celebrari. Incumbant quocirca « episcopi, ut ecclesiæ saltem cathedrales et parochiales, et majora « ipsarum altaria, quæ adhuc perfecta non sunt, nec dedicata, infra « annum, si fieri poterit, in civitatibus, per diœceses vero infra bien- « nium, omnino perficiantur, et solemniter consecrentur. »

V. 1. La veille du jour où une église doit être consacrée, l'évêque qui doit faire cette cérémonie et toutes les personnes à la demande

desquelles cette consécration doit être faite, sont tenus au jeûne. Nous lisons en effet dans le Pontifical cette rubrique : « Pontifex consecrans, « et qui petunt sibi ecclesiam consecrari, præcedenti die jejunare « debent. »

2. Ce jeûne n'est pas un simple conseil, mais une obligation : elle atteint les personnes qui demandent la consécration de l'église.

Deux décrets viennent à l'appui de cette règle.

1er Décret. *Questions.* « 1. An jejunium in Pontificali Romano « præscriptum iis a quibus consecratur ecclesia, sit strictæ obliga- « tionis, seu potius tantum de consilio? 2. An sit locale tantum, an « personale ; seu potius locale et personale simul? » *Réponses.* « Ad 1. « Jejunium in Pontificali romano præscriptum esse strictæ obligationis « pro episcopo consecrante, et pro iis tantum, qui petunt sibi ecclesiam « consecrari. Ad 2. Negative quoad primam partem, affirmative quoad « secundam. » (Décret du 29 juillet 1780, nº 4400, q. 1 et 2.)

2e Décret. « Cum in diœcesi Camberien. diversæ circumferantur « opiniones circa personas adactas servare jejunium in pervigilio dedi- « cationis ecclesiæ, RR. episcopus Camberien. S. R. C. humillime « rogavit ut declarare dignaretur a quibus sit idem jejunium servandum? « Et EE. ac RR. PP. sacris ritibus tuendis præpositi respondendum « censuerunt : Missis opinionibus, servetur decretum in Mechlinien. « die 29 julii 1780. » (On relate ensuite la décision citée ci-dessus.)

VI. La consécration des églises peut se faire tous les jours ; mais il est plus convenable de choisir un jour de dimanche ou la fête d'un saint. Cette cérémonie n'emporte pas avec elle, pour le jour où elle se fait, l'obligation de s'abstenir des œuvres serviles.

La première partie de cette règle se trouve textuellement dans le Pontifical : « Ecclesiarum consecratio, quamvis omni die de jure fieri « possit, decentius tamen in dominicis diebus vel sanctorum solemni- « tatibus fit. » La seconde partie est appuyée sur ce décret. *Question.* « An si ecclesia consecretur die feriali, sitne festum observandum in « populo tali die cum obligatione in hujusmodi loco abstinendi ab ope- « ribus servilibus, et audiendi s. missam? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 29 juillet 1780, nº 4400, q. 3.)

VII. La consécration d'une église ne peut pas se faire séparément de celle de l'autel principal.

Cette règle résulte du texte même du Pontifical, qui indiquerait la manière de faire cette cérémonie si elle pouvait être faite, comme il donne dans un paragraphe spécial les règles à suivre pour la consécration de l'autel sans la consécration de l'église. De plus, la Sacrée Congrégation a plusieurs fois déclaré cette pratique illicite, d'abord par un décret du 24 mai 1844, cité ci-après n° VIII et par le suivant. « RR. Domine uti frater... Prudenti quidem consilio A. T. in exe-
« quenda consecratione duarum ecclesiarum parochialium istius Fe-
« sulanæ diœcesis non acquiescens opinioni eorum, qui autumabant
« exequi posse consecrationem absque dedicatione altaris a Ponti-
« ficali romano et a decretis omnino requisita, una cum ecclesiis
« altaria etiam dedicavit. Cum vero litteris datis hoc ipso vertente
« anno 15 kal. augusti S. R. C. sententiam Amplitudo Tua requirat,
« eique sequens dubium expendendum proponat : An ecclesia antea
« per simplicem ritualis benedictionem ad divini cultus servitium apta
« reddita, cujus altaria ad incruentum super iisdem litandum Sacrificium
« absque consecratione lapide tantum sacrato sunt communita, possit li-
« cite consecrari, quin eodem tempore altare consecretur? Sacra eadem
« Congregatio....., proposito dubio negativam responsionem dandam
« censuit, ac in ecclesiarum consecratione altaris omnino dedicationem
« juxta Pontificalis romani regulam, et ad decretorum præscriptum
« requiri declaravit. » (Décret du 12 août 1854, n° 5204.)

VIII. Après la consécration d'une église, il convient que le Pontife célèbre solennellement la Messe. S'il était trop fatigué, il pourrait la faire célébrer par un prêtre.

Cette règle ressort du texte même de la rubrique du Pontifical. Après la dernière oraison, il est dit : « Quo dicto, Pontifex accedit ad sacristiam sive sacrarium, ubi, deposito pluviali, si celebrare voluerit, quod
« conveniens est, accipit sandalia, dicens psalmum *Quam dilecta,* cum
« aliis. Deinde lotis manibus accipit omnia paramenta pontificalia albi
« coloris.... Si vero, fatigatus nimis, celebrare noluerit, facit Missam
« solemniter per aliquem sacerdotem celebrari. »

Il suit de là que régulièrement l'évêque consécrateur doit célébrer lui-même la Messe solennelle. S'il ne pouvait pas le faire, à cause de la fatigue résultant d'une aussi longue cérémonie, il faudrait néanmoins que cette Messe fût célébrée, comme on le voit clairement par la rubrique. Mais le Pontife peut-il, en vertu de cette même rubrique, déléguer un prêtre pour cette fonction, sans avoir obtenu une dispense du Saint-Siége? Le continuateur de Catalani (§ LXXVIII, n° 5) tiendrait pour l'affirmative ; cependant il cite une dispense spéciale accordée sur ce point, dispense que l'on n'accorderait pas si elle n'était pas jugée nécessaire. « Pontifex igitur, dit-il, Missam solemnem, peracta conse-
« cratione, celebrare debet, nisi ob fatigationem hanc celebrari mandet
« ab aliquo sacerdote ; ita patet ex rubrica quæ superius descripta est.
« Hinc est quod nullatenus capiamus rationem quare episcopus Oppi-
« densis ad Summum Pontificem recurrerit, indulgeri sibi petens ut
« posset Missam hanc solemnem, cujus celebratio ipsi impossibilis facta
« erat ob ætatis et valetudinis imbecillitatem, ab alio sacerdote cele-
« brandam relinqueret. Attamen expresse concessa est talis dispensatio,
« die 24 maii 1844. Peritiores judicent de necessitate concessionis
« sicut et de petitionis opportunitate. » La dispense dont il est ici question est conçue comme il suit. « Cum RR. Oppiden. episcopus
« prænoscat ob gravem suam ætatem non sine considerabili valetudinis
« dispendio perficere haud posse juxta formam in Pontificali præscri-
« ptam imminentem consecrationem novæ suæ cathedralis ecclesiæ, ac
« proinde SS. D. N. Gregorium XVI, pontificem maximum, enixe ro-
« garit indultum hanc ipsam sacram cæremoniam exequendi duobus
« consecutivis diebus, Sanctitas Sua, referente me subscripto S. R. C.
« secretario, de speciali gratia ita annuit benigne ut uno eodemque die
« peracta omnino consecratione ecclesiæ et altaris majoris ab ipso
« episcopo, poterit per alium sacerdotem Missa celebrari, qua finita
« Episcopus solemniter populum benedicet, indulgentiam publicabit, et
« diem anniversariam ad recolendam consecrationem assignabit. Alia
« vero die quæcumque consecrari poterunt cætera altaria, strictim
« servatis omnibus a Pontificali Romano præscriptis, contrariis quibus-
« cumque disponentibus minime obstantibus. » (Décret du 24 mai

1844, n° 4976.) S'il nous est permis, à nous aussi, de dire notre sentiment sur la portée de cette décision, nous n'y trouvons rien qui puisse faire révoquer en doute le droit de l'évêque consécrateur de déléguer un prêtre pour célébrer la Messe s'il croit avoir un motif suffisant. La demande de Mgr l'évêque d'Oppido n'a pas pour objet la dispense de célébrer lui-même la Messe ; mais de faire en un seul jour toutes les cérémonies de la consécration : et on lui répond en traçant l'ordre de choses à faire d'après la rubriqne même du Pontifical, et en déclarant quelles sont les choses essentielles. Le Pontife pourra se contenter de consacrer l'église et le grand autel, puis faire célébrer la Messe par un prêtre. Quant aux autres autels, comme rien n'oblige à les consacrer le même jour, le prélat fera cette cérémonie quand il le jugera convenable.

§ 2. DE LA FÊTE DE LA DÉDICACE.

Le jour de la consécration d'une église, la Messe solennelle qui se célèbre par l'évêque ou par un prêtre, comme il vient d'être dit, est la Messe de la dédicace, et les membres du clergé de l'église que l'on consacre, doivent réciter l'office de la dédicace, en commençant à la partie de l'office qui correspond à l'heure du jour à laquelle se fait la consécration, c'est-à-dire à Tierce, si toutefois la solennité du jour ne s'y oppose pas. Jusqu'à ce moment, l'office est celui du jour.

La première partie de cette règle, relative à la Messe solennelle du jour de la dédicace, est dans le texte même du Pontifical : « Missa di-
« citur ut in Missali, in ipsa die consecrationis ecclesiæ. »

La deuxième partie, concernant l'office, repose sur les décrets suivant.

1er Décret. *Question.* « Officium dedicationis ecclesiæ particularis,
« quod cum octava celebratur, debetne tam privatim quam publice in-
« choari primis vesperis pridie dedicationis cum matutino ejusdem
« festi, vel incipere tantum consecratione ecclesiæ facta, id est circum
« circiter ad horas minores ? » *Réponse.* « Negative ad primam partem,
« affirmative ad secundam ; et a clero tantum servitio ecclesiæ strictim
« addicto. » (Décret du 23 mai 1835, n° 4742, q. 1.)

2e Décret. « Officium dedicationis ecclesiæ... solum inchoandum « esse peracta consecratione ab hora minori tertia. » (Décret du 7 déc. 1844, n° 4979.)

Nous avons ajouté : *Si la solennité du jour ne s'y oppose pas.* Il est, en effet, des jours où l'on ne peut jamais dire une autre Messe que la Messe du jour ; il en est d'autres dont l'office ne peut jamais être transféré. La rubrique du Pontifical, qui n'en parle pas, ne pourrait cependant ne pas les excepter. « Verba Pontificalis sint ita intelligenda, « dit Cavalieri (décret I, n° 63), ut non contrarientur rubricis Missalis, « et leges non adversentur legibus. »

II. Les jours auxquels on ne peut dire la Messe votive de la dédicace le jour même de la consécration d'une église sont le premier dimanche de l'Avent, le mercredi des Cendres, le premier dimanche du Carême, le dimanche des Rameaux et tous les jours de la semaine sainte, les dimanches de Pâques et de la Pentecôte avec les deux jours suivants, les jours de Noël, de l'Épiphanie, de l'Ascension et du très-saint Sacrement.

Nous déduisons cette règle de la rubrique du Missel relative à la fête du titulaire dont l'office serait transféré (Part. I, tit. VI). « In ecclesiis « autem, ubi titulus est ecclesiæ vel concursus populi ad celebrandum « festum quod transferri debet, possunt cantari duæ Missæ, una de « die, alia de festo, excepta dominica prima Adventus, feria quarta « Cinerum, dominica prima Quadragesimæ, dominica Palmarum cum « tota hebdomada majori, dominica Resurrectionis et dominica Pente- « costes cum duobus diebus sequentibus, die Nativitatis Domini, « Epiphaniæ, Ascensionis, et festo Corporis Christi. » Il semble que l'on peut appliquer à la dédicace d'une église ces paroles : *Ubi est concursus populi ad celebrandum festum quod transferri debet.*

III. Si l'on fait une consécration d'église un des jours ci-dessus énumérés, la Messe est celle du jour, avec mémoire de la dédicace, dont on dit les oraisons sous une même conclusion avec l'oraison du jour.

Telle est la règle donnée par les auteurs. Elle se déduit de celles que nous avons posées t. VI, p. 371 de cette Revue, pour une solennité

transférée. Cavalieri compare aussi cette Messe à celle de l'anniversaire de la consécration d'un évêque, où l'on joint aussi l'oraison de cette Messe à celle du jour, s'il est empêché. On ajouterait ensuite les mémoires de la Messe du jour suivant les règles données t. VI, p. 362.

IV. Les fêtes dont l'office l'emporte sur celui de la dédicace sont celles de Notre-Seigneur et de la sainte Vierge du rit double de première classe, de la Nativité de saint Jean-Baptiste, des SS. Apôtres Pierre et Paul, et de la Toussaint.

Cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. *Question.* « An octava dedicationis propriæ ecclesiæ « dignior sit... octavis Assumptionis B. M. V. et omnium Sanctorum ? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 13 mars 1804, n° 4491, q. 4.)

2e Décret. *Question.* « Ac occurrente festo dedicationis in festis B. « M. V., sanctorum Angelorum, S. Joannis Baptistæ, S. Joseph sponsi « ejusdem B. M. V. ac SS. Apostolorum, quæ festa sub ritu dupl. « primæ classis sint celebrata, debeat in his casibus fieri officium de « dedicatione, etsi occurreret festum Assumptionis B. M. V. ? » *Réponse.* « Negative, prout jam decisum fuit die 13 martii 1804..., et « servetur ordo tabellæ excerptæ ex Rubricis generalibus Brevario Ro- « mano præmissæ. » (Décret du 20 sept. 1806, n° 4500, q. 10.)

V. Si la fête de la dédicace est en occurrence avec celle du patron ou du titulaire ; la dédicace doit avoir la préférence, à moins que le patron ou le titulaire ne soit du nombre des fêtes exceptées au numéro précédent.

Le deuxième décret cité n° IV suffit pour appuyer cette règle, puisque dans le tableau indiqué, le patron et le titulaire se trouvent placés après la dédicace. On peut encore en citer plusieurs autres.

1er Décret. « Festum consecrationis prius agendum ut dignius, « festum vero titularis transferendum. » (Décret du 15 déc. 1632, n° 972.)

2e Décret. « Concurrente, vel occurrente dedicatione ecclesiæ ca- « thedralis... cum titulari alicujus alterius ecclesiæ, quisnam præferri « debeat in ecclesia titulari ? » *Réponse.* « Præferendam esse dedicatio- « nem ecclesiæ cathedralis. » (Décret du 8 août 1643, n° 1469, q. 3.)

3e Décret. « Faciendum de dedicatione in casu juxta decretum « Majoricen. die 8 augusti 1643, ad. dub. 3 et festum patroni transfe- « rendum juxta rubricas. » (Décret du 12 sept. 1840, nº 4897, q. 5.)

VI. Si la fête patronale ou titulaire d'un saint Apôtre se trouve en occurrence avec la dédicace, on donne la préférence à celle-ci. Il semble qu'on doit préférer aussi la dédicace à une fête patronale ou titulaire en l'honneur des saints Anges ou de saint Joseph.

La première partie de cette règle repose sur cette décision : *Question.* « An occurrente festo dedicationis ecclesiæ et festo apostoli « æqualis ritus, fieri debeat officium de dedicatione, translato festo « apostoli ; vel de apostolo, translata dedicatione, ut deduci videtur « ex decreto 13 martii 1804 ? » *Réponse.* « Affirmative ad primam « partem ; negative ad secundam. » (Décret du 7 sept. 1816, nº 4526, q. 9.)

La seconde partie paraît une conséquence de la première. Si le décret du 13 mars 1804 et celui du 20 septembre 1806, cités ci-dessus nº IV, ne donnent aucun privilége aux fêtes qui ne sont pas indiquées sur le tableau qui se trouve en tête du Bréviaire, les fêtes des saints Anges et de saint Joseph ne peuvent être dans une condition autre que celle d'un Apôtre. « Licet dedicatio, dit M. de Herdt (part IV, nº 29), « cedat festis primariis Nativitatis S. Joannis Baptistæ, SS. Apostolo- « rum Petri et Pauli, Assumptionis B. M. V., et omnium Sanctorum, « non tamen aliis festis, slicet Angelorum, S. Joseph, aut aliorum « Apostolorum, non obstante decreto citato 20 sept. 1806..... quia « licet in petitione hæc festa comprehendantur, non tamen in respon- « sione, in qua mandatur servari ordinem tabellæ duplicium primæ « classis, ubi sola festa Nativitatis, S. Joannis Baptistæ, SS. Apostolorum Petri et Pauli, Assumptionis B. M. V. et omnium Sanctorum « præponuntur dedicationi ecclesiæ. Et sic S. R. C., 7 sept. 1816... « respondit, occurrentibus festo dedicationis ecclesiæ et festo Apostoli « æqualis ritus, fieri debere officium de dedicatione, translato festo « Apostoli ; ratio est, quia festum Apostoli in hoc casu est æqualis « ritus seu primæ classis ratione patronatus vel ex privilegio ; dedica-

« tio autem præferenda est festis æque peculiaribus et localibus, « licet non illis, quæ juxta tabellam duplicium primæ classis præcep- « tive ab omnibus christiani orbis ecclesiis diebus propriis recolenda « sunt. »

VII. On célèbre chaque année le jour anniversaire de la dédicace d'une église, et cette fête jouit des mêmes priviléges que le jour même de la consécration.

Cette règle n'a besoin d'autres preuves que l'ensemble de toutes les décisions relatives à la fête de la dédicace. Elles se rapportent, comme on le voit clairement, au jour même ou à son anniversaire.

VIII. Le jour où l'on célèbre l'anniversaire de la dédicace d'une église doit être fixé par l'évêque consécrateur dans l'acte même de la consécration, et il ne peut plus être changé que par l'autorité du Saint-Siége.

Cette règle n'est autre chose que le texte même de cette décision : « Dedicationis festi mutationem spectare ad consecratorem in actu con- « secrationis, adeo ut extra ipsam non posset amplius immutari in- « consulta Sede Apostolica. » (Décret du 21 janvier 1679, n° 2873, q. 2.)

IX. Lorsqu'on ignore le jour où une église a été consacrée, ou si cette fête se rencontre de manière à devoir être ordinairement transférée, l'évêque du lieu peut fixer le jour où l'on en doit célébrer l'anniversaire, et ce jour ne peut plus être changé sans l'autorité du Saint-Siége.

Plusieurs décisions confirment cette règle.

1er Décret. « Episcopus Recanaten. asserens ignorari diem conse- « crationis ejusdem cathedralis, supplicavit assignari certum diem pro « anniversario ipsius dedicationis. Et S. C. censuit : Posse per epi- « scopum hoc casu eligi certum diem pro anniversario ; cum hoc, quod « certus dies electus amplius immutari nequeat. » (Décret du 21 août 1640, n° 1256.)

2e Décret. « Patres Societatis Jesu exponentes diem dedicationis « eorum ecclesiæ celebratam fuisse retroactis annis in die Pentecostes,

« et postmodum intermissam dictam celebrationem dedicationis, sup-
« plicarunt assignari alium diem pro celebrando anniversario. Et
« S. C. respondit : Diem certum per episcopum esse eligendum, qui
« semel electus amplius mutari nequeat pro anniversario dedicationis
« ecclesiæ. » (Décret du 11 nov. 1651, n° 1353.)

3e Décret. « Posse episcopum ordinarium eidem (festo Dedica-
« tionis) diem assignare suo arbitrio, si diem certam non habuerit,
« qua semel electa, hujusmodi festum amplius non esse variandum. »
(Décret du 3 mars 1674, n° 2675.)

4e Décret. « Cum in parietibus antiquæ ecclesiæ S. Joannis Bap-
« tistæ..... multæ depictæ sint cruces, ex quibus aperte patet dictam
« ecclesiam consecratam fuisse ; cumque dies festivus consecrationis
« illius ecclesiæ ob lapsum tanti temporis ignoretur : propterea ex
« parte plebani et cleri supradictæ terræ pro facultate imposterum
« celebrandi die 22 octobris officium diei festi dedicationis prædictæ
« ecclesiæ cum octava, S. R. C. humillime supplicatum fuit. Et
« S. eadem R. C. gratiam juxta petita, pro die tamen ab ordinario
« designanda, et numquam immutanda, oratorum instantiæ annuendum
« esse censuit. » (Décret du 17 avril 1717, n° 3899.)

5e Décret. « Episcopus, si constet de consecratione alicujus ecclesiæ,
« sed dies ignoretur, diem assignabit pro celebratione festi dedica-
« tionis. Idem faciet, si perpetuo occurrat dies dedicationis in festis
« primæ classis, ac propterea esset transferendus. » (Décret du 3 mars
1761, n° 4300, q. 2.)

Nota. Nous avons dit : *Si cette fête se rencontre de manière à être ordinairement transférée*, et non pas *perpétuellement transférée*, suivant le texte du quatrième décret, le deuxième ne supposant pas une translation perpétuelle, la fête et l'octave de la Pentecôte n'arrivant pas toujours à la même date.

X. Lorsqu'il y a lieu d'assigner un jour pour célébrer la fête de la dédicace, suivant la règle précédente, cette désignation ne peut être faite que par l'autorité du Saint-Siége ou celle de l'évêque diocésain. Le chapitre général d'un ordre religieux ne pourrait pas le faire.

Cette règle est appuyée sur le décret suivant. *Question.* « Utrum

« capitulum generale ordinis facultatem habuerit diem indicendi pro « hoc festo (dedicationis) celebrando? » *Réponse.* « Negative. »(Décret du 7 avril 1832, nº 4688, q. 2.)

Gardellini, dans une note sur ce décret, s'exprime en ces termes : « Patet ex his generale capitulum diem indixisse pro festo dedicationis « celebrando. Jam quando hoc indixit? Aut ipso consecrationis die, « aut postea : utroque in casu non ipsi erat facultas, sed episcopo ipsi « consecranti, et ipso consecrationis die, ut ex Pontificali Romano « eruitur... A capitulo generali male, et sine ulla facultate prædictus « pro hoc festo celebrando dies fuit adsignatus. »

XI. Lorsque la fête de l'anniversaire de la dédicace d'une église dont on ignorait le jour de la consécration a été fixée à un jour par l'ordinaire, suivant ce qui vient d'être dit, si l'on vient ensuite à connaître d'une manière certaine le jour de la dédicace, la fête doit être remise à son jour propre.

Tel est, en effet, le sens du décret suivant : « Procurator generalis « strictioris observantiæ C. S. R. præpositæ supplicavit, ut confirmare « dignaretur decretum EE. Archiepiscopi, de celebranda dedicatione « ecclesiæ oppidi Rappelli die 6 julii ob incertitudinem diei consecra- « tionis, licet modo de ea notitia habita fuerit ex authenticis scripturis, « cum dicta dies consecrationis coincidat in festo S. Bonaventuræ a « toto ordine magna cum solemnitate celebrari consueto. Et EE. PP. « responderunt : Non suffragari decretum EE. archiepiscopi, sed ce- « lebrandum esse in ipsa die, quando repertum fuit ecclesiam conse- « cratam fuisse. » (Décret du 13 mars 1649, n. 1605.)

XII. L'office de la dédicace d'une église particulière doit être récité par les membres du clergé de cette église seulement et par tous ceux qui y possèdent le plus petit bénéfice. Cet office est du rit double de première classe avec octave.

La première partie de cette règle, relative aux personnes obligées à la récitation de l'office de l'anniversaire de la dédicace d'une église particulière, est appuyée sur les décrets suivants :

1er Décret. *Question.* « An sacerdotes qui habent capellanias sive « collativas sive non collativas in ecclesia collegiata S. Joannis Ba-

« ptistæ.... valeant recitare officium quod recitant canonici de dedica-
« tione ejusdem ecclesiæ cum octava? Et quid de aliis sacerdotibus et
« clericis tam dictæ ecclesiæ inservientibus, quam non inservientibus,
« attento quod dicta ecclesia sit matrix et baptismalis? » *Réponse.*
« Presbyteri tantum aliquo perpetuo gaudentes beneficio in ecclesia
« matrice possunt se conformare in recitatione officii cum eadem ec-
« clesia, juxta alias resoluta in Calaritana, 13 julii 1658. » (Décret du 5 août 1790.)

La décision du 13 juillet 1658 dont il est ici question est ensuite rapportée en entier comme il suit : « Sacerdotes diœcesis Calaritanæ,
« licet nulla præbenda potiantur in cathedrali ecclesia, attamen eidem
« subditi, ex quo in sacris ordinibus constituti reperiantur, vel aliquo
« potiantur beneficio in ecclesiis eidem cathedrali subjectis, S. R. C.
« supplicarunt, ut facultatem elargiri dignaretur, quod in officiorum
« recitatione possent se conformare cum eadem cathedrali. Et S. R. C.
« nihil rescribi mandavit ».

2e Décret. *Question.* « An capellani ecclesiæ S. Mariæ de Horto,
« celebrantes Missam festivitatis consecrationis ecclesiæ die 6 octobris,
« et per totam octavam, possint pariter recitare officium consecratio-
« nis prædictæ, ut se conforment cum Missa ? » *Réponse.* « Negative. » (Décret du 5 octobre 1697, n° 3447.)

3e Décret. *Questions.* « Archipresbyter nuncupatus congregationis
« ecclesiæ S. Mariæ Gratiarum terræ montis Filostrani diœcesis Au-
« ximanæ S. R. C. humillime supplicavit, quatenus, ad tollendas om-
« nes hæsitationes, infrascripta dubia declarare dignaretur, nempe :
« 1. An clerus datæ terræ possit, vel debeat recitare officium eum
« Missa tam in die, quam per octavam dedicationis ecclesiæ matricis?
« 2. An excludantur habentes aliquod beneficium simplex in ecclesia ?
« 3. An etiam excludantur sacerdotes adscripti servitio, vel commo-
« ditati ejusdem ecclesiæ ? » *Réponses.* « Ad 1. Non teneri, nisi qui
« fuerint ipsius ecclesiæ servitio adstricti, aut in ea aliquod beneficium
« vel tenue possiderent. Ad 2 Jam provisum in prima responsione.
« Ad 3. Ut ad proximum. » (Décret du 16 mai 1744, n° 4156.)

4e Décret. *Question.* « An officium dedicationis, vel titularis ali-

« cujus ecclesiæ parochialis recitandum sit in ecclesiis vel oratoriis sub-
« jectis? » *Réponse.* « Juxta alias decreta, a clero ecclesiæ tantum. »
(Décret du 29 mars 1851, n° 5152, q. 3.)

On pourrait citer encore le décret du 23 mai 1835, rapporté n. I. Ces décisions relatives à la fête de la Dédicace, se rapportent à l'anniversaire comme au jour même de la consécration d'une église, ainsi qu'il a été dit n. VII.

La deuxième partie de la règle énoncée, par rapport au rit de la fête et à son octave, se trouve dans le texte même de la rubrique du Bréviaire. Dans la table qui est en tête des rubriques générales, on voit, au rang des doubles de première classe :« Dedicatio propriæ ec-
« clesiæ » ; et au tit. VII, n° 1 : « Fit de octava.... in festo dedica-
« tionis propriæ ecclesiæ. »

XVII. S'il y avait quelque doute sur la consécration d'une église, on ne pourrait pas en célébrer l'anniversaire.

Cette règle résulte des décrets suivants.

1er Décret. « Non posse celebrari festum consecrationis illius ec-
« clesiæ, quam certum est non fuisse consecratam, imo neque si est
« dubium. » (Décret du 18 août 1629, n° 826, q. 1.)

2e Décret. *Question.* « Fr. Emmanuel Fonitsere, monachus pro-
« fessus, cæremoniarum magister regalis monasterii divi Hieronymi
« vallis de Hebron diœcesis Barchinonensis, S. R. C. humillime ex-
« ponit, a tempore immemorabili festum celebratum fuisse, recitatumque
« officium dedicationis ecclesiæ supradicti monasterii usque ad annum
« 1807, quo tempore, cum subortum fuerit dubium, utrum prædicta
« ecclesia esset consecrata, aut benedicta tantum, omissa est illius
« festivitatis celebratio. Ambigendi occasio inde sumpta est, quod
« nulla crux, nullum aliud signum in ecclesia videatur, unde inferri
« valeat illam fuisse consecratam Verum præter allatam consuetudinem,
« quod non leve argumentum præstat ut ecclesia credatur consecrata,
« extat quoque hujusce rei aliud testimorium in quodam libro peran-
« tiquo manuscripto, et caute custodito, ubi notatur ac legitur : Traditos
« fuisse sexaginta solidos RR. D. Episcopo Rodenicopolis ob ecclesiæ
« consecrationem : quæ tamen ultima verba ambigentes opinati sunt

« per errorem aut inscitiam scriptoris in prædictum librum irrepsisse,
« adeoque legendum *benedictionem*, non *consecrationem*. Postmodum
« anno 1829, consulti sunt super hac re duo vicarii ecclesiastici civi-
« tatis Barchinonensis, iique in rubricis et sacris ritibus peritissimi,
« qui omnibus perpensis, scrupuloseque examinatis, scripserunt :
« prædictum festum haud rite fuisse omissum, ideoque rursus cele-
« brandum, ac prosequendum in posterum tum ob consuetudinem anti-
« quissimam et immemorabilem recitandi de eo officium, tum quia
« nullum apparet monumentum evidenter ostendens dictam ecclesiam
« non fuisse consecratam ; quinimo probabilius judicandam esse talem
« ob probationes adductas. His positis, quæritur utrum possit necne
« celebrari in futurum festum dedicationis suæ ecclesiæ, ac recitari
« officium a patribus Hieronymianis monasterii vallis de Hebron ? »
Réponse. « Negative. » (Décret du 7 avril 1832, n° 4688, q. 1.)

Cette décision est motivée dans une note importante dont nous devons indiquer les principaux points. Les raisons de douter de la consécration sont, avant tout, l'absence des signes qui devraient se trouver dans cette église, si elle était réellement consacrée. Ces signes seraient des croix sur les murs, et un autel fixe. On consacre, en effet, l'église pour l'autel, et non pas l'autel pour l'église. En outre, si aucun écrit, aucun témoin ne peut attester que la consécration ait été faite, on ne peut regarder l'église comme consacrée, quand même on aurait célébré depuis longtemps l'anniversaire de sa dédicace. Bien plus, dans un cas de consécration douteuse, le droit prescrit de réitérer la consécration. (Can. *Ecclesiæ*, *de Consecr.*, dist. I.)

XVIII. La fête de la dédicace de l'église cathédrale doit être célébrée par tout le clergé séculier du diocèse, sous le rit double mineur. Si c'est l'usage, on peut lui donner le rit double de première classe dans tout le diocèse, et en célébrer l'octave dans toute la ville épiscopale.

Cette règle résulte de la comparaison de plusieurs décisions rendues sur la question présente. Ces décrets sont les suivants :

1er Décret. « S. R. C. censuit festum dedicationis ecclesiæ cathe-
« dralis supradictæ tam in ipsa cathedrali, quam in aliis ecclesiis

« ejusdem civitatis celebrandum esse cum octava ; in aliis vero eccle-
« siis diœcesis esse solum celebrandum sub ritu duplici sine octava. »
(Décret du 2 mai 1619, n° 572.)

2e Décret. *Question.* « Episcopus Fesularum declarari postulavit :
« An officium dedicationis ecclesiæ cathedralis in ipsa cathedrali tan-
« tum, aut etiam in tota civitate cum octava recitari debeat, vel prout
« in diœcesi (præterquam in cathedrali) in reliquis civitatis ecclesiis,
« sub duplici sine octava? Rationem dubitandi assignans, ex quo Bar-
« bosa et Gavantus decretum Conchen. emanatum die 2 maii 1619,
« uti legem universalem et ubique locorum observabilem afferant. Et
« S. C. declaravit : Decretum prædictum attenta tantum immemora-
« bili, quamvis in eo non expressa, ab ipsa Congregatione emanatum
« et evulgatum fuisse, in eisque terminis tantummodo hujusmodi de-
« cretum alibi observari et locum habere posse censuit ; cum alias
« officium dedicationis in cathedrali tantum cum octava, et in civitate
« ac diœcesi sub duplici minori sine octava recitandum sit. » (Décret
du 16 mars 1658, n° 1869.)

3e Décret. « Licere officia recitare de dedicatione ecclesiæ cathe-
« dralis cum octava in propria tantum ecclesia ; in civitate vero et
« diœcesi sub duplici majori sine octava. » (Décret du 6 avril 1658,
n° 1883.)

4e Décret. « Festum dedicationis ecclesiæ cathedralis in civitate
« et diœcesi celebrandum esse sub duplici minori tantum, ut alias de-
« claravit in Fesulana 26 martii 1858, et Varnien. 6 aprilis ejusdem
« anni. » (Décret du 21 janvier 1689, n° 3181, q. 1.)

5e Décret. *Question.* « Cum festum dedicationis ecclesiæ cathedralis
« extra civitatem celebretur sine octava ; utrum nihilominus hæc annua
« dedicatio extra civitatem per totam diœcesim celebranda sit sub ritu
« duplicis primæ classis, an vero sub rit. dup. min. dumtaxat? » *Ré-
ponse.* « Servetur solitum. » (Décret du 19 juin 1700, n° 3565,
q. 1.)

D'après ces réponses, la doctrine de la S. C. paraît bien être celle que nous avons énoncée. Le 16 mars 1658, la S. C. déclare que la réponse du 2 mai 1619 est une dérogation à la règle générale. La dé-

cision donnée le 21 janvier 1689 confirme cette même règle et donne encore comme étant un privilége spécial la concession du rit double majeur dans les églises particulières, faite le 6 avril 1658. Enfin, elle autorise le 19 juin 1700 à suivre l'usage de célébrer cette fête sous le rit double de première classe dans toute la ville épiscopale si c'est l'usage. Cavalieri, commentant ce dernier décret, l'explique comme il suit. « Dedicatio itaque ecclesiæ cathedralis pro diœcesi nec est de-
« terminate duplex primæ classis, nec duplex minus, sed quoad ritum
« *juxta solitum* celebranda est, et licet decretum hujusmodi solitum
« explicet, dum subjungit, scilicet *vel sub ritu duplici primæ classis,*
« *vel sub duplici minori*, adhuc tamen non ita limitative accipiendum
« est, ut si solitum sit illud recolere sub ritu duplici majori, aut se-
« cundæ classis, in hujusmodi usu persisti non possit. Intentio enim
« decreti est, quod *cum festum dedicationis cathedralis extra civita-*
« *tem celebretur sine octava*, non est necesse retinere ritum duplicem
« primæ classis, sub quo celebratur, quando colitur cum octava, sed
« adhuc inferiori ritu valet celebrari, quo consuetum jam est recenseri,
« unde *vel sub ritu duplici minori* ponitur exemplificative, assi-
« gnando scilicet exemplum illud ritus inferioris, sub quo a proponente
« dubium asserebatur aliquibus in locis consuetum esse illud cele-
« brari. »

XV. Le clergé régulier de la ville épiscopale doit célébrer la fête de la dédicace de l'église cathédrale sous le rit double de seconde classe sans octave. Hors la ville, le clergé régulier du diocèse ne fait pas cet office.

La première partie de cette règle est appuyée sur les décrets suivants.

1er Décret. « S. R. C. declaravit regulares in ipsa civitate de-
« gentes in posterum teneri ad celebrandum festum dedicationis
« ecclesiæ cathedralis cum officio dup. 2 classis, non tamen cum octava,
« si ita SSmo visum fuerit, die 1 aprilis 1662. Et facta de prædictis
« SSmo relatione, Sanctitas Sua annuit, die 8 ejusdem mensis, eodem-
« que anno 1662. » (Décret général du 1er avril 1662, no 2159.)

2e Décret. « Regulares degentes in civitate debere recitare officium

« dedicationis cathedralis sub duplici tantum sine octava, ex decreto « edito die prima aprilis 1662. » (Décret du 10 janvier 1693, n° 3301, q. 3.)

3e Décret. *Question.* « Cum ab hac S. R. C. emanaverit hoc de- « cretum, scilicet, regulares in ipsa civitate degentes tenentur in pos- « terum ad celebrandum festum dedicationis ecclesiæ cathedralis cum « officio duplici secundæ classis, non tamen cum octava, dubitatur : An « per hæc verba, *in ipsa civitate degentes*, illi tantum veniant degentes « in civitate, in qua est ecclesia cathedralis, an etiam illi, qui degunt « in aliis ejusdem diœcesis oppidis, quæ vulgo in Gallia civitates nun- « cupantur? » *Réponse.* « Affirmative quoad primam partem ; negative « quoad secundam. » (Décret du 16 juin 1708, n° 3788, q. 3.)

La deuxième partie repose sur ces autres décisions.

1er Décret. « Regulares degentes in civitate debere recitare officium « dedicationis cathedralis : extra civitatem non teneri, neque ad reci- « tationem officii in die festo, ut alias pluries. » (Décret du 10 janvier 1693, n° 3301, q. 3.)

2e Décret. « Regulares degentes extra civitatem non tenentur ad « dedicationis officium. » (Décret du 5 mai 1736, n° 4044, *alia dub.* q. 1.)

3e Décret. « Regulares degentes in civitate tenentur ad officium « dedicationis cathedralis : extra civitatem non tenentur neque ad re- « citationem officii in die festo. » (Décret du 29 janvier 1752, n° 4223, q. 1.)

§ 3. De la fête de la dédicace de toutes les églises de France.

1. En France, la fête de la dédicace de toutes les églises consacrées a été fixée au dimanche qui suit l'octave de la Toussaint.

Cette règle est le texte même du décret porté par le cardinal Caprara, le 21 juin 1804. « Dominica quæ subsequetur diem octavam omnium « Sanctorum celebrabitur anniversarium dedicationis omnium ecclesia- « rum consecratarum. »

II. La fête de la dédicace que nous célébrons le dimanche dans l'octave de la Toussaint est à la fois l'anniversaire de la dédicace de l'église propre et celui de la dédicace de l'église cathédrale.

Pour appuyer cette règle, nous citons deux réponses de la S. C.: la première à la congrégation du Saint-Rédempteur, la deuxième à l'ordre des Carmes déchaussés pour un cas analogue. Une note de Gardellini sur la décision donnée à la congrégation du Saint-Rédempteur, montre positivement que lorsqu'on fixe à un jour l'anniversaire de la dédicace de toutes les églises consacrées, cette seule fête suffit pour les deux dédicaces que l'on pourrait être obligé de solenniser.

1er Décret. « Cum festum dedicationis ecclesiæ sub ritu duplici « primæ classis non sit specialiter concessum, sed præceptive celebran- « dum, PP. Congregationis teneri celebrare octavam dedicationis ec- « clesiarum omnium consecratarum ordinis fixa die 3 octobris in calen- « dario reviso, et adprobato ; et non posse denuo propriæ particularis « ecclesiæ dedicationis officium persolvere, quod intelligitur compre- « hensum et celebratum, quando in ordine ex speciali indulto festum « celebratur omnium ecclesiarum consecratarum. (Décret du 3 avril « 1821, nº 4581, q. 5.)

« Si ad inducendam in calendario congregationis uniformitatem, dit « Gardellini, indultum est, ut una eademque die celebretur anniversa- « rium dedicationis omnium ecclesiarum congregationis, frustra quæ- « ritur, num ecclesiæ singulæ aliud queant propriæ dedicationis offi- « cium peragere. Nam ea dies, quæ fit de omnibus congregationis « ecclesiis, perinde habenda est, ac si propria esset, et singulis assi- « gnata. Quod si præter generalem solemnitatem, adhuc unaquæque « ecclesia peculiarem recoleret, cessaret uniformitas illa, ob quam pri- « vilegium concessum fuit. Frustra enim petitur, non Octava dedica- « tionis abrogatis debeat annumerari ; hæc siquidem in præcepto est, « nec confundenda cum illis quæ fuerant specialiter indulta. Utrumque « declaratur rescripto ad propositum dubium. »

2e Décret. *Question.* « Utrum regulares qui sedis Apostolicæ in- « dultum impetraverint dedicationem omnium Hiberniæ necnon suc- « rum ordinum ecclesiarum celebrandi, possint et debeant dedicationem

« quoque ecclesiæ cathedralis illius, qua degunt, diœcesis, absque « sedis Apostolicæ speciali indulto, celebrare, cum clerus sæcularis, « ut jam dictum est, dedicationem omnium ecclesiarum Hiberniæ « quotannis celebret? An teneantur, vel possint præterea cleri sæcu- « laris sacerdotes et alii propriæ suæ ecclesiæ dedicationem celebrare « sive cathedralis illa sit, sive quævis alia? » *Réponse.* « Dilata, et ad « mentem. Mens autem est ut per S. C. de Propaganda Fide scribatur « archiepiscopis Dublinensi, et Tuamensi, necnon episcopo Galva- « niensi per modum instructionis, qua dicatur ad eamdem S. C. per- « latum esse in eorum diœcesibus præter festum dedicationis omnium « istius regni ecclesiarum, quod habetur dominica secunda octobris, « celebrari etiam diem anniversarium consecrationis propriæ ecclesiæ « cathedralis, et quatenus ita se res habeat, hujusmodi morem conso- « num non esse et decretis S. R. C., et ipsi rationi, eo quod propriæ « particularis ecclesiæ dedicationis officium intelligitur comprehensum « et celebratum in festo consecrationis omnium ecclesiarum, ac pro- « pterea eamdem S. C. vehementer optare, ut prædictum officium de- « dicationis propriæ particularis ecclesiæ ex calendario proximi anni « expungatur. » (Décret du 16 avril 1842, nº 4941, q. 3 et 4.)

III. Les règles relatives à l'office de la dédicace, soit par rapport aux personnes qui doivent le réciter, soit par rapport à son rit et à son octave, sont toutes applicables, en règle générale, à la fête que nous célébrons le dimanche qui suit l'octave de la Toussaint. 1° Cette fête est du rit double de première classe avec octave pour tous les ecclésiastiques attachés à une église consacrée; 2° les membres du clergé séculier attachés à une église qui n'est pas consacrée, célèbrent seulement, ce jour-là, l'anniversaire de la dédicace de l'église cathédrale sans octave hors de la ville épiscopale, et en suivant l'usage, comme il a été dit, pour le rit, dans tout le diocèse, et pour l'octave, dans la ville épiscopale ; 3° les réguliers de la ville épiscopale, qui n'ont pas d'église consacrée, ne la célèbrent pas d'un rit plus élevé que double de seconde classe, sans octave, et ne la font point en dehors de la ville ; 4° si la cathédrale n'était pas consacrée, les membres du clergé d'une église non consacrée n'auraient point à réciter cet office.

Ces règles sont bien claires. Le décret du cardinal Caprara, en effet, a fixé la fête à un jour, mais n'a pas changé les règles qui la régissent. On se tromperait en voyant dans ce décret l'institution d'une nouvelle fête pour toute la France, ce dont il n'est nullement question. Nous avons dit, cependant, *en règle générale*, car depuis la restauration liturgique, beaucoup de prélats, en présentant à l'approbation de la Sacrée Congrégation leurs propres diocésains, ont obtenu la fête de la dédicace du rit double de première classe avec octave pour le dimanche qui suit l'octave de la Toussaint. Mais, d'après ce qui a été dit, on pourrait encore légitimement conclure que cette concession s'applique seulement au rit de la fête et à son octave, et qu'elle ne pourrait avoir son effet pour les ecclésiastiques qui n'appartiendraient pas à une église consacrée, si la cathédrale ne l'était pas. Cette question a été plusieurs fois proposée à la Sacrée Congrégation par Nosseigneurs les évêques de Belgique, et les réponses qui ont été données confirment notre règle : la Sacrée Congrégation, dans la première, la confirme complétement ; dans la seconde et la troisième, elle autorise une autre pratique, par permission spéciale, dans les diocèses de Malines et de Bruges.

1er Décret. *Question.* « Una superest difficultas, quæ ad dedica-
« tionem ecclesiarum attinet, aliis aliter interpretantibus dispositionem
« indulti EE. cardinalis Caprara de die 9 aprilis 1802, quæ sic sonat :
« *Anniversarium dedicationis templorum quæ in ejusdem Gallicanæ*
« *reipublicæ territorio erecta sunt in Dominica quæ octavam festivi-*
« *tatis omnium sanctorum subsequetur, in cunctis ecclesiis gallicanis*
« *celebretur*. Declaratio autem EE. ejusdem Cardinalis *a latere* legati
« de die 21 junii 1804 sic habet : *Dominica quæ subsequetur diem*
« *octavam omnium Sanctorum celebrabitur anniversarium dedicationis*
« *omnium ecclesiarum consecratarum*. Hinc triplex orta est sententia.
« 1° Aliis videtur indultnm Apostolicum de die 9 aprilis 1802 insi-
« nuare in tota reipublica Gallicana uno eodemque die celebrari debere
« anniversarium dedicationis omnium ecclesiarum ; ibique nullam
« fieri mentionem de anniversaria dedicatione ecclesiæ cathedralis,
« nec de secunda dedicatione a pastoribus variis quandoque parochiis

« inservientibus peculiariter servanda : imo indultum Apostolicum « tantummodo præscribere, quod in dominica post octavam omnium « Sanctorum non solum quisque anniversarium dedicationis propriæ « ecclesiæ celebrare teneatur, sed quod unanimiter omnes ecclesia- « stici (etiam qui nulli ecclesiæ sunt addicti, vel casu non haben « ecclesiam consecratam) in cumulo et per unum idemque officium, « uno eodemque die honorificent anniversarium dedicationis omnium « ubique ecclesiarum in tota republica erectarum : hincque contendunt « suppressa velle indultum omnia anteriora decreta huic dispositioni « contraria : indeque concludunt pro praxi quod circa debitum cele- « brandi anniversarium dedicationis *propriæ* ecclesiæ et insuper ec- « clesiæ cathedralis, etc., quicumque breviario obligatus satisfacit se- « mel recitando officium dedicationis sub ritu dup. 1 cl. cum octava « dominica post octavam omnium Sanctorum. 2° Aliis, stando decre- « tis S. R. C. 18 augusti 1629 et 22 aprilis 1780, videtur in eccle- « siis non consecratis celebranda solum dedicatio ecclesiæ cathedralis « in civitate cum octava, et extra civitatem sine octava. In ecclesiis « vero consecratis extra civitatem celebranda dedicatio propriæ eccle- « siæ cum octava, et commemoratione cathedralis prima tantum die « per orationem *Deus qui invisibiliter* etc., prout decreto 2 maii 1619 « præscribitur, et ubique fieri solebat ante reductionem..... 3° Tertia « paucorum et nullibi in praxim adducta sententia putat EE. card. « Caprara nullam dedicationem suppressisse, sed novum festum super- « addidisse.... » *Réponse.* « Quoad officium dedicationis ecclesiarum « servandum decretum in Namurcen. die 23 maii 1835 ad dub. XIV. « q. 5 » (Décret du 23 sept. 1837 inséré dans les *Mélanges théologiques,* 3e série, p. 392.) Or, le décret auquel renvoie ici la Sacrée Congrégation prescrit de faire l'office comme avant la réduction des fêtes.

2e Décret. « Ad uniformitatem obtinendam, anniversarium hujus- « modi celebrandum esse ab omnibus ut in cathedrali et civitate Me- « chliniensi. » (Décret du 1er septembre 1838, n° 4839, q. 3.)

3e Décret. *Question.* « Decretum in Mechlinien. de die 1 septem- « bris 1838, præscribit ut sacerdotes nulli vel non consecratæ eccle-

« siæ adscripti, propter uniformitatem anniversarium dedicationis ec-
« clesiarum celebrent cum octava ut in cathedrali et in civitate Me-
« chliniensi. Cum hoc decretum videatur solummodo applicandum
« archidiœcesi Mechliniensi, petitur ut propter eamdem rationem
« etiam extendatur ad diœcesim Brugensem ? » *Réponse.* « Pro gra-
« tia, instar concessionis factæ clero Mechliniensi die 1 septembris
« 1838. » (Décret du 12 septembre 1840, n° 4893, q. 4.)

IV. Sauf le cas d'un indult spécial, il n'y aurait pas lieu non plus, ce semble, de réciter l'office de la dédicace au jour fixé pour la dédicace de toutes les églises l'année où aurait été consacrée l'église à laquelle on appartient, si la cathédrale n'est pas consacrée, ou la cathédrale, pour ceux qui n'appartiennent pas à une église consacrée. Il n'y aurait, en effet, pas lieu de célébrer alors un anniversaire.

V. L'institution de la fête de la dédicace en qualité de fête universelle pour toute la France n'est pas contraire à la pensée de la Sacrée Congrégation, comme on le voit non-seulement par la réponse faite à Malines et à Bruges, mais par la même concession faite à plusieurs diocèses de France ; une simple instance suffit pour l'obtenir.

P. R.

UN ESSAI MALHEUREUX DE FUSION RELIGIEUSE

(CORRESPONDANCE.)

Quoique l'étendue de l'Église catholique soit maintenant quadruple de ce qu'elle était il y a quatre siècles, il est permis de douter que les besoins de chacune de ses provinces aient jamais été connus et appréciés à Rome aussi complètement qu'ils le sont aujourd'hui, ni qu'aucune époque ait vu la sollicitude du Pasteur répondre avec autant de célérité aux nécessités du troupeau. Les fidèles sont prémunis dès que le danger paraît. Pie IX, qui a créé cent nouveaux évêchés et constitué les Églises de deux vastes continents, ne semble perdre de vue aucun des détails qui intéressent la foi. Chaque question qui surgit sur les deux hémisphères lui est présentée, et le nombre des difficultés, qui va en s'accroissant à proportion des développements de l'Église, n'a rien qui lasse sa vigilance ni qui déconcerte la constance de son esprit. Une fois de plus, il vient de montrer que les fausses transactions ne lui conviennent pas. Les trahisons partielles de la vérité ne profitent, en effet, à personne ; et les accommodements avec les faux principes ne peuvent aboutir qu'à une confusion dont l'erreur se prévaudra. Une société d'ecclésiastiques anglais avait formé un projet, né des aspirations nouvelles de l'école d'Oxford et qui malheureusement est trop peu nouveau pour qu'on puisse s'en promettre aucun succès. Tel qu'il était, ce projet avait rencontré la sympathie de plusieurs catholiques ; il s'agissait d'une fusion entre l'Anglicanisme, l'Église grecque séparée et la vraie Église. L'opération devait se faire à peu près comme une fusion commerciale ; le Czar, la reine Victoria avec l'archevêque de Cantorbéry, et le Pape arrivaient chacun avec son capital social, et devaient former une sorte de banque à fonds commun pour l'exploitation religieuse de l'univers. Chacune des parties contractantes conserverait pour les pays de son obédience les formes qu'elle a adoptées ; on

glisserait légèrement sur les nuances du dogme, et le monstre à trois têtes formé par cet étrange assemblage deviendrait le véritable Église catholique, une, sainte et apostolique. Ce programme, avec ses développements et variantes, s'affichait dans une publication mensuelle qui a environ un an d'existence, et qui, malgré ses vastes aspirations, n'es pas sortie d'un petit cercle d'adeptes ; on l'appelle l'*Union Review*. A la Revue se rattache une association de prières pour le succès de l'Anglo-Gréco-Romano-Catholicisme. Tout cela était fort candide. Il ne s'agissait pas, comme au temps de Molanus et de Leibnitz, de constater la vérité pour s'y conformer, mais de se pardonner les erreurs réciproques, tout en les conservant, et de se dire unis en demeurant dans la division. L'Anglicanisme, par exemple, devait être admis avec les XXXIX articles qu'Élisabeth lui a donnés, et avec les treize évêques qu'il a reçus de lord Palmerston. Les difficultés sur les articles étaient résolues par le procédé Pusey, c'est-à-dire en les détournant du sens qu'ils ont, pour leur en donner un qu'ils n'ont pas. Vos lecteurs connaissent déjà le système adopté en ce qui regarde l'article relatif à la sainte Messe. L'article dit : « Les sacrifices des messes dans lesquels « on dit communément que le prêtre offre le Christ pour les vivants et « pour les morts sont des fables blasphématoires et de dangereuses « déceptions » (art XXXI. traduit littéralement). Ce texte, d'après le traité 90 publié jadis par le R. P. Newman et par le docteur Pusey, était une simple condamnation de quelques erreurs vulgaires sur la messe, qui seraient dérogatoires au mérite de la passion de J. C. et entièrement étrangères à la doctrine romaine. D'après M. Stuart l'article est plus innocent encore. On a proscrit uniquement, dit-il, la pluralité des sacrifices distincts, et c'est pour cette raison que le texte dit *les sacrifices des messes*, et non pas *le sacrifice de la messe*. Voulez-vous un autre échantillon de cet escamotage théologique ? L'article XXI dit : « Les conciles généraux ne peuvent pas se réunir sans le comman- « dement et la volonté des Princes. Lorsqu'ils sont réunis, comme ils « ne constituent qu'une assemblée d'hommes, ils peuvent errer et, « de fait, ils ont erré même dans les choses qui touchent à Dieu. » — Très bien ! disait là-dessus l'École d'Oxford ; il ne s'agit ici que

des conciles assemblés par l'autorité des princes, et les évêques n'y sont considérés que par le côté humain ; on peut donc signer cet article et croire à l'infaillibilité des conciles réguliers et que le Saint-Esprit assiste. L'*Union Review* faisait sans doute allusion à des procédés de ce genre, quand elle assurait dans un de ses premiers numéros, qu'un catholique romain, en examinant à fond les 39 articles, n'y trouvera rien d'hérétique. Mais le procédé lui-même est inadmissible. L'évêque d'Oxford était parfaitement dans le vrai, quand il s'écria en lisant les *Traités du temps* : « Par ce moyen il n'y a plus un seul texte qui ait un sens, ou plutôt ils auront chacun tous les sens qu'on voudra ! » Les Anglicans qui veulent, malgré leur église, croire ce que nous croyons, disent à cela : On aurait tort de nous reprendre ; les 39 articles sont ambigus, mais l'équivoque qu'ils contiennent y a été mise à dessein. Les auteurs des articles ne voulaient être ni luthériens, ni calvinistes ni même anticatholiques. Ce qu'ils avaient en vue était précisément de concilier tous les esprits. Nous ne faisons donc qu'user de notre droit en profitant d'une latitude qui est là exprès pour nous. Tel est en bloc le raisonnement qui sort d'un fatras de contradictions amoncelées par les auteurs du système. Peut-être ce prodédé a-t-il quelque valeur pour les Anglicans ; mais l'Église acceptera-t-elle l'équivoque? De ce qu'on peut à la rigueur, avec ou sans raison, et même contre toute raison manifeste, donner un sens sain à un contexte qui condamne une partie des Livres sacrés, la transubstantiation, le Purgatoire, le culte des reliques, l'invocation des Saints ; de là, de cette ressource extrême de l'évasion qui s'offre à des esprits ingénieux pour se soustraire à tant d'erreurs, peut-il résulter pour l'Église la faculté d'accepter et d'autoriser un pareil enseignement ? Cette question est celle qui a été résolue jadis dans tous les conciles tenus contre les semi-ariens, par les Athanase, par les Basile, par les Hilaire, en face des faux frères et des empereurs persécuteurs. C'est celle aussi qui se reproduit dans les propositions de l'*Union Review* et dans son programme de la conciliation des symboles sans l'unité. Si l'Église grecque admet un pareil pacte, elle renonce elle-même à ses propres traditions ; le principe en est aussi contraire aux antécédents de cette Église qu'il l'est

à ceux de l'Église romaine. Quant à celle-ci, elle a toujours repoussé les expédients de cette espèce. Elle doit garder la vérité tout entière. Sa mission est de conserver ce dépôt intégralement. Elle n'en peut rien céder ni par crainte ni par caprice, et ne connaît pas la *voie moyenne* entre la vérité et le mensonge.

Voici le texte du décret.

Supremæ S. Romanæ et Universalis Inquisitionis Epistola ad omnes Angliæ episcopos.

Apostolicæ Sedi nuntiatum est, catholicos nonnullos et ecclesiasticos quoque viros Societati *ad procurandam*, uti aiunt, *Christianitatis unitatem* Londini anno 1857 erectæ, nomen dedisse, et jam plures evulgatos esse ephemeridum articulos, qui catholicorum huic Societati plaudentium nomine inscribuntur, vel ab ecclesiasticis viris eamdem Societatem commendantibus exarati perhibentur. Et sane quænam sit hujus Societatis indoles vel quo ea spectet, nedum ex articulis ephemeridis cui titulus « the Union Review, » sed ex ipso folio quo socii invitantur et adscribuntur, facile intelligitur. A protestantibus quippe efformata et directa eo excitata est spiritu, quem expresse profitetur, tres videlicet christianas communiones romano-catholicam, græco-schismaticam et anglicanam, quamvis invicem separatas ac divisas, æquo tamen jure catholicum nomen sibi vindicare. Aditus igitur in illam patet omnibus ubique locorum degentibus tum catholicis, tum græco-schismaticis, tum anglicanis, ea tamen lege ut nemini liceat de variis doctrinæ capitibus in quibus dissentiunt quæstionem movere, et singulis fas sit propriæ religiosæ confessionis placita tranquillo animo sectari. Sociis vero omnibus preces ipsa recitandas, et sacerdotibus sacrificia celebranda indicit juxta suam intentionem : ut nempe tres memoratæ christianæ communiones, utpote quæ, prout supponitur, Ecclesiam catholicam omnes simul jam constituunt, ad unum corpus efformandum tandem aliquando coeant.

Suprema S. O. Congregatio, ad cujus examen hoc negotium de more delatum est, re mature perpensa, necessarium judicavit sedulam

ponendam esse operam, ut edoceantur fideles ne hæreticorum ductu hanc cum iisdem hæreticis et schismaticis societatem ineant. Non dubitant profecto Emi Patres Cardinales una mecum præpositi Sacræ Inquisitioni, quin istius regionis episcopi pro ea, quæ eminent, caritate et doctrina omnem jam adhibeant diligentiam ad vitia demonstranda, quibus ista Societas scatet, et ad propulsanda quæ secum affert pericula : nihilominus muneri suo deesse viderentur, si pastoralem eorumdem episcoporum zelum in re adeo gravi vehementius non inflammarent : eo enim periculosior est hæc novitas, quo ad speciem pia et de christianæ Societatis unitate admodum sollicita videtur.

Fundamentum cui ipsa innititur huiusmodi est quod divinam Ecclesiæ constitutionem susque deque vertit. Tota enim in eo est, ut supponat veram Jesu Christi Ecclesiam constare partim ex Romana Ecclesia per universum orbem diffusa et propagata, partim vero ex schismate Photiano et ex Anglicana hæresi, quibus æque ac Ecclesiæ Romanæ unus sit Dominus, *una fides* et unum baptisma. Ad removendas vero dissensiones, quibus hæ tres christianæ communiones cum gravi scandalo et cum veritatis et caritatis dispendio divexantur, preces et sacrificia indicit, ut a Deo gratia unitatis impetretur. Nihil certe viro catholico potius esse debet, quam ut inter Christianos schismata et dissensiones a radice evellantur, et Christiani omnes sint *solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis* (Ephes. IV). Quapropter Ecclesia Catholica preces Deo O. M. fundit et Christifideles ad orandum excitat, ut ad veram fidem convertantur et in gratiam cum Sancta Romana Ecclesia, extra quam non est salus, ejuratis erroribus, restituantur quicumque omnes ab eadem Ecclesia recesserunt : imo ut omnes homines ad agnitionem veritatis, Deo bene juvante, perveniant. At quod Christifideles et ecclesiastici viri hæreticorum ductu, et quod pejus est, juxta intentionem hæresi quammaxime pollutam et infectam pro christiana unitate orent, tolerari nullo modo potest. Vera Jesu Christi Ecclesia quadruplici nota, quam in symbolo credendam asserimus, auctoritate divina constituitur et dignoscitur ; et quælibet ex hisce notis ita cum aliis cohæret ut ab iis nequeat sejungi : hinc fit, ut quæ vere est et dicitur catholica, unitatis simul, sanctitatis et Apostolicæ successionis

prærogativa debeat effulgere. Ecclesia igitur catholica una est unitate conspicua perfectaque orbis terræ et omnium gentium, ea profecto unitate, cujus principium, radix et origo indefectibilis est beati Petri Apostolorum Principis ejusque in Cathedra romana Successorum suprema auctoritas et potior principalitas. Nec alia est Ecclesia catholica nisi quæ super unum Petrum ædificata in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei et caritatis assurgit : quod beatus Cyprianus in ep. 45 sincere professus est, dum Cornelium Papam in hunc modum alloquebatur : *Ut te collegæ nostri et communionem tuam id est Catholicæ Ecclesiæ unitatem pariter et caritatem probarent firmiter ac tenerent.* Et idipsum quoque Hormisdas pontifex ab episcopis Acacianum schisma ejurantibus assertum voluit in formula totius christianæ antiquitatis suffragio comprobata, ubi *sequestrati a communione Ecclesiæ catholicæ* ii dicuntur, qui sunt *non consentientes in omnibus Sedi Apostolicæ*. Et tantum abest quin communiones a Romana Sede separatæ jure suo catholicæ nominari et haberi possint, ut potius ex hac ipsa separatione et discordia dignoscatur quænam societates et quinam christiani nec veram fidem teneant, nec veram Christi doctrinam : quemadmodum jam inde a secundo Ecclesiæ sæculo luculentissime demonstrabat S. Irenæus, lib. 3 contra hæres. c. 3. Caveant igitur summo studio Christifideles ne hisce societatibus conjungantur, quibus salva fidei integritate nequeunt adhærere ; et audiant sanctum Augustinum docentem, nec veritatem nec pietatem esse posse ubi christiana unitas et Sancti Spiritus caritas deest.

Præterea inde quoque a Londinensi Societate fideles abhorrere summopere debent, quod conspirantes in eam et *indifferentismo* favent et scandalum ingerunt. Societas illa, vel saltem ejusdem conditores et rectores profitentur, Photianismum et Anglicanismum duas esse ejusdem veræ Christianæ religionis formas, in quibus æque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum sit : et dissensionibus utique christianas hujusmodi communiones invicem urgeri, sed citra fidei violationem, propterea quia una eademque manet earumdem fides. Hæc tamen est summa pestilentissimæ indifferentiæ in negotio religionis, quæ hac potissimum ætate in maximam serpit animarum perniciem. Quare non

est cur demonstretur catholicos huic Societati adhærentes spiritualis ruinæ catholicis juxta atque acatholicis occasionem præbere, præsertim quum ex vana expectatione ut tres memoratæ communiones integræ et in sua quæque persuasione persistentes simul in unum coeant, Societas illa acatholicorum conversiones ad fidem aversetur et per ephemerides a se evulgatas impedire conetur.

Maxima igitur sollicitudine curandum est, ne catholici vel specie pietatis vel mala sententia decepti Societati, de qua hic habitus est sermo, aliisque similibus adscribantur vel quoquomodo fàveant, et ne fallaci novæ christianæ unitatis desiderio abrepti ab ea desciscant unitate perfecta, quæ mirabili munere gratiæ Dei in Petri soliditate consistit.

Romæ hac die 16 septembris 1864.

C. CARD. PATRIZI.

DÉCRETS DE LA S. C. DES INDULGENCES.

I.

La faculté de gagner plusieurs indulgences le même jour, en répétant les œuvres prescrites, s'applique à toutes les indulgences sans exception, et ne concerne pas seulement celles qui sont attachées à un jour fixe. — La visite d'une église ou d'un oratoire public, quand elle est exigée, doit être répétée autant de fois qu'il y a d'indulgences à gagner.

Decretum. — *Congregationis S. Benedicti in Gallia.* — In generalibus comitiis Sacræ hujus Indulgentiarum Congregationis habitis die 29 februarii 1864 sequentia dubia per J.-B. Nicolas, monachum Congregationis Galliæ S. Benedicti, proposita fuere.

1. Cum ex diversis decretis S. Congregationis Indulgentiarum jam liceat plures plenarias indulgentias eadem die lucrari, solutis scilicet conditionibus, quæritur, an dictum decretum respiciat solas indulgentias in una die occurrentes propter festivitatem, vel potius etiam illas, quas unusquisque ob suam devotionem tali per hebdomadam ant mensem diei adfixerit?

2. Qui decreto ipso uti voluerit, an teneatur ecclesiam vel publicum oratorium visitare (quando nempe requiritur talis visitatio) totidem vicibus, quod sunt indulgentiæ lucrifaciendæ?

Et quatenus affirmative

3. An sufficiat, ut in una eademque ecclesia tot preces seu visitationes repetantur, quot sunt Indulgentiæ lucrandæ, quin de ecclesia post quamlibet visitationem quis egrediatur, et denuo in eam ingrediatur?

Hisce itaque ab Eminentissimis Patribus mature discussis, votisque

consultorum perpensis, respondendum esse statuerunt: ad primum, *Affirmative;* ad secundum, *Affirmative*; ad tertium, *Negative.*

Datum Romæ, ex Secretaria S. Congregationis Indulgentiarum, die 29 februarii 1864.

F. Antonius Maria Card. Panebianco, Præfectus,
A. Colombo, Secretarius.

II.

Le prêtre qui célèbre à un autel privilégié jouit du privilége, même sans célébrer une messe de Requiem *aux jours où la rubrique le permet, quand il en est empêché ou parce que le Saint-Sacrement est exposé, ou parce qu'il y a station à l'église, où à raison de toute autre solennité.*

Decretum. — *Urbis et Orbis.* — Quamplures Romani cleri sacerdotes, ac præsertim animarum curatores dubium huic Sacræ Congregationi Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ enodandum proposuerunt: Utrum scilicet sacerdos celebrans in altari privilegiato legendo missam de festo semiduplici, simplici, votivam, vel de feria non privilegiata, sive ratione expositionis sanctissimi Sacramenti, sive stationis ecclesiæ, vel alterius solemnitatis, aut ex rationabili motivo fruatur privilegio ac si legeret missam de Requie per rubricas eo die permissam?

Sacra itaque Congregatio, quæ habita fuit apud Vaticanas ædes die 29 februarii 1864, auditis Consultorum votis, respondendum esse duxit: *Affirmative, deletis tamen verbis:* Aut ex rationabili motivo, *et facto verbo cum Sanctissimo.* Facta insuper per me infrascriptum ejusdem S. Congregationis secretarium Sanctissimo Domino Nostro relatione in audientia diei 11 aprilis ejusdem anni, Sanctitas sua EE. PP. sententiam benigne confirmavit.

Datum Romæ ex secretaria ipsius S. Congregationis Indulgentiarum, die 11 aprilis 1864.

F. Antonius Maria Card. Panebianco, Præfectus,
A. Colombo, Secretarius.

III.

Un simple signe de croix ne suffit point pour bénir les rosaires de saint Dominique, et les chapelets de N.-D. des Sept-Douleurs, mais il faut se servir de la formule et suivre le rit indiqué.

Galliarum. Nonnulli vicarii generales in Gallia humiliter S. C. Indulg. exponunt dubium solvendum, ut infra.

Constat ex pluribus recentioribus decretis S. C. I. circa benedictionem crucium, coronarum, etc., cum applicatione indulgentiarum quas Summus Pontifex impertiri solet, signanter ex decretis diei 11 aprilis 1840, diei 7 januarii 1843 et 23 januarii 1848, nec formulæ alicujus recitationem, nec adspersionem cum aqua benedicta, nec alium ritum requiri præter signum crucis, quamvis in indulto dicatur : « In forma Ecclesiæ consueta » ; et ideo sacerdotem a Summo Pontifice facultatem habentem cruces, coronas, etc., solo signo crucis benedicere, iisque indulgentias applicare posse et valere.

Quum vero decreta supra citata specialiter de benedictionibus cum applicatione indulgentiarum apostolicarum loquantur, ideo dubitatur num illæ declarationes etiam comprehendant benedictionem cum applicatione indulgentiarum rosarii S. Dominici et coronæ septem Dolorum B. M. V., quæ impertiri solet a patribus ordinis Prædicatorum et ordinis Servorum (*Servites*) Mariæ ; ita ut sacerdotes qui vel immediate a Sumno Pontifice vel a superioribus generalibus prædictorum ordinum ex auctoritate apostolica ipsis facta, facultatem habent benedicendi rosaria S. Dominici et coronas septem Dolorum B. M. V., id solo signo crucis perficere possint et valeant ; an vero pro valore actus omnino adhibenda sit formula benedictionis, simulque adspersio cum aqua benedicta. Etsi hæc ultima opinio minus probabilis videatur, eo quod decreta S. C. I. omnino generalia sint, nec ullam distinctionem aut exceptionem faciant, tamen, pro majori securitate, summopere desiderandum est ut S. C. I. illud dubium solvere dignetur, et in casu quo formula adhibenda sit, ab obligatione illam adhibendi dispensationem implorant, quum pro

utraque benedictione et indulgentiarum applicatione cædem rationes militent.

Eminentissimi Patres, in congregatione habita die 29 februarii 1864, proposito dubio respondendum duxerunt: Pro coronis rosarii et septem Dolorum servandam formulam, quum responsa S. C. dierum 11 aprilis 1840 et 7 januarii 1843 non comprehandant casus de quibus agitur in precibus. — Quoad dispensationem, non expedire.

Datum Romæ ex secretaria S. C. I.

A. Card. PANEBIANCO, Præf.
A. COLOMBO, Secret.

Nous croyons être utile à un certain nombre d'ecclésiastiques en plaçant ici les formules usitées pour ces bénédictions.

Bénédiction des rosaires ou chapelets de S. Dominique.

On omet les parenthèses lorsque la personne à qui le chapelet est destiné n'est pas membre de la Confrérie du Rosaire.

℣ Adjutorium nostrum, etc.

℣ Domine, exaudi, etc.

℣ Dominus vobiscum.

Oremus. Omnipotens et misericors Deus, qui propter eximiam charitatem tuam qua dilexisti nos, Filium tuum Unigenitum Dominum nostrum Jesum Christum de cœlis in terram descendere, et de Beatissimæ Virginis Mariæ Dominæ nostræ utero sacratissimo, Angelo nuntiante, carnem suscipere, crucemque ac mortem subire, et tertia die gloriose a mortuis resurgere voluisti, ut nos eriperes de potestate diaboli; obsecramus immensam clementiam tuam, ut hæc signa Rosarii in honorem et laudem ejusdem Genitricis Filii tui ab Ecclesia tua fideli dicata bene † dicas et sancti † fices, eisque tantam infundas virtutem Spiritus Sancti, ut quicumque horum quodlibet secum portaverit atque in domo sua reverenter tenuerit, et in eis ad te secundum ejusdem sanctæ societatis instituta, divina contemplando mysteria devote oraverit, salubri et perseveranti devotione abundet, sitque consors et particeps omnium gratiarum, privilegiorum el indulgentiarum quæ eidem societati per sanctam Sedem apostolicam concessa

fuerunt, ab omni hoste visibili et invisibili semper et ubique in hoc sæculo liberetur, et in exitu suo ab ipsa beatissima Virgine Dei genitrice tibi plenus bonis operibus præsentari mereatur. Per eumdem Dominum nostrum, etc.

Et aspergantur rosaria aqua benedicta, cum his verbis : In nomine Pa † tris, et Fi † lii, et Spiritus † Sancti. Amen.

Bénédiction des chapelets des Sept-Douleurs.

℣ Adjutorium nostrum, etc.

℣ Domine, exaudi, etc.

℣ Dominus vobiscum.

Oremus. Omnipotens et misericors Deus, qui propter nimiam charitatem qua dilexisti nos, Filium tuum Unigenitum Dominum nostrum Jesum Christum pro redemptione nostra de cœlis ad terram descendere, carnem suscipere et crucis tormentum subire voluisti ; obsecramus immensam clementiam tuam ut hanc coronam (has coronas) in memoriam septem Dolorum Genitricis ejusdem Filii tui, ab Ecclesia tua fideli dicatam (dicatas), bene † dicas, sancti † fices, et ei (eis) tantam Spiritus Sancti virtutem infundas, ut quicumque eam recitaverit, ac secum portaverit, atque in domo sua reverenter tenuerit, abomni hoste visibili et invisibili semper et ubique in hoc sæculo liberetur, et in exitu suo a beatissima Virgine Maria tibi bonis operibus coronatus præsentari mereatur. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Et sacerdos aspergat coronam aqua benedicta dicens : Asperges me, etc.

DÉCRET DE LA S. C. DES RITES.

La lampe qui brûle devant le Saint-Sacrement doit être régulièrement alimentée par de l'huile d'olives ; mais quand il n'est pas possible de s'en procurer, les Évêques peuvent autoriser l'usage d'une autre huile, autant que possible végétale.

PLURIUM DIŒCESIUM.

Nonnulli reverendissimi Galliarum antistites, serio perpendentes

in multis suarum diœcesium ecclesiis difficile admodum et non nisi magnis sumptibus comparari posse oleum olivarum ad nutriendam diu noctuque saltem unam lampadem ante Sanctissimum Eucharistiæ Sacramentum, ab Apostolica Sede declarari petierunt, utrum in casu, attentis difficultatibus et ecclesiarum paupertate, oleo olivarum substitui possint alia olea, quæ ex vegetabilibus habentur, ipso non excluso petroleo. Sacra porro Rituum Congregatio, etsi semper sollicita ut etiam in hac parte quod usque ab Ecclesiæ primordiis circa usum olei ex olivis inductum est, ob mysticas significationes retineatur ; attamen silentio præterire minime censuit rationes ab iisdem episcopis prolatas ; ac proinde exquisito prius voto alterius ex Apostolicarum ceremoniarum magistris, subscriptus Cardinalis Præfectus ejusdem Sacræ Congregationis rem omnem proposuit in ordinariis comitiis ad Vaticanum hodierna die habitis. Eminentissimi autem et Reverendissimi Patres sacris tuendis Ritibus præpositi, omnibus accurate perpensis ac diligentissime examinatis, rescribendum censuerunt : *Generatim utendum esse oleo olivarum ; ubi vero haberi nequeat, remittendum prudentiæ episcoporum, ut lampades nutriantur ex aliis oleis quantum fieri possit vegetabilibus.* Die 9 julii 1864.

Facta postmodum de præmissis Sanctissimo Domino Nostro Pio Papæ IX, per infrascriptum Secretarium fideli relatione, Sanctitas Sua sententiam Sacræ Congregationis ratam habuit et confirmavit. Die 14, iisdem mense et anno.

C. Ep. Portuen. et S. Rufinæ Card. Patrizi
S. R. C. Præf.

Loco † Signi.

D. Bartolini S. R. C. Secretarius.

ARCHICONFRÉRIE.

de l'Assomption de Notre-Dame pour le soulagement des âmes du purgatoire.

Nous avons parlé déjà de cette Archiconfrérie, érigée dans l'église de S. Maria-in-Monterone, des RR. PP. Rédemptoristes, à Rome (1). Pour en donner une connaissance plus complète, nous croyons ne pouvoir mieux faire que de publier le catalogue des faveurs spirituelles accordées à cette pieuse association. Ce sommaire est revêtu de l'approbation de la S. C. des Indulgences. Il répond à toutes les questions que l'on pourrait se poser.

Le directeur général de l'association a publié en italien un manuel qui a été traduit en français (2), et qui compte déjà deux éditions dans notre langue. C'est la meilleure preuve des progrès de l'Archiconfrérie. Déjà de nombreuses sociétés ne sont fait affilier à elle: il en existe en particulier dans toutes les maisons des Rédemptoristes. On peut s'adresser là pour en faire partie.

MONITA

Ad Directores Confraternitatum aggregatarum et ad sacerdotes pro adscriptione fidelium subdelegatos.

1. Promoveant pro viribus devotionem suffragandi animas Purgatorii, præcipue per erectionem piarum Unionum seu Confraternitatum quæ nostræ Primariæ aggregentur, et exhortando fideles ut tam salutiferæ societati dent sua nomina.

2. Satagant ut lingua vernacula typis imprimatur ac divulgetur sequens indulgentiarum et gratiarum Archiconfraternitati concessarum summarium.

(1) Revue, t. VIII, p. 79.

(2) *Manuel de l'Archiconfrérie de l'Assomption de Notre-Dame pour le soulagement des âmes du purgatoire*, par le R. P. Queloz, procureur général de la Congrégation du T. S. Rédempteur. Traduit de l'italien et augmenté, avec l'autorisation de l'auteur par un bénédictin de l'Abbaye de Solesmes. 2e éd. Paris et Tournai, Casterman. 1863.

3. Adscriptio fidelium et summarii distributio gratis fiat, ac pro solius Dei honore et animarum solatio, ad normam Constitutionum Apostolicarum.

4. Aggregatio piæ alicujus associationis vel confraternitatis et subdelegatio sacerdotum pro adscriptione fidelium a moderatore archiconfraternitatis in ecclesia S. Mariæ in Monterone de Urbe petuntur. Desideratur ut singulis quatuor vel quinque annis unaquæque confraternitas aggregata numerum, non nomina, suorum adscriptorum in Album Primariæ transmittat.

5. Piæ Uniones seu confraternitates erigi et aggregari nostræ Primariæ possunt de consensu ordinarii pro omnibus fidelibus in quibuscumque ecclesiis vel oratoriis publicis. In ecclesiis vero vel oratoriis Religiosarum pariter de consensu ordinarii pro ipsis monialibus, suis novitiis, mulieribus apud se commorantibus, suis alumnis aliisque puellis sub illarum directione et educatione, quæ postea semper adscriptæ remanent.

6. Curent ut frequenter missæ pro animabus Purgatorii applicentur, et ut die secunda novembris et per septem sequentes dies pium aliquod exercitium pro illis animabus instituatur. Hoc exercitium jam in variis ecclesiis confraternitatum aggregatarum per totum mensem novembris cum summa fidelium consolatione peragitur, propterea november *mensis animarum Purgatorii* dicitur.

7. Consolantissimum est adscriptis nosse se cum centenis millium sodalium in singulis mundi partibus communionem precum et suffragiorum pro se suisque charis defunctis habere. Adscripti sunt fideles ex omnibus statibus hominum, nec non ordinibus religiosorum ac monialium, qui fere innumerabilibus pœnitentiis, ciliciis, jejuniis, orationibus, eleemosynis, aliisque piis operibus ac præcipue missis celebratis confratres et consorores viventes et defunctos adjuvant et suffragant.

MONITA AD SODALES.

1. Adscripti sacerdotes infra annum semel missam celebrent ; sæculares vero eam celebrare faciant pro omnibus animabus in Purgatorio detentis, specialiter pro illis quæ huic piæ unioni nomen dederunt, quæ

majori succursu indigent, vel a nemine memorantur, aut miserrime in Purgatorio existunt. Sæpe pro illis orent.

2. Qui nequeunt missam celebrare nec pro missa eleemosynam dare, supplere possunt per receptionem sacramentorum Pœnitentiæ et Euchatiæ, vel per assistentiam missæ sacrificio, vel per recitationem tertiæ partis S. Rosarii, vel etiam per pium exercitium *Viæ Crucis*.

3. Nullum ex dictis suffragiis vel piis exercitiis sub peccato proponitur. Conditiones tamen pro unaquaque indulgentia lucranda præscriptas implere debent sodales qui eas consequi volunt.

4. Omnes indulgentiæ associationi nostræ concessæ applicari possunt animabus Purgatorii. Ob finem nostræ associationi proprium sodalibus consulitur ut illas et alias multas dictis animabus frequentissime applicent.

SUMMARIUM.

Indulgentiæ plenariæ

Indulgentia plenaria in die adscriptionis piæ Unioni.

Item in articulo mortis, dummodo vere pœnitentes, confessi, sacraque communione refecti fuerint, et si non possunt, saltem SSmum nomen Jesu corde, si ore nequiverint, devote invocaverint.

Item in festis Nativitatis, Epiphaniæ, et Corporis Domini; Immaculatæ Conceptionis, Nativitatis, Purificationis et Annuntiationis, et Assumptionis B. V. M.; Apparitionis, 8 maii, et Dedicationis S. Michaelis Archangeli, 29 septembris; S. Josephi, 19 martii, ejusque Patrocinii, 3 Dom. post Pascha; SS. Apostolorum Petri et Pauli, 29 junii.

Item in die Commemorationis omnium fidelium defunctorum, 2 novembris, die festo piæ nostræ Associationis.

Item semel in quolibet mense, die uniuscujusque socii arbitrio eligenda.

Notæ. 1. Indulgentiæ plenariæ pro festis concessæ acquiri possunt vel ipsa festi, vel alia die infra octavas. Ad illas lucrandas, præter confessionem et communionem requiritur, ut sodales aliquam ecclesiam vel oratorium publicum visitent, ibique pro concordia inter principes christianos, hæresum extirpatione et exaltatione S. Matris Ecclesiæ orent.

2. Personæ viventes in communitatibus lucrare possunt indulgentias visitando oratorium in quo exercitia sua spiritualia peragere solent.

3. Adscripti, ut infra dicetur, lucrare possunt aliam indulgentiam plenariam in mense novembris, alteram semel quovis mense pro visitatione cœmeteriorum, quatuor in diebus stationalibus per annum et unam pro stationibus specialibus in Quadragesima.

II. Indulgentiæ partiales.

Indulgentia septem annorum et totidem quadragenarum in omnibus aliis festis Dom. N. J. C., et B. M. V., in tota Ecclesia præscriptis, necnon in festis natalibus Apostolorum supra non recensitis, nempe

In festis Circumcisionis Domini, 1 januarii, Ejus SSmi Nominis, 2 Dom. post Epiphaniam, Paschatis, Inventionis S. Crucis, 3 maii, Ascensionis Domini, SSmi Cordis Jesu, feria 6 post octavam festi Corporis Domini, Pretiosissimi Sanguinis J. C., 1 Dom. julii, et Transfigurationis D. N. J. C., 6 Augusti, Exaltationis S. Crucis, 14 sept.

In festis Compassionis B. V. M. feria 6 post Dom. Passionis, Visitationis, 2 julii, B. V. M. de Monte Carmelo, 16 julii, B. V. M. ad Nives, 5 Augusti, SS. Nominis Mariæ, Dom. infr. octav. ejus Nativitatis ; Septem dolorum B. V. M. 3 Dom. sept., B. V. M. de Mercede, 24 sept., SS. Rosarii, 1 Dom. octob., Præsentationis B. V. M., 21 nov.

In festis Commemorationis S. Pauli, 30 junii, S. Andreæ Apost , 30 nov., S. Joannis Ap., 27 dec., SS. Ap. Jacobi et Philippi, 1 Maii, S. Jacobi Majoris, 21 julii, S. Bartholomæi Ap., 25 aug., S. Mathæi Ap., 21 sept., SS. Ap. Simonis et Judæ, 28 octob., S. Thomæ Ap , 21 dec., S. Mathiæ Ap., 24 febr., S. Barnabæ Ap., 11 junii.

Indulgentia septem annorum totidemque quadragenarum in septem diebus immediate sequentibus commemorationem omn. fidel. defunct.

Item sabbato ante Dom. Sexagesimæ et in decem seq. diebus.

Item in qualibet prima feria secunda cujuslibet mensis.

Illas indulgentias septem annorum, etc., acquirunt sodales visitando aliquam ecclesiam et orando sicut pro plenariis, quin tamen confessio et communio requirantur. Decretum 9 aug. 1859.

Indulgentia ter centum dierum toties quoties adscripti aliquam ecclesiam vel oratorium publicum visitant ibique, ut supra, orant.

Indulgentia centum dierum toties quoties aliquod caritatis vel pietatis opus exercent.

Adscripti legitime impediti, visitationem supplere possunt tam pro indulgentiis plenariis quam pro partialibus per quodcumque aliud bonum opus.

III. Indulgentiæ stationales.

Sodales qui diebus stationum Urbis quamcumque ecclesiam vel oratorium publicum extra Urbem visitaverint et juxta mentem Summi Pontificis devote oraverint, omnes indulgentias acquirent, quas fideles Romæ lucrant visitando ecclesias Stationum. Sunt autem sequentes ex Decretis Pii VI, 9 julii 1777, et Leonis XII, 28 februarii 1827.

1. *Per annum.*

Indulgentia plenaria, peracta confessione et communione, in tertia missa et residuo tempore diei Nativilatis D. N. J. C., in Cœna Domini, in festis Paschatis et Ascensionis Domini.

2. *Indulgentia 30 annorum et 30 quadragenarum.*

In festis S. Stephani protom., S. Joannis Evang., Sanctorum Innocentium, Circumcisionis et Epiphaniæ Domini; in Dominicis Septuagesimæ, Sexagesimæ et Quinquagesimæ, Feria sexta et sabbato Majoris Hebdomadæ. In tota octava Paschatis, Dominica in Albis inclusa. In festo Pentecostes et per oct. usque ad sabbatum, inclusis diebus 4 temp. in hac octava.

Indulgentia 25 annorum et 25 quadragenarum in Dom. Palmarum.

3. *Indulgentia 15 annorum et totidem quadragenarum.*

In Dominica III Adventus, in vigilia, nocte, ac missa auroræ Nativitatis Domini, in feria 4 Cinerum, in dominica IV Quadragesimæ.

4. *Indulgentia 10 annorum totidemque quadragenarum.*

In dominicis, I, II et IV Adventus, in omnibus diebus tam festivis quam ferialibus Quadragesimæ supra non recensitis, in vigilia Pentecostes, in diebus quatuor temporum septembris et decembris.

5. *Specialiores indulgentiæ stationales in Quadragesima.*

Indulgentiam 40 annorum totidemque quadragenarum acquirunt sodales semel in omnibus diebus Quadragesimæ, visitando aliquam ecclesiam vel publicum oratorium ibique recitando preces recensitas in li-

bello a Leone XII ad hoc edito, scilicet preces ad SS. Martyres, psalm. *Miserere*, quinque *Pater*, *Ave, et Gloria*, gradus Passionis D. N. J. C., litanias Sanctorum cum versiculis et orationibus, ac in fine psalm. *De profundis*. Quibus non conveniunt illæ preces vel deest recensitus libellus, ipsi possunt, ex declaratione ejusdem Leonis XII, recitare tertiam partem S. Rosarii, litanias B. V. M., aliasque preces juxta propriam devotionem, terminando cum psalm. *De profundis* vel uno *Pater, Ave*, et *Requiem æternam* in suffragium animarum Purgatorii. Acquirunt autem indulgentiam plenariam, si saltem tribus distinctis Quadragesimæ diebus prædictam visitationem peregerint, modo una die ad arbitrium eligenda confiteantur et communicent.

Personæ religiosæ vel aliæ in communitate viventes illas indulgentias lucrabunt recitando preces in sua ecclesia vel oratorio; infirmi et in carceribus detenti supplebunt quod nequeunt facere per opera pia sibi a confessario injuncta.

IV. *Mensis Novembris.*

Non solum sodales, sed omnes fideles qui assistunt pio exercitio quod fit pro defunctis per mensem novembris in aliqua ecclesia vel oratorio in quo sit pia unio erecta et archisodalitati nostræ aggregata, dummodo orent juxta mentem Summi Pontificis, lucrabunt singulis vicibus indulgentiam 7 annorum et 7 quadragenarum. Si vero tali pio exercitio saltem duodecim vicibus interfuerint in decursu mensis, semel in eodem mense indulgentiam plenariam acquirent, dummodo confiteantur et communicent. Sodales infirmi supplere possunt assistentiam recitando ter psalm. *De Profundis*.

V. *Indulgentiæ pro visitatione cœmeteriorum*

Sodales nostri toties quoties aliquod publicum cœmeterium visitabunt in eoque pro æterna requie defunctorum orabunt, indulgentiam 7 annorum et 7 quadragenarum acquirent. Si vero saltem quater in mense talem visitationem instituerint, indulgentiam plenariam lucrabunt, dummodo confiteantur, communicent et aliquam ecclesiam visitent.

VI. *Aliæ gratiæ et privilegia.*

1. Altare cujusvis confraternitatis ubivis erectæ, et Primariæ S. M. in Monterone aggregatæ, est privilegiatum quotidie pro omnibus sacer-

dotibus etiam non adscriptis in favorem adscriptorum et omnium aliorum fidelium in Domino defunctorum.

2. Moderator archiconfraternitatis facultate gaudet subdelegandi sacerdotes, in locis ubi non existit aliqua confraternitas aggregata, ad adscribendos fideles, ea lege ut adscriptorum nomina in album nostræ Primariæ vel alterius confraternitatis huic Primariæ aggregatæ transmittant.

3. Directores designati confraternitatum archiconfraternitati aggregatarum et sacerdotes, ut supra, subdelegati, benedicere possunt pro adscriptis coronas sancti Michaelis Archangeli, vulgo *Coronas angelicas* cum adnexis indulgentiis.

4. Post tam copiosas gratias et privilegia Summorum Pontificum, varii religiosorum ordinum moderatores generales, juxta facultates sibi a Sancta Sede concessas, nostram archisodalitatem aliis therauris vere pretiosis ditare peramanter dignati sunt. Documenta gratiarum in archivio archiconfraternitatis asservantur.

Magister generalis Dominicanorum et præpositus generalis Carmelitarum excalceatorum concesserunt directoribus *pro tempore* archiconfraternitatis et confraternitatum ipsi aggregatarum facultatem respectivam qua benedicere possunt pro omnibus fidelibus rosaria seu coronas S. Dominici cum adnexis indulgentiis ; benedicere item et imponere scapularia B. M. V. *de Monte Carmelo* omnibus fidelibus, eisque benedictionem et indulgentiam plenariam *in articulo mortis* impertire, ac commutare in aliud opus pium, ob justam causam, obligationes peculiares pro privilegio sabbatino consequendo.

Prior Major Eremitarum Camaldulensium Directoribus *pro tempore* ut supra, et sacerdotibus ad fideles archiconfraternitati adscribendos subdelegatis, facultatem concessit benedicendi cum adnexis indulgentiis pro omnibus fidelibus tum coronas D. N. J. C., tum coronas Imm. Conceptionis B. M. V.

Prior generalis Augustinianorum Directoribus et sacerdotibus subdelegatis, ut supra, facultatem concessit adscribendi fideles in societatem Cincturatorum B. V. M. *de Consolatione* et pro iisdem benedicendi cincturas et coronas S. Augustini et S. Monicæ cum adnexis indulgentiis eosque absolvendi *in articulo mortis*.

Ministri generales SS. Trinitatis et B. V. M. *de Mercede* directoribus et sacerdotibus subdelegatis, ut supra, respectivam facultatem concesserunt benedicendi pro omnibus fidelibus scapularia sui respectivi ordinis, eosque adscribendi confraternitati ejusdem ordinis, necnon benedicendi cum adnexis indulgentiis trisagia seu coronas SS. Trinitatis.

Superior generalis Missionis directoribus et sacerdotibus subdelegatis, ut supra, facultatem concessit benedicendi et impertiendi cum adnexis indulgentiis omnibus fidelibus scapularia Passionis D N. J. C. et SS. Cordium.

Memorati generales Augustinianorum, Carmelitanorum et SS. Trinitatis pro redemptione Captivorum, necnon ministri generales ordinis sancti Francisci Observantium et Capuccinorum amplioribus favoribus sodales utriusque sexus nostræ archiconfraternitatis prosequi volentes, illos inter confrates et consorores seu oblatos respectivi sui ordinis annumerarunt, eisque omnium bonorum operum quæ ab omnibus respectivi ordinis utriusque sexus membris peraguntur communicationem in vita, in morte et post mortem peramanter impertiti sunt.

Directores et sacerdotes subdelegati uti nequeunt facultatibus sibi supra concessis in locis in quibus inveniuntur conventus memoratorum ordinum, et tenentur nomina adscriptorum pro aliqua ex memoratis confraternitatibus in album ejusdem tempore opportuno transmittere.

Cum archiconfraternitas B. V. M. in Cœlum Assumptæ pro juvandis animabus Purgatorii, vigilantia et auctoritate Congregationis SS. Redemptoris in Urbe gubernetur, ex hac causa utique sodales cum dicta Congregatione bonorum operum communionem modo speciali habent.

———

Sacra Congregatio indulgentiis Sacrisque Reliquiis præposita præfatum Summarium una cum articulo de altari privilegiato recognitum et revisum ac cum suis originalibus plene collatum ut authenticum recognovit typisque imprimere et publicare permisit.

Datum Romæ ex Secretaria ejusdem S. Congregationis Indulgentiarum die 26 aprilis 1863.

A. Archip. PRINZIVALLI *Substit.*

BIBLIOGRAPHIE.

S. R. E. Cardinalis S. Bonaventuræ, ex ordine Minorum, episcopi Albanensis, eximii Ecclesiæ doctoris, opera omnia, Sixti V, Pontificis Maximi jussu diligentissime emendata. Accedit S. Doctoris vita, una cum diatriba historico-chronologico-critica. Editio accurate recognita, ad puram et veriorem testimoniorum biblicorum emendationem denuo redacta cura et studio A. C. Peltier, canonici ecclesiæ Remensis. Parisiis, L. Vivès. Tom. I et II in-4°. LXXXIV-556, 652 pp. (L'ouvrage aura 14 volumes dont le prix est de 160 fr.)

Ce qui frappe tout d'abord en ouvrant ces deux in-4°, c'est la splendeur de l'exécution typographique. L'éditeur a employé le beau papier vergé que nous connaissons déjà par son Bossuet : le caractère est net et large ; on ne rencontre pas ici cette justification serrée qui rend aussi difficile que pénible la lecture de plusieurs livres imprimés récemment dans ce format. M. Vivès a voulu faire quelque chose qui fût digne de S. Bonaventure, et pour la partie matérielle, celle qui le concernait spécialement, on peut assurer qu'il y a réussi.

Il s'est adressé pour le reste à M. l'abbé Peltier, déjà connu par divers travaux théologiques et philosophiques. A lui de revoir le texte, à lui de l'annoter, à lui de le couronner par une table générale des matières, car la nouvelle édition aura sur les précédentes l'avantage d'en posséder une.

M. Peltier, dans une préface malheureusement fort courte (p. I-III) et écrite en français, indique ainsi la disposition générale adoptée par lui. « Les commentaires sur les quatre livres des Sentences rempliront à peu près... les six premiers volumes de la présente édition. Ils seront suivis des autres ouvrages ou opuscules proprement théologiques du saint Docteur, et tous ensemble ils feront la première partie et en même temps la plus considérable de ses œuvres. Nous donnerons, pour la deuxième les commentaires sur l'Écriture sainte, en suivant exactement l'ordre de la Vulgate. Les opuscules ascétiques ou moraux feront la troisième partie ; les sermons, la quatrième. La cinquième se composera des opuscules spécialement relatifs à N.-S. et à la sainte Vierge ; et la sixième, qui sera la dernière, comprendra les divers écrits composés par le saint Docteur pour la défense de l'ordre des Franciscains. »

Les deux volumes publiés comprennent donc le commencement du commentaire sur les Sentences ; c'est le grand ouvrage théologique de S. Bonaventure, c'est en quelque sorte sa Somme ; c'est là qu'il faut

chercher sa doctrine exposée dans toute sa plénitude. C'est aussi le premier produit de son génie, et celui de ses ouvrages qu'on peut le moins lui contester. A ces divers titres, il méritait d'ouvrir la collection, et cette préférence est pleinement justifiée.

L'éditeur nous dit avoir fait souvent usage pour cette partie de son travail d'un manuscrit du commentaire sur les Sentences, appartenant à la bibliothèque de Reims, et qui remonte au XIVe et peut-être même au XIIIe siècle (1). Il ne dit rien par rapport aux autres manuscrits qu'il se proposerait de consulter ; il nous laisse ignorer même s'il ss propose autre chose que de reproduire le texte des éditions de Rome et de Venise. L'avenir nous éclairera sur tous ces points que la préface n'aurait pas dû, selon nous, passer sous silence. Quoi qu'il en soit, une réimpression pure et simple, j'entends une réimpression correcte, des œuvres de S. Bonaventure, telle qu'on est en droit de l'attendre de M. Peltier, est un service réel rendu à la science théologique.

En tête du premier volume, on a placé la dissertation générale des éditeurs de Venise sur les écrits de S. Bonaventure. Cette dissertation s'avance un peu loin dans la voie de la critique négative. M. Peltier s'inscrit en faux contre plusieurs des jugements qu'elle renferme : il se contente néanmoins d'y opposer quelques observations très-courtes, *en attendant*, dit-il, *que l'occasion se présente à lui de les discuter plus à loisir* (2). Le docte éditeur se propose donc d'y revenir, soit dans une introduction particulière à ces ouvrages plus ou moins contestés, soit dans une dissertation finale. Nous comprenons très-bien qu'il prenne pour cela son temps. Ce que nous comprenons moins, c'est qu'il ait écrit en français ces courtes observations insérées dans le texte même, à la fin des articles qu'elles concernent. Il aurait pu nous épargner cette bigarrure. M. Peltier nous dit à ce sujet : « Le lecteur ne s'offensera pas si, dans la plupart de ces notes comme dans cette préface, nous lui parlons en français, au lieu de le faire en latin. C'est que nous voulons exprimer clairement notre pensée et la faire comprendre à nos lecteurs, et que nous courrions risque de manquer ce double but, si nous adoptions une autre langue que notre langue maternelle. » S'il s'agissait de détails techniques difficiles à expliquer dans une langue ancienne, à la rigueur cela se concevrait, et encore le latin est un instrument bien souple pour qui sait le manier. On peut n'avoir pas acquis ou avoir perdu l'habitude d'écrire en cette langue, tout en la comprenant fort bien, en la possédant même à fond.

(1) Préf. p. II, et note de la p. XXXXI.
(2) Préf., p. III.

Mais un homme instruit comme l'est M. Peltier est beaucoup trop modeste quand il hésite à mettre en latin trois pages de préface, et quinze ou vingt d'observations composées chacune de quelques lignes, quelquefois d'une seule.

Au reste, ce point est assez secondaire et nous ne voulons pas insister davantage. Nous n'acceptons avec reconnaissance le beau présent que l'on nous fait. Il ne peut y en avoir de plus éminemment utile. A notre époque de doute, d'indifférence, d'apathie religieuse, de prédominance des intérêts matériels, d'amour des plaisirs et du luxe, il faut se prémunir contre les influences multiples qui affaiblissent le sentiment chrétien. Il y a comme une atmosphère glaciale qui nous enveloppe, qui nous pénètre à notre insu. On a besoin de feu plus encore que de lumière. Nous en sommes là nous-mêmes, nous, ministres de l'Évangile, appelés à prêcher les merveilles de la grâce et à en préparer la réalisation dans les âmes ; nous qui montons tous les jours à l'autel et qui vivons au milieu des choses saintes dont nous sommes les dispensateurs; nous qui devrions vivre tout en Dieu et qui sommes souvent trop étrangers aux mystères de la vie surnaturelle. Or, quand il s'agit d'échauffer le cœur en éclairant l'esprit, d'initier profondément aux secrets de Dieu, S. Bonaventure est incomparable. Aussi l'illustre Gerson le préférait-il à tous les docteurs ; il allait jusqu'à se reprocher d'avoir lui-même écrit, quand il suffisait de reproduire les ouvrages de S. Bonaventure (1). Le célèbre Jean de Trittenheim (*Trithemius)*

(1) « Porro si quæratur a me quis inter cæteros doctores plus videatur idoneus, respondeo sine præjudicio quod Dominus Bonaventura, quoniam in docendo solidus est et securus, pius, et justus, et devotus. Præterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas sæculares, dialecticas aut physicas, terminis theologicis obumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Unde factum est ut ab indevotis scholasticis, quorum, proh dolor! major est numerus, ipse minus extiterit frequentatus, cum tamen nulla sublimior, nulla divinior, nulla salubrior atque suavior pro theologis sit doctrina. Quanto denique diligentius in senectute mea sum revolutus ad studium ipsius, tanto facta est amplius confusa garrulitas mea. Dixique mecum : Sufficit hæc doctrina; ut quid stulto labore consumeris, quid dictas, quid scribis? Multiplicentur potius et transcribantur opera Doctoris illius de quo vere dicitur illud Christi de Joanne : *Erat lucerna ardens et lucens* (Jo. v, 25). Prætera sicut apud grammaticos Donatus de partibus orationis, et apud logicos summulæ Petri Hyspani traduntur ab initio novis discipulis ad memoriter recolendum, etsi non statim intelligant; sic apud theologicos discipulos Breviloquium Bonaventuræ,

lui décerne des éloges semblables (1). Ces éloges, Sixte V les confirme de sa haute autorité, et il va même jusqu'à dire, en s'appropriant un mot de Sixte IV, que le Saint-Esprit semble avoir parlé par la bouche de S. Bonaventure (2). De tels suffrages en disent plus que tout le reste ; ils sont éminemment propres à nous faire comprendre le caractère et la portée des écrits du Docteur séraphique. E. HAUTCŒUR.

quod incipit : *In principio primum principium*. Itaque laus omnis inferior est his duobus opusculis, quorum vim agnoscere etiam sola credulitate non parvus est profectus. » (Gers Op. tom. I, pag. 21, ed. Amstel. 1706.)

(1) « Scripsit (Bonaventura) multa et profunda et devotissima opuscula, quibus ardentia verba proferens, non minus affectum legentis in Christi amore succendit, quam intellectum doctrinis sanctis illuminat. Omnes enim sui temporis doctores utilitate operum facile præcellit, si Spiritum divini amoris et christianæ devotionis in eo loquentem attendas. Profundus est, non verbosus; subtilis, non curiosus; disertus, non vanus ; flammantia, non inflantia verba proferens : unde et securius legitur, utilius frequentatur, dulcius et fructuosius retinetur. Multi doctrinam proferunt, devotionem prædicant multi ; pauci scribendo libros docuerunt utramque. Bonaventura autem et multos superavit et paucos ; dum ejus doctrina devotionem, devotio instruit doctrinam. Si ergo et doctus esse vis et devotus, illius opusculis esto intentus. » (Trithem. *de Scr. eccl.*)

(2) « Ea enim divini ingenii sui monimenta posteris reliquit, quibus perdifficiles et multis obscuritatibus involutæ questiones magna optimorum argumentorum copia, vi et ordine, enucleate ac dilucide explicantur, fidei catholicæ veritas illustratur, perniciosi errores et profanæ hæreses profligantur, et piæ fidelium mentes ad Dei amorem et cœlestis patriæ desiderium mirabiliter inflammantur. Fuit enim in S. Bonaventura id præcipuum et singulare, ut non solum argumentandi subtilitate, docendi facilitate, definiendi solertia præstaret sed divina quadam animos permovendi vi excelleret : sic enim scribendo cum summa eruditione parem pietatis ardorem conjungit, ut lectorem docendo moveat, et in intimos animi recessus illabatur, ac denique seraphicis quibusdam aculeis cor compungat, et mira devotionis dulcedine perfundat : quam sane gratiam in ejus ore et calamo diffusam admirans prædecessor noster Sixtus IV Pontifex, illud dicere non dubitavit, Spiritum sanctum in eo locutum videri. » (*Sixtus V in encyclicis litteris edit. Romanæ Op. S. Bonav. præfixis.*)

Arras —Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice 26

ÉTUDE SUR LA LÉGISLATION MOSAÏQUE.

—

Sixième et dernier article.

—

Keil, *Handbuch der biblischen archæologie.* — Haneberg, *Histoire de la Rév. biblique.* — Michaelis, *Mosaïsches Recht.* — Salvador, *Histoire des institutions de Moïse.* — Hævernick, *Spezielle Einl. in den Pentateuch.*— Cantù, *Histoire universelle: les Hébreux.*— Kurtz, *Geschichte des alten Bundes.* — Dankô, *Historia Rev. div. vet. Testamenti.*

Au moment de faire connaître les institutions sociales et politiques de Moïse, nous prions le lecteur de vouloir bien se rappeler les principes posés au commencement de cette étude. C'est aux législations qu'il appartient d'ordonner la vie des peuples ; une législation parfaite doit subordonner et coordonner les institutions qui règlent leurs développements sociaux et politiques, à celles qui fixent les principes religieux et les pratiques du culte. La raison en est que les peuples ont une vocation plus élevée que leur vocation terrestre, qu'ils doivent s'unir à Dieu avant de s'unir entre eux, et que les principes de leur union avec Dieu sont les mêmes que les principes de leur union sociale et politique. La législation mosaïque reflète au plus haut degré ce caractère d'unité et de dépendance, dans les diverses institutions dont elle se compose. Nous ne nous étonnerons donc pas de voir les institutions sociales et politiques de Moïse, prendre leur source dans les institutions religieuses que nous venons d'étudier.

Observons encore que les peuples se forment à la vie sociale par la vie de famille, et à la vie politique par la vie sociale. L'individu doit à la famille son existence, sa conservation, son éducation. La société lui donne des frères ; mais c'est la famille qui les a formés comme elle l'a formé lui-même. Les frères s'unissent d'eux-mêmes, ou sont unis par une volonté supérieure qui les rapproche pour former l'État; d'où il suit que nous avons successivement à examiner les principes donnés par Moïse à la famille, à la société, à l'État.

Qu'on nous permette, avant d'entrer dans le détail de ces diverses institutions, de faire disparaître une difficulté relative à l'influence de la vraie foi sur les développements sociaux et politiques des nations. Bien des gens s'étonnent que l'influence de la religion sur la civilisation, ne soit pas toujours proportionnelle à la pureté de la foi qu'elle enseigne, du culte qu'elle prescrit. Comment se fait-il que les effets ne répondent pas à la cause ; et si vous admettez, nous dit-on, qu'Israël ait été le peuple de Dieu, comment trouvez-vous tant de lenteur dans les progrès sociaux et politiques de cette nation, comment pouvez-vous concilier les retards de sa civilisation matérielle, avec les éléments de progrès que devait nécessairement renfermer son organisation religieuse? La réponse à cette difficulté se trouve dans la manière même dont elle est posée: il suffit de distinguer entre la puissance d'une cause et la nécessité où elle est de produire les effets dont elle est capable; ou si l'on veut encore, entre les éléments de progrès que renfermait l'organisation religieuse d'Israël et la fécondité nécessaire de ces éléments mêmes. Ne sait-on pas qu'une multitude de causes secondaires ont pu modifier les effets que l'on attendait de la cause première? L'état social du peuple d'Israël reflète le caractère général de l'Orient et le caractère particulier du

sémitisme, la simplicité et l'immobilité de l'ancien Orient, et les facultés puissantes, il est vrai, du sémitisme, mais plus propres à la contemplation et à la vie austère, qu'à l'action et au luxe des développement matériels. Ces deux éléments ont été comme le sol vivant sur lequel a été planté le monothéisme. Pour atteindre l'efflorescence extérieure dont il était susceptible, le monothéisme devait diriger les forces vives qu'il trouvait dans le sol où il avait pris racine. Il avait à combattre de vigoureuses résistances : ne pas en tenir compte, c'est s'exposer à juger en aveugle des principes d'après leurs résultats, des causes d'après des effets à la production desquels elles n'ont pas concouru isolément. D'ailleurs c'est de la législation mosaïque que nous parlons ici, et non des développements sociaux qu'elle a produits dans la nationalité israélite. Il suffit donc de montrer, par l'étude de cette législation, qu'elle était propre à produire les résultats sociaux les plus florissants, pour la justifier des accusations dont elle a été l'objet. Si ces résultats ne se sont pas produits comme on était en droit de l'espérer, qu'on s'en prenne au peuple et non à la constitution qu'il avait reçue de son législateur. Enfin, nous ne voudrions pas accorder absolument à nos adversaires que le peuple d'Israël n'a pas marché avec gloire dans la voie du progrès que Moïse lui avait tracée. Ce serait méconnaître son histoire, le rang qu'il a occupé parmi les nations ; ce serait méconnaître aussi la notion véritable de la civilisation, qui ne doit pas être simplement matérielle, mais dont la sève doit monter d'un tronc vivifié par les saines doctrines, préservé par l'action supérieure de la vraie foi.

Cela posé, voyons quelles sont les bases essentielles données par Moïse à la famille pour sa conservation et son développement.

Le législateur hébreu avait à lutter contre deux cou-

tumes capables d'introduire dans la famille les désordres les plus déplorables, et subversives de l'institution primitive du mariage : la polygamie et le divorce. L'affaiblissement de la foi avait fait du mariage un contrat purement naturel ; sa stabilité reposait sur certaines conditions, la fidélité par exemple, qui venant à cesser, justifiaient sa dissolution. Les Juifs, qui achetaient leurs femmes, croyaient avoir sur elles un empire absolu, et pensaient qu'ils pouvaient en avoir autant que leurs richesses le permettaient, que leurs passions semblaient l'exiger. Interdire absolument la polygamie et le divorce, c'eût été faire une loi dérisoire, à laquelle un très-petit nombre de personnes se serait soumis; c'eût été vouer les femmes détestées de leurs maris à une mort à peu près certaine. Il suffit de connaître les habitudes et les mœurs qui régnaient en Israël à cette époque, pour en être convaincu. Moïse ne crut pas devoir les heuter de front : il rappela l'institution primitive du mariage (Gen. II, 18-42); il fit soigneusement connaître la première violation de cette loi (Gen. IV, 19) ; il mit en relief les inconvénients nombreux de la polygamie (Gen. VI, 4-10; XXX, 1, 3, 15); il interdisit aux rois d'avoir de nombreuses femmes (Deut. XVII, 17) ; il détermina la durée d'un jour pour l'impureté légale résultant du commerce des sexes, ce qui diminuait autant que possible les funestes effets de la polygamie sur la génération et sur la concupiscence (Lev. XV, 18, coll. Lev. XX, 18) ; il établit enfin, par le fait et par le droit, une différence entre les femmes épouses et les concubines, et entre les enfants qui résulteraient de ces diverses unions. (Gen. XXI, 10, coll. Gen. IV, 7 ; XLIX, 4, 8. II Par. XXI, 3. Deuter. XXI, 17. I Par. I, 2. Num. VIII, 14, 17. Gen. XXVII, 35, 36.)

A côté de ces institutions capables de rappeler la sainteté du mariage et de prévenir les abus sanctionnés par

la coutume, Moïse établit encore des lois dont l'effet devait être de montrer combien le Seigneur tenait à ce que ceux qui l'approchaient, les prêtres et les lévites, conservassent au mariage son caractère religieux. Il interdisit aux prêtres de se marier avec une prostituée, avec une fille qui aurait souffert violence, ou avec une femme répudiée par son mari. Le grand-prêtre devait toujours épouser une vierge, il ne lui était pas même permis de prendre une veuve. (Exod. XXXIV, 15, 16. Deuter. VII, 3. Esd. IX, 2, 12. Néh. XIII, 23.)

De plus, le mari qui voulait renvoyer sa femme, devait lui donner une scédule de renvoi, et le divorce n'était consommé que lorsque l'épouse avait quitté la maison de son mari. Une épouse légalement répudiée et mariée à un autre homme, ne pouvait être reprise par son premier mari. Et, bien que l'appréciation des motifs du divorce fût laissée au mari, cependant la loi de Moïse exigeait pour le renvoi d'une épouse un motif fort sérieux. Cela résulte d'un passage du Deutéronome (XXIV, 1-4). Les expressions que la Vulgate a traduites par *aliquam fœditatem* signifient à la lettre : *nuditatem rei*. Sous Hérode le Grand, une controverse s'éleva à ce sujet entre Hillel et Schammaï. Hillel prétendait qu'un homme était libre de renvoyer sa femme pour un motif quelconque. Schammaï enseignait au contraire qu'il fallait une infidélité conjugale. On sait que Notre-Seigneur a sanctionné cette dernière interprétation. (Math. V, 31, 32; XIX, 3, 9.) Tel devait être le sens de Moïse; car, à part les expressions dont il se sert, ses efforts pour sauvegarder l'indissolubilité du mariage se concilient difficilement avec la première interprétation.

Deux autres institutions tendaient encore à prévenir le divorce et à sauvegarder l'existence de la famille. C'étaient la zélotypie, ou le sacrifice de la jalousie, et le

lévirat. (Num. v, 12-19. Deuter. xxv, 7, 10.) Le mari qui soupçonnait sa femme d'adultère la conduisait au prêtre. Celle-ci, tête nue et debout devant l'autel, devait affirmer son innocence avec serment, en tenant dans la main le sacrifice de la jalousie. La femme répondait *amen* aux imprécations dont le serment était accompagné. Ce serment, mis par écrit, était ensuite effacé avec de l'eau, dite d'amertume, que la femme buvait. Cette eau, qui ne nuisait en rien à l'épouse fidèle, devait être, selon la loi, pour l'épouse infidèle un violent poison. Les orientalistes pensent que cette épreuve était destinée à remplacer dans la législation mosaïque, les épreuves par le fer rouge et par l'eau bouillante que l'on pratiquait alors en Orient et en Égypte surtout. Il est évident qu'elle était loin de ressembler en cruauté à ces dernières épreuves, et qu'ici comme partout, la législation mosaïque a un caractère qui la rend très-supérieure à toutes les législations antiques. La preuve que Dieu devait nécessairement intervenir dans bien des cas pour donner raison à la loi qu'il avait établie, c'est la conservation de la pratique de la zélotypie pendant toute la période de durée de la législation de Moïse.

En vertu de la loi du lévirat, le frère ou le plus proche parent devait épouser la veuve de son frère ou de son parent mort sans enfants; il attribuait au défunt le premier-né de son mariage, et cet enfant devenait l'héritier naturel du défunt. Le but de cette loi, qui paraît consacrer un usage antérieur à Moïse (Gen. xxxviii, 3, 10), était de favoriser la propriété et de la maintenir dans la famille sous le nom de son premier possesseur, de soustraire les veuves à l'opprobre attaché à la stérilité, de faciliter la formation des tableaux généalogiques, dont l'importance était si grande en Israël. Toutefois, ce qu'il aurait pu y avoir de gênant pour la liberté des mariages

dans la loi du lévirat, disparaissait devant la clause qui permettait au frère ou au parent du défunt, de déclarer devant les juges qu'il ne voulait point s'y soumettre, sauf à accepter une légère humiliation de la part de la femme qu'il repoussait. (Deuter. xxv, 7, 10. Ruth, iv, 7, 8.)

Telles furent les précautions prises par le législateur hébreu pour sauvegarder autant qu'il le pouvait la dignité et l'indissolubilité du mariage, pour protéger les mœurs, pour maintenir la famille dans son existence temporaire et pour assurer sa conservation.

La société qui existait avant Moïse fut pleinement transformée par la constitution qu'elle reçut de lui. C'est la différence qui existe entre l'action de Moïse sur la vie de famille, et son action sur la vie sociale en Israël. Tandis que le lien de la famille demandait que l'on revînt à l'institution primordiale du mariage, le lien de la société à qui étaient confiées les promesses, demandait qu'elle prît une nouvelle forme, qu'elle fût établie sur de nouvelles bases. Il faut bien se représenter l'état social d'Israël avant Moïse. C'était un peuple de nomades et de pasteurs que des liens de famille unissaient, lesquels allaient s'affaiblissant de jour en jour, et devaient être remplacés par des liens nouveaux. « Le nomade, dit un auteur, possède des troupeaux et d'ordinaire des esclaves. Les seconds sont nécessaires pour soigner et défendre les premiers, surtout dans les différents voyages de la tribu. Enfants, esclaves, troupeaux, tout à peu près est né chez lui, tout fait partie de ses biens presqu'au même titre, et un même mot hébreu מקנה désigne la réunion opulente de ces trois éléments. Les esclaves sont à la fois pasteurs pour soigner les troupeaux, et soldats pour les défendre contre les bêtes féroces et les brigands. Si le maître les conduit contre les Bédouins, ou même, comme fit Abra-

ham (Gen. XIV, 13-16), contre des peuplades ennemies et des petits rois barbares, ils manient l'arc et la lance. Redevenus bergers, ils se contentent de la fronde, du sac et du bâton (1). »

A ce système imparfait de possessions qui pouvait convenir à des tribus errantes, Moïse substitua le système de la propriété territoriale. Chaque membre de la nation reçut une portion de terre qu'il devait cultiver et transmettre à ses descendants. Lorsque le besoin portait le propriétaire à aliéner son bien, il lui était loisible de le reprendre à un moment donné, en tenant compte à l'acheteur des pertes qu'il pouvait par là lui causer. Des bornes marquaient les possessions de chacun, et il était défendu d'y toucher sous peine d'anathème. Le Seigneur percevait une dîme sur les biens ainsi divisés : Il restait par-là le maître de la terre qu'il avait léguée aux enfants des hommes, ses censitaires ou ses colons. De telles dispositions étaient de nature à faire d'Israël un peuple agricole. Aussi voyons-nous se développer en lui le goût de l'agriculture : ses généraux, ses rois, ses prophètes quittent l'aire ou la charrue pour le conduire à la victoire, pour régner, pour lui annoncer les volontés du ciel. Cependant Moïse entrevoit dans l'avenir la transformation partielle de cette constitution primitive. Il sait que les tribus d'Issachar et de Zabulon s'enrichiront par leur commerce sur le littoral. (Deuter. XXXIII, 19. Lev. XIX, 34, 37. Deuter. XXV, 13, 16.) Il établit la base essentielle de la prospérité du commerce, en recommandant aux Juifs dans les achats et dans les ventes la plus inviolable probité. (Ibid.) Le commerce fut un mouvement presque inévitable de la forme sociale introduite par Moïse ; mais la propriété n'en resta pas moins la base essentielle de la constitution sociale d'Israël, jusqu'à la période de dé-

(1) Cellérier, *Esprit de la législation mosaïque*, t. I, p. 20.

sorganisation, préparée par l'affaiblissement de la foi et par la corruption des mœurs. La foi était la raison sociale de cette institution primitive : ses fluctuations devaient avoir sur l'institution même les plus décisives influences. Pour Israël, s'éloigner de l'ordre établi par Moïse, c'est s'éloigner de Dieu. On le conçoit d'autant mieux qu'on connaît davantage l'unité de plan de sa législation.

Placé à ce point de vue, à savoir, la convergence des moindres détails vers les intérêts de foi qui sont aussi les intérêts les plus sacrés d'Israël, un homme qui étudie les institutions sociales de Moïse n'est point étonné de le voir entrer dans des particularités qui sembleraient au premier abord indignes de figurer dans un code. Pourquoi, par exemple, à propos des vêtements des Juifs, défendre le mélange des étoffes de laine et de fil? N'est-ce point là une puérile observance destinée à flatter les tendances minutieuses de ce peuple enfant? Non, évidemment, si l'on veut bien se rappeler que la législation de Moïse reflète un caractère analogue à celui de toute l'histoire d'Israël, où la conduite de Dieu s'exerçait par des symboles aussi bien que par des préceptes positifs. Après avoir établi une distinction formelle dans la manière dont chacun des sexes devait se vêtir, Moïse établit encore une distinction symbolique des sexes, en proscrivant le mélange du fil et de la laine dans les tissus, afin de proscrire par là même le mélange honteux des sexes dont ne rougissait pas le paganisme. Par là l'enveloppe même dont le Juif se couvrait, lui rappelait sans cesse le frein nécessaire au débordement de la concupiscence. (Lev. XIX, 19. Deuter. XXII, 11.)

On peu raisonner de la même manière sur les dispositions mosaïques relatives à l'alimentation des Hébreux. Rien de plus ridicule que les prescriptions alimentaires du polythéisme. La nourriture est le besoin le plus fré-

quent de l'homme. S'en emparer, en régler l'usage et l'objet, c'est intervenir le plus fréquemment possible dans la vie humaine, c'est rappeler toute une législation dont ces prescriptions forment un rameau au premier aspect insignifiant.

Pour entendre le but poursuivi par Moïse, il faut perdre de vue celui que poursuivait Lycurgue lorsqu'il ne permettait que le brouet noir, ou l'école de Pythagore lorsqu'elle s'interdisait l'usage de la chair des animaux. Je veux bien que la discipline alimentaire du législateur hébreu, n'ait pas été pleinement insignifiante et sans résultat au point de vue sanitaire. Je veux encore que certaines prohibitions aient eu un intérêt moral : telle est, par exemple la défense de manger un chevreau cuit dans le lait de sa mère. L'alimentation a avec la santé et avec les mœurs trop de rapports, pour que Moïse, en réglant le régime, n'ait point entrevu les avantages sanitaires et moraux qui pouvaient en résulter. Mais ce n'est là qu'une fin secondaire de son système. Il poursuit des intérêts supérieurs : l'unité nationale et la conservation de la foi. Or, l'unité nationale se trouve bien d'une discipline alimentaire réglée. La foi peut se trouver bien aussi, pour sa conservation, d'un régime dans lequel n'entrent aucun des aliments qui rappellent le péché, la réprobation, l'impureté, la mort. De là vient que, parmi les animaux, ceux qui s'attaquent à la vie des autres, le lion, l'aigle, le faucon, sont défendus. Pour le même motif, Moïse défend encore les poissons sans écailles et sans nageoires, qui habitent d'ordinaire une vase dégoûtante, les coquillages de toutes sortes dont l'usage prépare, en Orient surtout, les maladies cutanées, et qui chassent également à leur manière et se nourrissent d'autres animaux. Le dogme essentiel du mosaïsme est le péché originel, ses influences, sa réparation. Le but essentiel de la loi, est de faire éviter

tout ce qui peut produire le péché, et éloigner de la voie que doit suivre Israël pour marcher vers la réparation promise. Ainsi, l'objet essentiel des prescriptions alimentaires de Moïse ne peut être compris, que lorsqu'on le rattache au système général dont il fait partie dans l'esprit du législateur.

Il nous reste à parler de la constitution politique donnée par Moïse à Israël. Cette tâche nous est rendue facile par tout ce qui précède, et notamment par le chapitre où nous avons établi la forme théocratique du gouvernement des Juifs.

Moïse ne fit encore ici que régulariser et vivifier ce qui existait avant lui. Comme la famille a été la première des sociétés, ainsi le gouvernement paternel a été le premier des gouvernements. Mais la famille devait, selon le but même de sa formation, se propager et s'étendre. L'autorité paternelle devait un jour être contestée par les rejetons éloignés de la souche, et si la nature la rendait moins sujette à cette altération, l'autorité du frère aîné du moins, après la mort du père commun, ne pouvait pas participer aux mêmes avantages. Les tribus gardèrent des douze patriarches les noms qui les désignaient ; elles se donnèrent des chefs par l'élection, et elles élurent de même un chef commun à qui fut confiée l'autorité souveraine.

Dieu prépare les Juifs à devenir les dépositaires de sa loi. Il se nomme par l'organe de Moïse le roi de son peuple, et le peuple accepte la royauté du Seigneur. Tel est le principe fondamental du droit mosaïque. Tout le rappelle, depuis le sol, ses divisions, ses redevances, jusqu'aux cérémonies les plus ordinaires du culte. L'idolâtrie est un crime politique aussi bien qu'un crime religieux, par cela seul qu'elle méconnaît Dieu, le souverain légitime de la nation. Le Seigneur permet, ordonne même la destruction de l'idolâtrie, dans la mesure convenable à ses desseins.

Un médiateur est établi entre Dieu, roi d'Israël, et le peuple.

C'est un lieutenant, un vice-roi, qui ne perdra pas son caractère de dépendance, même lorsqu'il s'appellera le roi. Israël sera jugé par ses pairs, des citoyens que leurs vertus rendent recommandables, et auxquels Moïse, d'après le conseil de Jéthro, confie une part d'autorité plus ou moins étendue. Séparés, ils gouvernent la tribu ; réunis, ils forment le conseil supérieur de l'État. Dans ce dernier cas, ils se rassemblent sous la présidence du chef de la république, et à son défaut sous celle du grand-prêtre. La loi de succession ne fixe pas d'une manière si inébranlable la couronne sur la tête d'une famille, qu'elle ne puisse être déplacée par Dieu même, ou par son envoyé extraordinaire. Enfin il appartient aux anciens d'Israël d'entendre les causes des diverses tribus, de recevoir les appels et de porter une sentence définitive. Les transformations que subit dans la suite des âges cette constitution primitive, sont toutes imprégnées du même esprit. On a d'autant moins lieu de s'en étonner, qu'on comprend mieux les rapports qu'elle avait avec la foi, dont les principes se conservèrent en Israël, lors même qu'on eût à regretter des défaillances morales et des bouleversements politiques.

CONCLUSION.

En terminant cette *Étude sur la législation mosaïque*, le lecteur voudra bien me permettre de lui rappeler que je n'ai pas eu la prétention de donner un tableau complet des institutions religieuses, sociales et politiques de Moïse. Un semblable travail aurait exigé des développements et une étendue, dont les avantages n'auraient peut-être pas compensé les inconvénients qu'il pouvait offrir dans un

recueil périodique. Mon but principal était de poursuivre d'abord les explications naturalistes du code mosaïque tentées par la critique moderne. Je voulais montrer qu'on ne peut aborder de telles questions, sans avoir du surnaturel une idée convenable.

Je voulais essayer ensuite une classification logique du plan des institutions mosaïques, telles que je les avais conçues, et indiquer en peu de mots comment les institutions sociales et politiques dérivent des institutions religieuses.

Je crois avoir rempli la première partie de ce programme dans les quatre premiers articles, et la seconde dans les deux derniers.

J'ai d'abord insisté sur la réfutation de l'ouvrage de M. Salvador. Plus tard je n'ai pas même cité son nom; je ne me suis plus occupé de lui.

Ce n'est pas qu'il n'y eût eu beaucoup à dire, même dans les questions secondaires. Mais il m'a semblé qu'une réfutation plus complète m'entraînerait trop loin, et qu'elle était d'ailleurs inutile, après avoir relevé les erreurs essentielles de ses deux volumes, et être arrivé au point culminant de la législation mosaïque, que j'ai trouvé dans le décalogue.

Ces hauteurs une fois atteintes, était-il nécessaire de s'inquiéter d'échos affaiblis, qui expiraient impuissants devant nos oreilles suffisamment prévenues? La grande voix de la révélation couvrait cette voix barbare; et tandis que celle-ci formait des accents stridents et confus dans la plaine, l'autre résonnait, dans toute son ampleur et toute sa majesté, sur les hauteurs que nous habitions.

A. Gilly.

IDÉE DE LA BIBLE.

La parole humaine est un objet d'étude plein d'intérêt, et l'un des plus étonnants qui s'offrent à la pensée. Et quoique cette étude soit difficile et toujours incomplète,— car plongés et emprisonnés comme nous le sommes dans la région des apparences, il est près de nous, autour de nous, d'admirables réalités que nous côtoyons, que nous mettons en œuvre à tout moment de notre vie, sans les apercevoir ni les pressentir,—cependant, si l'on s'applique à pénétrer l'essence de la parole, on ne tarde pas à reconnaître qu'elle est, pour ainsi dire, le corps de la pensée, et que, comme le corps humain, pendant cette vie, est nécessaire à l'âme, en premier lieu, suivant une belle théorie de saint Thomas, pour qu'elle précise, qu'elle développe sa puissance intellective, et en second lieu, pour qu'elle communique avec les autres âmes, ainsi la parole est nécessaire à la pensée, d'abord pour la préciser, la développer, et ensuite pour la manifester et la répandre.

Mais la parole n'est pour la pensée qu'un corps sans consistance, un corps mourant aussitôt que né. L'écriture seule donne à la pensée un corps viable, car l'écriture c'est la parole affranchie de l'état successif, la parole prenant un point d'appui dans l'espace pour défier le temps; l'écriture, c'est la parole devenue visible ; c'est une sorte de création, comme la création elle-même est une sorte d'écriture, car des deux côtés je vois une parole qui se solidifie, se cristallise.

Aussi l'écriture possède au centuple les deux propriétés que nous avons reconnues à la parole. Celle-ci, disions-nous, précise et développe la pensée : combien plus de précision la pensée ne doit-elle pas à l'écriture ! « L'écriture, dit un philosophe contemporain, est une filière, un laminoir qui étend merveilleusement les idées et exploite toute leur ductilité.... En écrivant une pensée, on l'analyse..... et il arrive sous la plume, par le seul fait de l'énonciation successive, une foule de choses que l'on n'apercevait point auparavant (1)... En parlant son idée, non-seulement on la fait comprendre aux autres, mais on la comprend mieux soi-même.... L'écriture ajoute encore à la parole.... On pénètre à des profondeurs plus grandes.... Nous pouvons affirmer qu'on n'a jamais toute la conscience de sa pensée qu'après l'avoir écrite (2). » Un autre philosophe, après avoir démontré que pour arriver à la sagesse il faut écouter Dieu, dit, après saint Augustin, qu'on l'écoute en écrivant (3) ; et il ajoute : « Si vous consacrez à écrire les meilleures heures du jour, rien ne peut vous donner autant de chances pour entendre ou pour voir la vérité (4). »

La parole, en second lieu, exprime et propage la pensée. Mais l'écriture, en cela aussi, est à certains égards incomparablement supérieure. Elle fait pénétrer une idée dans tous les siècles, et en même temps par toute la terre.

Ainsi l'écriture, plus encore que la parole, contribue à former la pensée et à la rendre manifeste.

Toutefois, ces deux fonctions de l'écriture n'embrassent pas toutes les relations qu'elle entretient avec la

(1) *Étude sur l'art de parler en public*, par M. Bautain, p. 186.
(2) *Ibid.*, p. 187.
(3) *Les Sources*, par A. Gratry, p. 11.
(4) *Ibid.*, p. 15.

pensée. Il nous en reste à faire connaître une face entière. Si l'écriture est une condition de l'achèvement de la pensée, celle-ci en même temps est le principe d'où sort l'écriture ; entre elles deux, il y a action et réaction; elles se développent ensemble, comme l'âme et le corps de l'enfant. La pensée ne grandit que moyennant l'écriture, c'est vrai; mais de toute pensée qui grandit, jaillit une écriture qui la reflète. Ainsi en est-il de la seconde fonction de l'écritnre, c'est-à-dire, de sa puissance de manifestation. Oui, l'écriture est vraiment le grand véhicule de la pensée ; mais c'est aussi la pensée qui propage l'écriture. Combien de livres, corps sans âme, aussitôt morts que nés ! Ce n'est pas tout que de tracer des lettres, de remplir des pages ; l'écriture résiste quand on lui fait violence, quand on veut la construire et la lancer à vide, contre sa nature. Il n'y a qu'une pensée forte et féconde qui porte son écriture jusqu'aux extrémités de la terre, pendant une longue suite de siècles.

Voyons maintenant ce qui découle de là. Puisque c'est une loi de notre nature, loi constatée par les plus profonds philosophes, qu'on précise, qu'on trouve même ses idées en écrivant, et que, par conséquent, à toute écriture est attachée une sorte d'inspiration naturelle, il s'ensuit que Dieu, voulant faire connaître aux hommes, par l'un d'eux, une pensée qui dépasse l'intelligence humaine, prend, pour élever cet homme jusqu'à cette pensée, un moyen beaucoup plus conforme aux lois ordinaires, en la lui faisant écrire, qu'en la lui donnant par une illumination purement intérieure. C'est la plume à la main que tout homme précise et achève sa pensée, que s'obtiennent les inspirations les plus sublimes, les chefs-d'œuvre du génie. Dieu donc use de condescendance envers la nature humaine quand c'est la plume à la main

que le prophète reçoit la connaissance d'une pensée divine, quand c'est en écrivant qu'il est éclairé, inspiré sur les mystères les plus profonds de l'essence infinie, et sur la destinée ineffable heureusement surajoutée à notre nature. De sorte que Dieu, en voulant que sa parole fût écrite, et pour éviter toute chance d'erreur dans un ouvrage de cette importance, conduisant la plume des prophètes, a pour ainsi dire greffé le mystère de l'inspiration surnaturelle sur le phénomène inférieur, mais analogue, de l'inspiration naturelle, coïncidence admirable qui se remarque à chaque pas dans les dogmes révélés.

Aussi l'inspiration divine des saintes Écritures a toujours été la foi du genre humain, et a reçu l'hommage des peuples infidèles eux-mêmes, tant ce mystère est conforme aux lois de la raison, aux besoins de l'homme, et aux traditions des premiers âges. Les Indiens, les Chinois, les Perses, les Romains, les Arabes, les Japonais, les Mandchoux, les Thibétains, les Siamois, les Javanais, les Scandinaves, les Druses, d'autres peuples encore, ont cru qu'il y a des livres inspirés de Dieu, et ont témoigné de cette croyance par leurs actes, restant ainsi dans le vrai sur un point capital ; s'égarant, hélas ! en mettant l'inspiration où elle n'est pas, mais moins égarés que ceux qui ne la voient pas où elle est.

Voilà où nous mène l'action de l'écriture sur la pensée. L'action inverse de la pensée sur l'écriture conduit au même but. Dès là que toute grande pensée se déploie en écriture, comment la forme humaine de la pensée de Dieu n'aurait-elle pas sa place dans le domaine de l'Écriture, et la première place ? En vertu même de cette loi de la nature, la parole surnaturelle, plus que tout autre, doit tendre à la pérogative du livre, et aspirer, pour ainsi dire, à ce qu'on l'écrive. Et elle doit garder, étant écrite, un cachet à part, duquel n'approche aucun autre livre sacré : un

éclat qui tantôt ravit, tantôt éblonit : des abîmes insondables; de là des solutions de continuité ; en même temps une simplicité qui charme, une autorité qui impose, une sincérité qui parfois scandalise ; d'apparentes contradictions, les unes dues à notre ignorance, les autres gagnées dans le trajet entre deux langues; enfin des hauteurs accumulées les unes snr les autres, dans lesquelles, au premier abord, on n'aperçoit que des inégalités.

C'est assez considérer l'écriture et la pensée se formant mutuellement. Considérons-les se manifestant l'une l'autre, et voyons s'il ne découlera pas de là quelque nouvelle conséquence.

D'abord, à s'en tenir à ce principe que l'écriture est le grand propagateur de la pensée, il faut reconnaître que nulle pensée n'étant aussi nécessaire à l'homme que celle de Dieu, il n'en est aucune qu'il fût plus convenable de confier à l'écriture, moyen plus simple d'ailleurs que de multiplier les révélations orales. Et puisque, d'autre part, c'est la pensée même qui, à proportion de sa vigueur, fait la fortune de son écriture, il doit naturellement arriver que la parole de Dieu soit incomparablement plus écrite et plus lue que tout autre. Et c'est en effet ce qui est arrivé. Il est des écrivains de génie qui ont fait pénétrer leurs ouvrages loin dans le temps et loin dans l'espace ; mais ces ouvrages sont restés confinés dans le cercle étroit des hommes instruits, et ont passé inaperçus de la foule. Il est d'autres livres vénérés comme saints, et qui moyennant les débris qu'ils gardaient de la révélation primitive, ont pu devenir populaires, s'identifier avec les croyances et les pratiques religieuses des peuples entiers, et traverser ainsi des siècles. Mais ces livres sont demeurés captifs dans les bornes de pays arriérés, et quelque durée qu'ils y aient eue, l'avenir n'en est guère moins incertain que l'origine. La Bible seule a rompu

toutes les barrières. Trente siècles l'ont vue passer intacte ; elle a pénétré chez tous les peuples, elle règne sur les plus influents, et c'est elle en grande partie qui les a portés si haut. Ce n'est pas tout : elle s'est infiltrée dans toutes les conditions, dans l'intimité du penseur, dans la mémoire de l'ignorant, dans la trame des plus populaires et des meilleurs livres humains. Le *Catéchisme* n'en est que l'analyse ; le *Paroissien*, qu'un extrait ; l'*Imitation*, qu'un seul mot commenté, *Abneget*. Destinée incomparable de la Bible ! Elle n'a été écrite qu'une fois sous la dictée de Dieu ; mais le genre humain l'a copiée, lue, traduite, commentée, imprimée sans relâche, et le livre enfin le plus écrit par les hommes est celui qu'ils n'ont pas composé ! On eût dit, à l'origine de l'imprimerie, que cet art merveilleux n'avait été inventé que pour multiplier les exemplaires des Livres saints, et l'on pourrait soutenir, peut-être, que le désir, le besoin de cette multiplication avait été le stimulant de cette mémorable découverte.

Quelle différence entre cette Écriture divine, et celle qui se lit dans les astres, dans l'univers, que nous avons consenti à regarder, en quelque manière, comme une parole de Dieu écrite ! Le monde matériel est beau, mais il n'est, comme écriture, que l'enfance de l'art. Dieu ne s'en est pas tenu à ces hiéroglyphes. Il a voulu y ajouter une autre écriture, laquelle, quoique d'apparence plus humble, est infiniment plus sublime, de même qu'un feuillet déchiré d'Hérodote surpasse en éloquence le plus colossal obélisque. Oui, l'univers est une parole de Dieu écrite, mais la Bible en est une plus récente et de bien autre conséquence ; la Bible est un double Testament qui contient les dernières disposition d'un Père immortel.

Pénétrons plus avant, et après avoir considéré quelques-unes des propriétés de la Bible, tâchons d'en connaître l'essence. Qu'est-elle cette Écriture sainte ? Quelle

idée en retenir ? Quelle place lui assigner dans l'économie du monde surnaturel ? La parole, avons-nous dit, et la parole écrite surtout, est le corps de la pensée. Quand donc le Verbe éternel a parlé à nos ancêtres par les prophètes, et surtout quand des lèvres de ceux-ci il est descendu jusqu'à leur plume, il s'est laissé écrire sous l'inspiration de l'Esprit-Saint : il a réalisé la plus frappante image de son incarnation ; il a pris un corps dans les langues humaines, pour éclairer par le dehors nos âmes, qu'il éclaire au dedans dès leur entrée dans le monde. Et il n'a pas pris nos paroles sans nos idées, pas plus que notre corps sans notre âme. Seulement comme il a pris un corps et une âme dépouillés de la personnalité humaine, il a pris nos pensées et nos paroles dépouillées de toute humaine responsabilité. La Bible donc c'est le Verbe fait livre. Il s'est fait livre, comme il s'est fait homme par l'opération de l'Esprit-Saint ; il a été conçu et mis au jour par les prophètes, et, sous la forme biblique, il a eu le même sort que sous la forme humaine : caché sous la lettre, et y descendant jusqu'à des abaissements inouïs ; laissant percer toutefois quelques rayons de sa splendeur ; insulté, bafoué, déchiré, cloué au pilori par des plumes déicides ; mais, sous la lettre aussi, attirant les cœurs simples, contemplé avec amour par les générations agenouillées, salué de leurs chants, mouillé de leurs larmes, vengé par leur pénitence et leur enthousiasme.

Cette vue générale ne suffit pas ; il faut descendre dans le détail et décomposer en quelques sorte l'axiôme que nous venons de formuler ; c'est le seul moyen de faire un nouveau pas dans la conception du mystère. Que doit contenir le Livre divin ? D'abord des idées, des doctrines, qui nons fassent connaître, d'une part, ce que Dieu est, ce qu'il fait pour nous ; d'autre part, ce que

nous devons faire pour atteindre notre destinée finale ; car la raison elle-même sent son impuissance à définir ce double objet. Mais les exemples nous instruisent mieux que les théories et que les préceptes. Aussi Dieu, dès le commencement du monde, a-t-il éclairé le genre humain par des faits. Le saint Livre devait donc renfermer dans ses pages les faits qui rappellent avec le plus d'éclat soit les mystères de l'essence et de l'action de Dieu, soit les devoirs qui découlent pour nous de ces mystères. Ce n'est par tout : comme les faits sont dans le domaine de la succession, et que, par conséquent, ils se divisent en deux grandes classes, les uns passés, les autres futurs, le livre de Dieu devait s'étendre aux uns et aux autres, pour porter pleinement le cachet de son auteur ; il devait nous faire connaître des événements à venir, impénétrables à la prévoyance humaine comme il nous fait connaître des événements passés, inabordables à l'histoire profane ; et parmi ces faits racontés par une mémoire, ou annoncés par une prescience, toutes les deux infaillibles, il devait s'en trouver d'inexécutables par les lois ordinaires, pour rendre plus manifeste le doigt de Dieu, et plus croyable ce qu'il y a de nécessairement incompréhensible dans les dogmes. De là trois éléments, le doctrinal, l'historique, le prophétique ; éléments réunis dans la plupart des Livres sacrés, mais dont l'un prédomine dans chacun de ces livres. Il faut des livres historiques et prophétiques pour frapper l'imagination, pour aider l'intelligence, et aussi pour enseigner ce qui ne peut trouver place dans une théorie, c'est-à-dire pour enseigner les faits qui servent de base à la religion, laquelle, comme l'existence même du genre humain, n'est qu'un grand fait. Et il faut aussi des livres doctrinaux pour dégager des faits les mystères et les préceptes, et pour empêcher les hommes de

s'arrêter comme des enfants à l'écorce des récits. Et soit qu'elle raconte, soit qu'elle dogmatise et exhorte, soit qu'elle prophétise, la Bible est le Verbe de Dieu, parce qu'elle est, sous une forme terrestre, la connaissance que Dieu a des vérités éternelles et des faits passés et futurs, connaissance qui ne fait qu'un avec Dieu même.

Ces trois éléments se retrouvent dans chacune des deux grandes parties de la Bible. En cela se ressemblent l'ancien Testament et le Nouveau, lequel a pour livres historiques les Évangiles et les Actes ; pour livres sapientiaux les Épitres, et pour prophétie l'Apocalyse. Mais pourquoi l'ancien Testament a-t il demandé pour sa composition près de quatorze siècles, tandis que le nouveau a été terminé sous les yeux des Apôtres! Voici, ce me semble, la raison de cette différence. Les livres historiques de l'ancien Testament, étant destinés à nous instruire des faits écoulés depuis la création jusqu'à la rédemption, devaient être échelonnés à larges intervalles entre ces deux points extrêmes ; autrement, les faits n'étant plus racontés par des témoins oculaires ou des contemporains, l'inspiration divine fût devenue un tissu de miracles, au détriment du côté humain et sympathique de la Bible. D'autant plus que le principal objet de cet immense récit étant d'établir la généalogie humaine du Sauveur, d'appuyer sur des titres authentiques sa noblesse, qui, par une suite non interrompue de personnages historiques, remonte à Adam, il convenait qu'on en retrouvât les preuves sur des parchemins signés de Dieu et de l'homme, et datés des grandes époques du vieux monde.

D'ailleurs, cette longue et nécessaire histoire, pour rester complète, ne pouvait s'achever que peu avant la venue du Messie. Et pourtant elle devait commencer et se continuer des siècles plus tôt, sans quoi les générations antérieures eussent été privées de la consolation de lire

dans les premiers livres historiques les noms et les exemples de leurs ancêtres, l'origine du genre humain, les bienfaits et les commandements de Dieu. De même, les prophéties devaient commencer dans les premiers temps, pour faire germer de longue main dans les esprits l'idée messianique, et aussi pour devenir plus frappantes par la distance qui les séparait de leur accomplissement. Et pourtant elles ne devaient point paraître d'un seul coup dès l'origine, car alors elles n'eussent pu réveiller de temps en temps de sa torpeur le peuple choisi, ni se manifester par degrés, avec ce beau et continuel progrès, qui ménage la faiblesse de nos yeux, et annonce l'approche de la pleine lumière.

Enfin, l'ancien Testament tout entier devait grandir peu à peu, s'enrichir successivement de ses divers livres, parce qu'il était immédiatement destiné à former le peuple juif, et que ce peuple à son tour devait servir d'instrument à la formation du Livre divin. Le livre a formé le peuple en lui fournissant à chaque moment, au fur et à mesure des besoins, le secours qu'il pouvait supporter ; le peuple a formé le livre en écrivant, à chaque siècle, l'histoire, la prophétie, la prière ou la sentence que les grâces précédentes l'avaient rendu digne de sentir et de formuler sous l'inspiration d'en-Haut. Chaque besoin du peuple amène un accroissement du livre ; chaque accroissement du livre éveille dans la partie saine du peuple un besoin plus élevé : livre et peuple, tous deux instruments divins, tous deux commencés par Moïse, finis par les Machabées, dans l'intervalle grandissant ensemble et par une action réciproque ; l'un, l'ébauche de l'Église, l'autre, la préface divine de l'Evangile.

Chose étonnante ! un même principe a déterminé les conditions si diverses des deux Testaments, la composition treize fois séculaire de l'Ancien, le rapide achèvement

du Nouveau. Etant admis, en effet, que chaque Livre saint n'attend, pour paraître, que l'opportunité de son objet et la disposition de son instrument, le nouveau Testament tout entier devait voir le jour dans le premier siècle de l'ère chrétienne. Dès lors étaient accomplis tous les faits qu'il devait raconter, et approchaient ceux qu'il devait prédire. L'Eglise, définitivement constituée, n'avait plus besoin que le Saint-Esprit, qu'elle portait en elle, vînt d'âge en âge l'exhorter du dehors, et apporter à la terre des révélations nouvelles Ou plutôt, il fallait à l'Église, dès le temps de cette nouvelle Genèse, la charte inspirée qu'elle devait lire à haute voix, et interpréter dans tous les siècles. Il la lui fallait alors, et alors aussi elle était digne de l'écrire. Alors l'Église, avec la plénitude primitive de ses dons, la prérogative de ses Apôtres, la trace encore visible des pas de son Chef, était l'instrument le mieux préparé pour que le Saint-Esprit, qui l'assiste à jamais, lui inspirât la partie capitale des divines Écritures.

Oui, la partie capitale, car la différence des deux Testaments dans la durée de leur fondation, en recouvre une autre plus fondamentale, dans l'importance de leur contenu. Certes, l'ancien Testament nous a tous charmés. L'ère des patriarches, enfance du genre humain déchu et relevé, parfume de ses souvenirs l'enfance de chaque fidèle. Mais de cette école poétique il faut passer, comme l'a fait le genre humain, sous une discipline plus dégagée de la terre. Les âmes qui se sentent plus de goût pour l'ancien Testament que pour l'Évangile, ou que pour les incomparables Épîtres de saint Paul, n'ont encore, dans la maturité même de la raison, qu'une foi et une charité commençantes. Ce sont à tout âge des chrétiens dans l'enfance.

Mais pourquoi, tandis que la Bible efface tous les livres, et que le nouveau Testament surpasse tout le reste de la Bible, l'Évangile se détache-t-il si vivement sur le fond

du nouveau Testament lui-même? En voici la raison, ce me semble. Souvent la Bible est simplement la connaissance divine d'une parole humaine, d'un fait humain. Souvent aussi, divine à double titre, dans son essence et dans son objet, la Bible est la connaissance divine d'une parole divine, d'un fait divin. Or l'Évangile dépasse encore, par rapport à nous, ce degré supérieur. L'Évangile c'est la connaissance divine d'une parole ou d'une action à la fois divine et humaine; l'Évangile, c'est le Verbe racontant sous sa forme biblique, à toutes les nations et à tous les siècles, ce que, sous sa forme humaine, il dit et fit dans son passage ici-bas; et voilà pourquoi, quelqu'insouciant que soit l'homme, il se remue quelque chose dans ses entrailles au seul nom de l'Évangile.

Il est à remarquer toutefois que, tandis que l'Église a pour ainsi dire absorbé la Synagogue, le nouveau Testament, loin de remplacer l'Ancien, lui a donné non seulement une fonction plus étendue et plus durable, mais une saveur plus douce, tout en le surpassant et en laissant voir plus à découvert la béatitude suprême vers laquelle ils nous portent l'un et l'autre. Il est même tel livre de l'ancien Testament, celui des Psaumes de David, par exemple, qui semble avoir été fait surtout pour les temps nouveaux, et que l'Église pourrait être jalouse de n'avoir pas écrit sous la dictée de Dieu, si elle ne sentait que ce livre, en même temps qu'il est une prière qu'elle devait chanter, est une prophétie d'où elle devait sortir, et qu'il lui est glorieux que le Saint-Esprit le lui ait préparé plus de mille ans d'avance, pour lui faire respirer, dès son berceau, des parfums antiques, pour la rendre plus fière de David son ancêtre, et pour consoler Israël qui n'avait pas l'Évangile.

Tels sont les deux Testaments : profondément divers dans leur formation et dans leur objet ; semblables dans

leurs subdivisions ; égaux, si l'on n'en considère que l'autorité ou la source ; identiques dans leur essence, qui est le Verbe devenu lisible ; présentant d'ailleurs, à qui les compare, une foule d'autres analogies et d'autres différences qui ne se laisseront jamais rassembler dans un cadre fait de main d'homme, ni dans un horizon terrestre : l'un, le bruit avant-coureur de l'approche du Messie ; l'autre, l'attestation authentique de la rédemption ; tous deux offrant dans leurs épisodes, leurs paraboles, leurs narrations, leurs apostrophes, des peintures tantôt formidables, tantôt ravissantes, mais toujours d'une telle vérité que le genre humain les sent vivre, et y reconnaît les secrets de son cœur : l'un, prenant le globe à son origine ; l'autre, le conduisant, je ne dis pas jusqu'à sa fin, mais jusqu'à sa rénovation ; l'un et l'autre se rattachant à toutes les sciences humaines et à tous les arts, moins encore pour les faire avancer, que pour attendre l'homme au passage sur tous les chemins ; tous deux enfin remplis des trésors de la sagesse divine, du Verbe divin, mais du Verbe s'abaissant dans l'un jusqu'à telles de nos idées, tels de nos sentiments, telles de nos images qui lui eussent répugné dans sa chair, et élevant dans l'autre la parole humaine jusqu'à des conceptions qu'il ne pouvait non plus communiquer de vive voix sur la terre, parce que l'Eglise n'était capable de concevoir ces mystères du ciel, qu'en y entrant dans la personne de son divin Chef.

Et cependant (car il ne faut rien exagérer), la Bible, quoique si grande, ne suffit pas. Nous en aurions mal défini le rôle, si nous n'avions ajouté cette restriction. Non, elle ne suffit pas à l'enseignement religieux, et il faut bien que le Verbe en ait jugé ainsi, qu'il ait jugé insuffisant ce moyen, tout sublime qu'il est, de nous mettre en communication visible avec sa divinité cachée,

puisqu'il a voulu s'allier plus intimement à l'homme, et, après en avoir pris l'écriture, en prendre la voix, en prendre le corps, avec la précaution de laisser ici-bas des continuateurs de sa vie parlante. Comment donc un livre divin peut-il ne pas suffire ? C'est qu'il est obscur. Le Verbe qui, sous l'apparence du pain, cache la présence réelle de son corps, cache sous la lettre, comme autrefois sous son corps visible, l'alliance intime de sa divinité avec une existence inférieure. Ainsi caché, il ne résiste pas, se laisse méconnaître, se laisse profaner, et serait ravi enfin à l'indigence humaine, si une armée défensive ne veillait sur le saint Livre, comme sur le tabernacle ; si l'autorité d'un interprète sûr ne réglait l'enseignement, comme la liturgie. Dieu sans doute pouvait choisir une providence tout autre. Mais cette division et cette pondération des éléments surnaturels n'a rien que de conforme à la nature. Dans toute école en ce monde, il y a un livre et un maître, un livre sous les yeux de l'élève, et un maître qui explique ce livre, et il est de la nature du livre, laissé seul en face de l'élève, d'être obscur. Or la vie présente qu'est-elle, sinon une école ? et le genre humain qu'est-il, sinon un élève, à qui Dieu, pour l'instruire, et pour le préparer à la véritable vie, a donné un texte, la Bible, et un professeur, l'Église ?

Que si nous voulions creuser ici davantage, nous verrions que cette obscurité, qui rend la Bible insffisante, la rend aussi plus sublime et plus riche en divines intentions pour le bien de l'homme. S'il y a, pour un enfant, tant d'énigmes dans la parole d'un homme fait, comment pourrions-nous ici-bas ne pas trouver obscure la parole de Dieu, je ne dis pas quand il s'abaisse à nos pensées, mais quand il nous élève aux siennes, quand il nous parle de lui, et de ce qu'il fait pour nous con-

duire aux magnifiques destinées qui, bien qu'annoncées tant de fois, seront encore des surprises ? Qu'est-ce donc, lorsqu'à cette cause inévitable d'obscurité viennent se joindre les nuages, les ténèbres d'une vie sensuelle, ou l'aveuglement de l'orgueil ? Il est vrai, l'obscurité de la Bible diminue pour les Saints et pour ceux qui les veulent imiter ; mais elle n'est jamais dissipée tout entière, et il ne nous serait pas bon qu'elle le fût. Indépendamment de sa nécessité, il faut qu'elle persiste pour pouvoir diminuer sans cesse à proportion du perfectionnement des âmes, et pour qu'en approfondissant le saint Livre on y trouve toujours de nouveaux traits de la lumière divine, comme le télescope découvre sans fin dans l'espace de nouvelles étoiles. De ces endroits mêmes, qui, malgré tout, demeurent obscurs, un grand et nécessaire enseignement découle, c'est que l'homme ne peut pas tout comprendre ; et il en découle aussi cet inappréciable avantage de rendre plus héroïque, plus généreuse, et par conséquent plus douce au cœur, en même temps que plus méritoire, notre foi en la divinité de la Bible.

Et pourtant Dieu a parlé pour être pleinement compris ; aussi finira-t-il par l'être, et bientôt. Eu égard à l'immortalité, l'ignorance présente ne dure que le temps d'un éclair, et la suprême clarté doit être le partage de la presque totalité de notre existence. Un jour donc, ô livre divin ! s'évanouiront tes ombres, et se publiera ton commentaire définitif. Un jour, Dieu brisera ton écorce, et d'obscur que tu es tu deviendras si éclatante qu'il nous faudra d'autres yeux pour te lire. Puissé-je alors être de ceux que tes rayons n'éblouiront pas ! Livre des livres, livre que j'ai rabaissé, voulant te faire connaître, livre dont on ne parle pas dignement, et dont il faudrait se taire, si s'en taire n'était pire encore que d'en balbu-

tier les grandeurs, puissé-je t'interroger tous les jours de ma vie, te demander lumière, consolation et force ! Puissent mes mains user ton enveloppe, mes yeux se fatiguer sur tes pages, mes lèvres s'y coller pour te répondre, et s'en détacher moins indignes de parler de tes mystères ! Livre qui es une création nouvelle, une incarnation commencée, un autre et plus splendide univers, je veux explorer tes prairies, gravir tes sommets, me plonger dans tes sources profondes. Je veux jouir de la chaleur de ton soleil, du recueillement de tes nuits, des parfums de tes campagnes, du commerce de tes sages, de la douceur de tes lois, en attendant que les voiles se lèvent, et que le règne de Dieu arrive.

C. Berton.

DE LA MANIÈRE DE PRÊCHER SUR L'ENFER.

Dans sa seconde *Instruction synodale* sur les principales erreurs du temps présent, Mgr l'évêque de Poitiers s'écriait : « Il y a de toutes « parts, à cette heure, une sorte de conspiration contre le dogme de « la damnation éternelle des pécheurs. » (*Discours et instructions*, t. III, p. 263.) Oui, le dogme catholique de l'*enfer* est l'objet d'une conspiration générale : les rationalistes le nient, les indifférents s'efforcent de l'oublier ; les mauvaises passions voudraient, à tout prix, le détruire. Hélas ! pourquoi faut-il que la nature gâtée de l'homme réclame impérieusement l'existence de supplices éternels ! Sans l'enfer, quelle sanction à la loi divine, quel frein suffisant à arrêter le vice, quel aiguillon capable de stimuler la vertu ?

Aussi, de tout temps, le prédicateur chrétien a-t-il placé à la première ligne de ses devoirs l'obligation d'instruire le peuple du dogme de l'enfer. Sans faiblesse et sans respect humain, les ministres de l'Évangile ont toujours parlé de l'éternité de l'enfer, du ver rongeur qui ne cessera pas de déchirer la conscience des réprouvés, des flammes qui les brûleront sans relâche.

Si la tradition catholique n'a pu être encore entamée sur un dogme aussi redoutable à la nature corrompue, quelle ne doit pas être la vigilance des gardiens de la révélation, alors que ses ennemis tentent une dernière mais suprême tentative ? Comment résister aux efforts réunis du rationalisme, de l'indifférence, du spiritisme ? Un seul moyen nous est offert, mais il est infaillible, et la victoire est assurée. Il faut que le prêtre, et plus souvent et plus haut que jamais, proclame la doctrine de la foi sur l'enfer et ses supplices. Telle est la pressante recommandation que faisait aux pasteurs des âmes le dernier concile

de Périgueux (ann. 1857) : telle est la voie que nous ont ouverte les apôtres et le divin Sauveur lui-même, lequel n'oppose, le plus souvent, à ses adversaires, que le dogme de l'enfer et de ses tortures : *Qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam, qui vero mala, in ignem æternum.*

Toutefois un double écueil se présente au prédicateur et au catéchiste. Car il est aisé, en parlant de l'enfer, de blesser la vérité, tantôt par exagération, tantôt par diminution : c'est-à-dire que l'on peut aller au-delà des enseignements de la foi, comme aussi l'on peut ne pas tout dire et rester en deçà.

I.

L'exagération, il est vrai, ne semble guère possible quand on prêche sur l'enfer, et plus d'un lecteur s'étonnera que nous en ayons prononcé le mot. Qui pourra jamais comprendre l'intensité des supplices du damné, la violence de ses flammes, l'amertume de ses remords, l'horreur de ses ténèbres, la rage de son désespoir ? Quelle imagination assez sombre fera jamais le tableau de tant de douleurs ? C'est Dieu qui, dans l'enfer, exerce sa justice : c'en est assez pour conclure à l'existence de tourments inimaginables.

Aussi bien, redisons-le, le danger d'exagération ne peut pas se rencontrer dans la description des peines éternelles. Mais il est dans une certaine manière de parler trop conforme à la nôtre, et qui tendrait à faire de Dieu non un juge, mais un bourreau qui torture sa victime. Nous n'avons jamais aimé entendre parler de Dieu comme d'un monarque trop longtemps outragé, et qui prend plaisir à se venger enfin d'un malheureux dont la vie ne sera plus qu'une longue torture. Il est sans doute très-vrai que Dieu est glorifié en sa justice par les châtiments éternels du damné ; mais il nous répugne de penser que Dieu trouve quelque jouissance à voir souffrir, même des malheureux qui n'ont que trop mérité leur triste sort, et, s'il faut l'avouer, de pareilles descriptions nous paraissent faites pour inspirer de l'intérêt en faveur des victimes dévouées à l'enfer.

Oh ! que l'Écriture est différente dans la description des justices divines ! Ce n'est pas Dieu qui a creusé l'enfer, pas plus qu'il n'a fait la mort. Le pécheur est seul l'artisan de sa ruine. Seul, il s'est séparé de Dieu, son principe et sa fin ; seul, il a cherché son bonheur dans des jouissances qui ne pouvaient que causer son malheur ; seul, il a refusé une réconciliation que Dieu lui offrait avec un empressement et des prévenances infinis ; seul enfin, il s'est jeté dans l'abîme sans fond du désespoir et l'enfer. Il est vrai que Dieu condamne le pécheur, qu'il le punit, qu'il le livre aux démons, mais il est vrai aussi que si Dieu agit en juge, c'est comme à regret, et non sans avoir accordé de longs délais aux cris de sa miséricorde. C'est de la sorte que le psaume 108 nous représente les malédictions éternelles du réprouvé : *Dilexit maledictionem et veniet ei : et noluit benedictionem, et elongabitur ab eo.* Le pécheur ne souffre que du mal qu'il a voulu : Dieu le punit en sanctionnant son choix.

Assurément l'Écriture n'ôte rien à l'enfer des salutaires terreurs qu'il doit inspirer ; et toutefois, elle n'a pas un mot qui éloigne de Dieu et attache au pécheur. Voilà donc comment nous voudrions voir prêcher le dogme de l'enfer, et nous recommandons à nos lecteurs la méditation approfondie de ce magnifique psaume.

II.

Le second écueil est plus fréquent et bien plus dangereux, car si la *diminution* de la vérité est toujours un grand malheur, combien plus déplorable ne serait pas l'altération d'un point de doctrine aussi capital pour la conscience humaine !

Or, il n'est que trop vrai, quelques esprits inclinent manifestement vers certaines théories, qui, si elles prévalaient, ruineraient bientôt le dogme de l'enfer. Le lecteur devine sans doute qu'il est question du *feu métaphorique* et de la *mitigation* des peines de l'enfer.

Que faut-il penser de ces deux opinions ? Méritent-elles une censure théologique ? Peut-on les soutenir sans pécher contre la foi ? Nous n'avons pas à l'examiner, et nous laissons de côté la question purement

dogmatique (1) : qu'il nous suffise d'affirmer que ni l'un ni l'autre de ces sentiments ne peut devenir le thème d'une prédication évangélique.

En effet, il est évident que la chaire chrétienne ne doit servir qu'au développement de la vérité. Donc, elle repousse tout ce qui est nouveau, hasardé, contestable.

Or, peut-on soutenir sérieusement que le *feu métaphorique* et la *mitigation* des peines de l'enfer aient jamais eu quelque apparence de certitude ? Écoutons plutôt les docteurs.

1° *Contre le feu métaphorique.*

S. Thomas (in lib. iv *Sententiar.*, dist. 44, art. 3) :

« Videtur quod animæ non patiantur *ab igne corporeo*...

« Sed contra est : Eodem igne damnati puniuntur post resurre-
« ctionem et dæmones : sed damnati post resurrectionem punientur
« *igne corporeo* : ergo et dæmones igne corporeo puniuntur.

« Respondeo dicendum quod circa punitiones animæ fuit multiplex
« opinio : quidam enim dixerunt (ut Origenes), omnia quæ de pœnis
« corporalibus damnatorum dicuntur *secundum metaphoram debere*
« *intelligi;* ut per eas spiritualis afflictio designetur. Sed secundum
« hoc non esset ibi nisi pœna damni, quæ respondet aversioni, non
« pœna sensus, quæ respondet conversioni : nam spiritualis dolor erit
« de carentia beatitudinis.... Et ideo dicendum quod igne corporeo
« animæ damnatorum separatæ puniuntur et spiritus dæmonum. »

Suarez (*de Angelis*, lib. viii, cap. 12) :

« *Certa et catholica sententia est*, ignem inferni qui paratus est
« diabolo et angelis ejus ut in illa crucientur, *verum ac proprium*
« *ignem corporeum esse. Hic est communis consensus scholasticorum*
« *omnium;.... imo est communis Ecclesiæ sensus et catholicorum*,

(1) Nous ne voulons point engager de discussion théologique, et sur ces deux opinions l'on peut consulter les nombreux auteurs qui s'en sont occupés. Il serait à souhaiter que, dans les écoles ecclésiastiques, on insistât sur des questions si graves. Nous désirerions aussi voir les nouveaux éditeurs du P. Petau reprendre et traiter avec tout le soin qu'elle mérite la discussion qu'il avait engagée sur la nature des peines de l'enfer. (*De Angelis*, l. iii.)

« ut experientia notum est. Fundatur autem præcipue in scriptura, quæ « ut efficaciter probet in hunc modum induci debet. Deus sæpe in « scripturis pronuntiat spiritus et homines damnatos igne perpetuo « cruciandos esse : *et tam frequenter hoc repetit, ut verisimile non « sit metaphorice loqui; et generalis regula interpretandi scripturas « sacras* ab Augustino et aliis patribus tradita est, *ut cum proprietate « intelligantur, quando sine absurdo possunt, ut revera impræsentia- « rum possunt.* Additque Concilium Tridentinum (sess. IV) secundum « communem Patrum sensum esse interpretandas. Patres vero com- « muniter id in præsenti materia præstant; *ergo in præsenti materia « ita intelligendæ sunt, ac proinde nobis certam fidem faciunt ex « testimonio Dei, quod ille ignis corporeus et verus sit.* »

LESSIUS (*de Perfect. divinis.*, liv. XIII, cap. 24) :

« Calvinus, Beza et multi calvinistæ putant ibi non esse verum « ignem, aut sulphur, aut tenebras; *sed hæc omnia et alia quæ in « Scripturis dicuntur de pœnis inferorum metaphorice accipienda*, et « nihil aliud designare quam miserum statum impiorum, quorum mi- « seriam totam in eo ponunt, quod apprehendant Deum sibi iratum... « *Horum ergo relicto errore*, dicendum : *Certum esse ibi fore verum « et corporalem ignem.* Ubique enim Scriptura sacra de pœnis infero- « rum loquens, meminit ignis, ignem inculcat et minatur, et in ipsa « sententia judicis pœna ignis exprimitur; quod apertum est signum, « esse verum ignem. »

De pareils noms nous garantissent, on en conviendra, l'existence de la tradition en faveur du *feu matériel* de l'enfer. Nous croyons donc superflu de produire le témoignage de Bellarmin, Valentia, Tanner, Gotti, Patuzzi, Gazzaniga, Zaccaria, etc., qui tous sont unanimes à rejeter la doctrine du feu métaphorique comme contraire à l'Écriture et au sentiment unanime des SS. Pères et de l'Église.

Quelques théologiens, il est vrai, insistent sur ce que l'Église n'a point encore *formulé de définition* touchant le feu de l'enfer, mais ils sont si éloignés de favoriser le feu métaphorique, qu'ils veulent absolument que les fidèles n'admettent qu'un feu matériel et corporel.

« Firmum tamen, dit VASQUEZ, firmum tamen hujus sententiæ fun-

« damentum est in Scriptura, in qua sæpius vocatur ignis in quem « destinantur damnati. *Verba autem Scripturæ in proprium sensum « explicanda sunt, quando sine absurdo aliquo id fieri potest.* » (In 1am S. Thomæ, *Disput.* 243, c. 1.)

Le P. Petau n'est pas moins formel, quand il dit :

« Cæterum, uti corporeum et materia constantem esse inferorum « ignem, *theologi omnes hodie, imo et christiani consentiunt ;* ita « nullo Ecclesiæ decreto adhuc obsignatum videtur,.... etsi nonnulli « rem esse fidei pronuntient. » (*De Angelis*, l. III, c. V, n. 12.)

Quel préjugé en faveur d'une doctrine que ce consentement unanime des théologiens et des fidèles ! Et puis, est-il bien sûr que l'Église n'ait rien défini? Le P. Petau ne l'affirme pas : *Videtur*. D'autres l'affirment, et il n'ose pas les blâmer.

Petau ne veut même pas que l'on doute du consentement unanime des SS. Pères en faveur du *feu matériel* de l'enfer. Saint Augustin avait paru à quelques-uns hésitant sur ce point : Petau affirme et prouve que le grand docteur a toujours invariablement professé la doctrine du feu matériel : « Augustinus vero *corporeum ac verum ignem* « non minus agnoscit,.... *neque dubitavit de hac re*, ut quidam « aiunt..... » (*Ibid.*, n. 4.)

Avec le même succès il explique certaines paroles obscures de *saint Grégoire le Grand* et de *saint Jean Damascène ;* et, grâce à l'érudition du théologien moderne qui a le mieux compris la doctrine des SS. Pères, les solutions essayées déjà par saint Thomas, et acceptées par ses disciples, se trouvent être maintenant d'une incontestable exactitude. Désormais, il sera impossible à nos adversaires de s'autoriser avec fondement d'un seul des Pères de l'Église.

Enfin, pour que rien ne manque aux témoignages de la tradition catholique, voici que les Grecs schismatiques eux-mêmes s'accordent avec nous touchant le feu de l'enfer. C'est le savant P. Lequien qui l'affirme dans sa *cinquième dissertation préliminaire* aux œuvres de saint Jean Damascène. — Voici ses paroles :

« Hic porro obiter lectorem monebo, Marcum (Ephesinum) aliosque « schismaticos auctores..... una sententia tenere, post resurrectionem

« extremumque judicium *vero igne* torquenda esse impiorum corpora; « *nec metaphoricum duntaxat illic ignem admittere.* » (Opp. S. Joan. Damascen., t. I, col. 360, n. 12, édit. Migne.)

Rien ne manque plus, ce semble, pour que la doctrine du feu métaphorique soit dite peu conforme à la tradition. Aussi, le P. Perrone, tout en déclarant ne pas vouloir discuter la question, a-t-il pu se borner à une affirmation énergique. « Profitemur, dit il, nos adhærere sen- « tentiæ in Ecclesia communiter receptæ circa harum pœnarum quæ « positivæ dicuntur naturam et qualitatem : *quæ nempe est de igne « materiali et corporeo.* Hæc enim doctrina certa est, ita ut in dubium « absque temeritate vocari nequeat. » (Prælect. theolog. *de Deo creatore*, p. 3ª, cap. VI, art. 3º, *de Inferno.*)

Si vous ajoutez avec Lessius que Bèze et Calvin ont les premiers érigé en système le sentiment du *feu métaphorique* de l'enfer, il ne vous sera pas difficile de reconnaître qu'une pareille doctrine doit renoncer désormais à vouloir s'appuyer sur la tradition.

2º *La mitigation des peines de l'enfer* n'est pas mieux traitée par les docteurs. Nous nous contenterons de citer saint Thomas et saint Bonaventure.

L'Ange de l'école ne veut pas que l'on puisse prier pour obtenir aux damnés un soulagement quelconque ; et cela pour une raison d'une admirable profondeur : « Et ideo dicendum est quod *damnati nullo « modo juvantur suffragiis;* et hoc ideo est *quia sunt extra vinculum « charitatis* quo membra Ecclesiæ uniuntur ut opera unius alium ju- « vare possint. » (In lib. IV. *Sentent.*, dist. 45, art. 3.)

Le docteur séraphique est plus explicite :

« CONCLUSIO. Damnatorum pœna *post taxationem* nullam habet « mitigationem; *ante* vero utique mitigationem recipit.

« Resp. dicendum, quod mitigatio pœnæ damnatorum dupliciter « potest intelligi. Aut quantum ad taxationem et inflictionem pœnæ; « et sic absque dubio est ibi mitigatio, quia divina justitia non tantum « vel totum exigit, pro eo quod ejus pietate interveniente aliquam « partem pœnæ affligendo remittat. — Alio modo potest intelligi mi- « tigatio *post pœnæ taxationem et inflictionem : et hoc modo nulla*

« *cadit mitigatio a divina misericordia, quia ex tunc claudit eis Do-* « *minus viscera pietatis.* » (In lib. IV. *Sentent.*, dist. 46, art, 1, q. 2.) — Un peu plus haut saint Bonaventure avait dit : « *Ideo est com-* « *munior et verior opinio quod suffragia damnatis non prosunt, nec* « *Ecclesia intendit pro eis orare.* » (*Ibid.*, art. 1, q. 1.)

Les deux saints docteurs se réunissent donc pour admettre comme vraie, certaine, incontestable, la doctrine qui défend de prier pour les damnés. N'est-ce pas là évidemment rejeter la *mitigation des peines?* Car, pourquoi défendre de demander ce qu'il n'est pas sûr que l'on ne puisse pas obtenir? Aussi nos adversaires eux-mêmes ont-ils de bonne grâce reconnu que l'usage de ne pas prier pour les damnés fournit contre eux un argument considérable.

A la suite de saint Thomas et de saint Bonaventure marchent les théologiens du plus grand renom : Suarez, Bellarmin, Soto, Gotti, Patuzzi, Zaccaria, Petau, Perrone, etc., qui tous affirment s'appuyer sur l'Écriture et la tradition, et ne permettent pas à leurs adversaires de s'autoriser de quelques paroles mal comprises des SS. Pères. Suarez appelle *erroné* le sentiment de la mitigation : *Censeo esse erroneam.* (*De Suffragiis*, disp. sect. IV, n. 14) Le cardinal Gotti va plus loin encore : « In pœnis damnatorum nulla requies, aut intermissio, sive « mitigatio erit. Est contra *aliquos* antiquos theologos, *certa tamen* « *assertio, adeo ut censeatur proxima fidei.* » (*Theolog. tract.* XVI, de Judicio universali, quæst. 8, dub. 3.)

Le P. Petau est cette fois un peu plus doux. Néanmoins, quoiqu'ils en aient dit, nos adversaires ne sauraient se prévaloir de son suffrage. Écoutons-le conclure la discussion de quelques textes difficiles que les scolastiques avaient déjà suffisamment éclaircis :

« De hac damnatorum *saltem* hominum *respiratione* nihil adhuc « certi decretum est ab Ecclesia catholica, ut propterea non temere « tanquam absurda sit explodenda sanctissimorum Patrum hæc opinio, « *quamvis a communi sensu catholicorum hoc tempore sit aliena.* Et « vero *maximum præjudicium adversus illam est,* quod Ecclesia nun- « quam pro damnatis orare consuevit; *quod profecto faceret, si levari* « *saltem illorum cruciatus possent, etsi penitus terminari non possent.* » (*De Angelis*, l. III, c. VIII, n. 18.)

Selon nous, le P. Petau a tort de ne pas se déclarer satisfait des explications fournies par saint Thomas, Suarez et les autres scolastiques, au sujet des textes qui l'embarrassent. Mais enfin que donne-t-il à nos adversaires? Rien du tout, si ce n'est la petite consolation de penser que leur sentiment n'est pas *absurde*. En est-il plus *certain?* Nullement, puisqu'il répugne *au sentiment commun des fidèles* et *à la pratique de l'Église.*

Nous le demandons maintenant avec la plus entière confiance : des sentiments, des opinions que tant et de si graves docteurs s'accordent à combattre, sont-elles faites pour la chaire? Est-ce avec des aliments aussi peu solides que l'on voudrait nourrir l'intelligence et le cœur des fidèles? Quoi que l'on fasse, jamais le sentiment du feu métaphorique et de la mitigation des peines ne franchira les limites d'une simple conjecture; or, ce n'est *pas une conjecture* hasardée, mais uniquement le *certain* et le *vrai* que le prêtre a mission d'enseigner.

Disons plus. La théorie du feu métaphorique et de la mitigation des peines est *dangereuse.* Admettez le feu métaphorique, et voici que la *peine du sens* disparaît de l'enfer, pour n'y laisser subsister que la *peine du dam*. Admettez la *mitigation*, et voici que la logique vous amène à nier l'*éternité* des peines. C'est de la sorte que raisonnait saint Thomas ; et si l'Ange de l'école a vu la négation totale de l'enfer au bout de ces opinions hasardées, comment oser prétendre que les mauvaises passions n'auront pas la même logique?

Le spiritisme l'a bien compris. Voyez comme il s'efforce de persuader à ses adeptes qu'en enfer il n'y a *pas de feu;* que tout le malheur du damné consiste à être privé de la vue de Dieu, malheur bien grand sans doute, mais dont toutefois l'âme ne saurait être écrasée, ne connaissant pas l'objet qu'elle a perdu ; que les supplices du damné ne sont pas sans quelque consolation, etc., etc. Certes, il est facile d'apercevoir où tendent ces manœuvres du spiritisme. Il veut nier l'enfer; mais il y faut procéder avec prudence : et voilà pourquoi on caresse avec tant d'amour la doctrine du *feu métaphorique et de la mitigation.* Avis aux catholiques et surtout aux ministres de l'Évangile !

Au siècle dernier, l'illustre évêque de Boulogne, Mgr de Pressy, et

au commencement de celui-ci, le vénérable M. Émery, supérieur de Saint-Sulpice, écrivirent en faveur des deux opinions que nous combattons. Mgr de Pressy, dans son instruction *sur l'Incarnation* (*Œuvres complètes*, t. I, édit. Migne), et M. Émery dans une dissertation devenue fort célèbre (*Œuvres compl.* de M. Émery, éd Migne), s'efforcèrent de prouver que ces deux sentiments, principalement celui de la *mitigation*, n'avaient rien d'absurde ni d'impie, et que l'on pouvait les embrasser sans aller contre les définitions de l'Église.

Les deux illustres auteurs prouvaient-ils leur assertion? Encore une fois, nous ne voulons pas entrer dans ce débat ; que l'on consulte les théologiens qui, ce nous semble, ont déjà depuis longtemps prévenu et suffisamment résolu toutes les difficultés tirées des SS. Pères et de la tradition.

Mais, remarquons-le bien, la pensée des deux illustres écrivains n'a pas été comprise. L'on a voulu voir dans Mgr de Pressy et M. Émery les champions d'une doctrine qu'ils avaient résolu de faire triompher. La vérité est que ni Mgr de Pressy ni M. Émery ne voulurent, pas même un instant, se séparer de la doctrine commune. Ils crurent bien que de la théorie qu'ils exposaient il pouvait dans certains cas extrêmes ressortir quelque avantage ; mais, à coup sûr, ils n'eussent jamais consenti à la voir prendre pour thême d'un enseignement quelconque.

Il peut bien nous être permis de trouver étrange que ces deux illustres écrivains aient cru devoir recourir à la *mitigation* pour consoler plus facilement un parent ou un ami de la perte d'un homme qui a laissé peu d'espoir relativement à son salut éternel ; nous nous demandons, en effet, si la doctrine catholique toute simple n'arrive pas plus directement à ce but. Car, si jamais il n'est permis à qui que ce soit d'affirmer que son semblable est mort en état de péché mortel, le dogme du purgatoire n'apparaît-il pas toujours avec ses consolantes espérances? — Mais enfin, et nous tenons à le constater, ils n'ont pas voulu ouvrir une nouvelle carrière aux prédicateurs et aux catéchistes. Écoutons-les.

Après avoir cité Bayle qui trouve très-moral le dogme de l'enfer, et recommande de n'en rien relâcher, dans l'intérêt même du genre hu-

main (1), Mgr de Pressy ajoute : « Ces dernières réflexions de Bayle sont « judicieuses ; nous croyons qu'elles doivent vous empêcher de proposer « *dans vos instructions publiques*, certaines opinions permises ou to- « lérées, qui favorisent *cette espèce de relâchement*..... Nous disons « *publiques*, car nous n'oserions blâmer (*dans quelques cas rares et* « *extraordinaires*) des instructions particulières, etc.... » (*Loc. cit.*, page 641 et suiv.).

M. Émery n'est pas moins explicite : « Nous croyons, dit-il en ter- « minant, nous croyons devoir répéter encore, avant de finir, ce que « nous avons déjà déclaré plus d'une fois dans le cours de notre dis- « sertation, *c'est que notre intention n'a point été de combattre l'o- « pinion commune des théologiens sur la mitigation de la peine des « damnés ;* que nous avons voulu seulement montrer que cette opinion « n'appartenait pas à la foi, et pouvait être abandonnée sans exposer « à aucune censure..... » Il avait dit un peu plus haut : « Nous ne « prétendons pas même faire entendre que nous adoptions un sentiment « contraire (à celui des théologiens)... »

Voilà bien des réserves ; et assurément ce n'est pas là le langage d'hommes qui veulent réformer ou détruire l'enseignement reçu. Qu'ils y prennent garde, les défenseurs du feu métaphorique et de la mitigation, qui voudraient encore s'abriter derrière les grands noms de l'évêque de Boulogne et du supérieur de Saint-Sulpice.

Que si l'on s'obstinait à prétendre porter dans l'enseignement public des opinions que l'Église n'a pas formellement censurées, nous ferions observer que c'est une erreur de croire pouvoir enseigner tout ce qui n'est pas expressément condamné. Une doctrine est adoptée, disons mieux, est *canonisée* par l'Église, dès lors que le sentiment commun des fidèles et des théologiens lui est manifestement favorable ; comme aussi le discrédit que rencontre une opinion de la part des docteurs et du peuple, est la marque non équivoque d'une doctrine réprouvée. Dans l'un et l'autre cas nulle définition n'est nécessaire pour diriger la

(1) Voici les paroles de Bayle : « Il n'est donc point de l'intérêt des particuliers qu'aucun dogme qui est capable de diminuer la peur des enfers s'établisse dans le pays..... »

foi du catholique; et quoique non solennellement définies, les doctrines simplement *avouées* par l'Église seront toujours embrassées et défendues avec sincérité par quiconque s'honore de son baptême et de sa foi. Écoutons là dessus le Souverain-Pontife lui-même. C'est Pie IX qui écrit à l'archevêque de Munich et aux évêques de Bavière (21 déc. 1863) :

« Namque etiamsi ageretur de illa subjectione quæ fidei divinæ actu « est præstanda, limitanda tamen non esset ad ea, quæ expressis « œcumenicorum Conciliorum, aut Romanorum Pontificum, hujusque « apostolicæ Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda « quæ ordinario totius Ecclesiæ per orbem dispersæ magisterio tanquam « divinitus revelata traduntur, *ideoque universali et constanti consensu « a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur.....* Sapientibus « catholicis haud satis esse, ut præfata Ecclesiæ dogmata recipiant ac « venerentur, verum etiam opus esse, ut se subjiciant tum decisionibus « quæ ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus profe- « runtur, *tum iis doctrinæ capitibus, quæ communi et constanti ca- « tholicorum consensu retinentur, ut theologicæ veritates et conclu- « siones ita certæ, ut opiniones eisdem doctrinæ capitibus adversæ,* « QUANQUAM HÆRETICÆ DICI NEQUEANT, TAMEN ALIAM THEOLOGICAM « MERENTUR CENSURAM. »

Aux prédicateurs, aux catéchistes, aux professeurs de méditer ces graves paroles! Elles sont venues avec un admirable à propos déprendre nos voisins d'outre-Rhin d'un faux semblant de conciliation et de liberté en matière de doctrine. Peut-être n'ont-elles pas pour nous en France une utilité moins considérable. A nous de savoir profiter d'un remède si efficace que la Providence nous envoie.

Dans l'admirable instruction synodale que nous rappelions en commençant, Mgr l'évêque de Poitiers signalait de fines et spirituelles observations du *Journal des Débats* (6 avril 1858), *sur un certain christianisme à la mode du jour, qui n'est pas précisément le christianisme de l'Évangile, et qui remplit le monde de païens baptisés qui se croient chrétiens ;...* sur *cet enfer moderne et philosophique où l'âme seule pâtit, privée pour toujours de la vue de Dieu,* qui n'est plus *l'antique géhenne, l'enfer où le corps brûle, et tel qu'on ne le décrit plus que dans les départements.*

Grâce à Dieu, ce ne sont là que des calomnies, et nous n'avons jamais à ce point trahi notre divine mission. Mais les sarcasmes de nos ennemis nous disent éloquemment à quel abîme nous conduirait une fausse prudence, et une bonté apparente qui en réalité ne serait que de la mollesse. Encore une fois, redoublons de vigueur et de sainte hardiesse; et, dans un siècle où tout conspire contre la vérité, affirmons plus fortement que jamais celle qui en le contristant le guérira et le sauvera.

« Pour nous, c'est Mgr Pie qui parle, pour nous, prédicateurs de « la ville ou de la campagne, nous annoncerons aux hommes de toutes « les conditions, selon toute l'exactitude de la saine doctrine catho- « lique, le dogme capital de la réprobation éternelle, considérée soit « dans la peine du dam, soit dans la peine du sens. Assurément, nous « éviterons toute amplification, toute exagération, et nous nous en « tiendrons aux points définis de cette croyance; mais il ne sera jamais « dit que par de vains ménagements inconnus à nos pères, nous avons « dissimulé quoi que ce soit des saintes et nécessaires rigueurs de la « justice éternelle. »

H. MONTROUZIER.

THÉOLOGIE MORALE.

SUR LES SOCIÉTÉS SECRÈTES PROHIBÉES.

Règles de conduite pour les confesseurs, quand il se présente à eux des pénitents qui appartiennent à ces sociétés ou qui les favorisent d'une manière quelconque.

De plus en plus les sociétés occultes anathématisées par l'Église se répandent partout, au grand détriment de la religion et de la sécurité des états (1), car le but final de ces associations ténébreuses n'est nullement un mystère pour ceux qui ont étudié avec tant soit peu d'attention l'histoire de ces derniers temps.

La diffusion malheureuse des sociétés prohibées impose des obligations graves aux prêtres voués au ministère des âmes. Je ne parle pas de l'obligation qui leur incombe de travailler, par tous les moyens que le zèle uni à une prudence industrieuse peut suggérer, à détourner de ces sociétés dangereuses les fidèles confiés à leurs soins ; mais comme un certain nombre d'entre eux, entraînés vers elles par des motifs d'un bien apparent, n'ont pas perdu tout sentiment de foi et se présentent encore de temps en temps au sacré tribunal, il est nécessaire que les confesseurs sachent bien quelles sont les règles qu'ils ont à suivre à leur égard. Doivent-ils avertir ces pénitents qu'ils sont obligés de renoncer à ces

(1) Elles pullulent jusqu'en Amérique et particulièrement dans les États-Unis : « Il y en a de tous noms et de toutes couleurs, est-il dit dans *le Monde* (20 septembre 1864) ; le mal qu'elles produisent est affreux. Ce sont bien les succursales de l'enfer. Les Évêques catholiques font tous leurs efforts pour en éloigner leur troupeau : Mgr Purcell, archevêque de Cincinnati, exhorte vivement les fidèles à ne pas y entrer et leur rappelle les condamnations formelles de l'Eglise. »

associations perverses? Quelle conduite doivent-ils tenir à l'égard de ceux qui refuseraient de rompre avec elles? — Ont-ils le pouvoir de les absoudre lorsqu'ils les trouvent bien disposés? — Doivent-ils les obliger à dénoncer leurs coassociés?

Pour résoudre convenablement ces différentes questions, il est nécessaire d'avoir présente à l'esprit la législation de l'Église sur les sociétés secrètes.

Dans sa bulle *In eminenti*, du 28 avril 1738, Clément XII condamna et interdisit certaines associations, réunions, collections, conventicules, agrégations vulgairement connues sous le nom de *Francs-maçons*. Après avoir rappelé cet acte de son illustre prédécesseur, Benoît XIV, dans sa Constitution du 18 mai 1751, commençant par le mot *Providas*, ajoute que Clément XII prescrivit « omnibus Christi fidelibus, sub « pœna excommunicationis ipso facto, absque ulla declaratione incur- « renda, a qua nemo per alium quam per Romanum Pontificem pro « tempore existentem, excepto mortis articulo, absolvi posset, ne quis « auderet vel præsumeret hujusmodi societates inire, vel propagare, « aut confovere, receptare, occultare, iisque adscribi, aggregari aut « interesse et alias prout in eisdem latius et uberius continetur. » Et comme, depuis la mort de Clément XII, on osait révoquer en doute que sa défense continuât à être en vigueur, Benoît XIV, ayant relaté dans toute sa teneur la susdite bulle *In eminenti* et fait observer que les décrets pontificaux ne cessent pas d'avoir toute leur force pour lier les consciences, même après le décès des Papes qui les ont publiés, ajoute, pour ôter tout prétexte à la désobéissance : « Eamdem prædecessoris « nostri constitutionem... confirmamus, roboramus et innovamus, ac « perpetuam vim et efficaciam habere volumus et decernimus. »

Plus tard de nouvelles associations tout aussi dangereuses à l'Église et à l'État que celle des *Francs-maçons*, s'organisèrent sous le nom de *Carbonari*, principalement en Italie. Pie VII ne voulant pas qu'on pût prétexter que les anciennes défenses ne s'étendaient point à ces sociétés nouvelles autrement dénommées et autrement organisées, publia sa bulle *Ecclesiam a Jesu Christo*, datée du 13 septembre 1821, où il renouvelle, contre les carbonari, toutes les défenses et toutes les

peines portées par ses prédécesseurs contre les Francs-maçons.

Voyant que le mal, loin de diminuer, ne faisait que s'accroître, et que, sous diverses dénominations, les sociétés secrètes se répandaient partout et menaçaient la société d'un cataclysme universel, Léon XII, dans sa bulle *Quo graviora*, du 3 des ides de mars 1825, trancha toute difficulté, et étendit à toutes les sociétés occultes existantes, ou qui pourraient par la suite s'organiser contre l'Église et la sécurité des États, les prohibitions et les peines antérieurement portées contre les Francs-maçons et les Carbonari. « Itaque, dit le pontife, societates « occultas *omnes*, *tam quæ nunc sunt quam quæ fortasse deinceps* « *erumpent*, et quæ ea sibi adversus ecclesiam et supremas civiles po- « testates proponunt quæ superius commemoravimus, *quocumque* « *tandem nomine appellentur*, nos perpetuo prohibemus sub eisdem « pœnis quæ continentur in prædecessorum nostrorum litteris, in hac « nostra constitutione allatis (1), quas expresse confirmamus. »

Le Pape défend ensuite à toute personne, de quelque état, rang, dignité que ce puisse être, de s'agréger à ces sociétés, à quelque degré que ce soit : « Aut cuicumque eorum gradui adscribentes. »

Puis il prescrit, sous la même peine d'excommunication, réservée au Saint-Siége, de dénoncer aux Évêques, ou autres auxquels il peut appartenir, « eos omnes quos noverint his societatibus nomen dedisse, « vel aliquo ex iis criminibus quæ modo commemorata sunt, se inqui- « nasse. » Il déclare nuls tous les serments prêtés en s'engageant dans ces sociétés dangereuses.

Ces prescriptions ont été renouvelées par Grégoire XVI, dans son encyclique *Inter præcipuas machinationes* ; et enfin Pie IX, d'immortelle mémoire, après avoir anathématisé, dans son encyclique *Qui pluribus*, diverses erreurs contraires au pouvoir de l'Église et de l'État, ajoute : « Huc spectant nefariæ molitiones contra hanc Romanam Bea- « tissimi Petri cathedram, in qua Christus posuit inexpugnabile eccle- « siæ suæ fundamentum ; huc clandestinæ illæ sectæ e tenebris ad rei « tum sacræ tum publicæ exitium et vastitatem emersæ, atque a Ro-

(1) Ce sont les bulles sus-mentionnées de Clément XII, Benoît XIV et Pie VII.

« manis Pontificibus prædecessoribus nostris iterato anathemate dam-
« natæ suis apostolicis litteris, quas Nos apostolicæ nostræ potestatis
« plenitudine confirmamus et diligentissime servare mandamus. »

Nous pouvons maintenant répondre aux diverses questions que nous nous sommes proposées tout à l'heure.

I. *Les confesseurs doivent-ils avertir les pénitents qu'ils sont obligés de renoncer aux associations dangereuses anathématisées par les Souverains-Pontifes ?*

Réponse. Il est clair que ces associations étant prohibées par l'Église sous les plus graves peines, le confesseur doit exiger de ses pénitents qu'ils s'en tiennent éloignés. Il doit donc les avertir de cette obligation, s'il les trouvait dans l'ignorance à cet égard. Cela ne peut comporter la moindre difficulté lorsqu'il y a lieu d'espérer que le pénitent sera docile à la salutaire monition qui lui sera donnée. Mais en est-il de même pour le cas où le confesseur a lieu de croire que son avertissement sera inutile et que le pénitent, qui était peut-être de bonne foi jusque-là, persistera, après la monition, à demeurer attaché à ces agrégations criminelles ? — Ceci revient à la question où l'on demande en général si un confesseur est tenu d'avertir son pénitent lorsqu'il prévoit que sa monition sera inutile. Or, dit saint Liguori, liv. 6, n° 610, « certum « est teneri si ignorantia sit culpabilis, vel sit circa aliquod medium ad « salutem necessarium ; alias pœnitens esset certe indispositus. » En dehors de ces deux cas, il y a, d'après le même auteur, deux sentiments : *l'un qui affirme*, surtout s'il s'agissait d'une obligation qui est de droit divin. On peut voir à l'endroit cité les noms des partisans de ce premier sentiment et les motifs sur lesquels ils s'appuient. *Il est une autre opinion qui nie* et qui soutient que, dans le cas supposé, le confesseur doit généralement laisser son pénitent dans la bonne foi, aussi bien quand il s'agit du droit divin, que quand il est question du droit humain. C'est, dit saint Liguori (*ib.*), l'opinion commune et certaine : *Sententia communis et vera.* Il cite en faveur de cette opinion plus de trente théologiens dont les noms sont ce qu'il y a de plus autorisé dans l'école ; tels que Suarez, Soto, Layman, Sanchez, Lugo, Vasquez, les théologiens de Salamanque, etc., etc., dont plusieurs même sont reputés

très-sévères dans leurs décisions, comme Habert, Antoine, etc. Ces auteurs allèguent en leur faveur divers textes tirés du droit qui, à la vérité, ne paraissent pas très-probants; mais ils s'étaient à meilleur droit du suffrage de saint Bernard, et ils prouvent surtout leur thèse par cette raison puissante qu'entre deux maux il faut choisir le moindre, et par conséquent qu'on doit permettre le péché matériel pour empêcher de tomber dans le péché formel, qui est un mal beaucoup plus grand, le seul qui outrage Dieu et qu'il punit après la mort.

Les partisans de ce second sentiment exceptent communément trois cas : 1° Celui où il s'agirait du bien public : par exemple, si de bonne foi un prêtre enseignait des erreurs contraires aux bonnes mœurs, et aussi si quelqu'un croyait de bonne foi être revêtu du sacerdoce et qu'il ne fût pas réellement prêtre, ou encore si, comme le dit Benoît XIV dans sa « bulle *Apostolica*, du 26 juin 1749, « in iis versetur facti circum- « stantiis quæ, confessario dissimulante, peccatorem in pravo opere ob- « firmant, non sine aliorum scandalo, cum quis arbitretur ea sibi licere, « quæ ab iis qui Ecclesiæ sacramenta frequentant impune exerceri ani- « madvertit. » La raison de cette exception est que le confesseur doit plutôt chercher à éviter le mal public que celui d'un particulier.

2° Celui où le pénitent interroge : car alors l'ignorance cesse d'être invincible et le confesseur interrogé est tenu de répondre à la question qui lui est faite pour ne pas autoriser le mal par son silence. Ainsi l'enseignent communément les théologiens.

3° Celui où l'on a lieu de croire que le pénitent, qui d'abord résistera à la monition, s'y rendra bientôt docile après mûre réflexion.

Benoît XIV, dans la bulle citée il n'y a qu'un instant, veut même qu'on avertisse le pénitent « quando... in proxima peccati occasione « versatur, sin minus in externis actibus, saltem in pravis cupidita- « tibus ac morosis delectationibus assentiri consuevit. »

Si nous appliquons maintenant ces règles de morale au cas du pénitent engagé dans les sociétés prohibées ou qui les favorise, et que l'on n'espère pas ramener en l'avertissant, il est clair :

1° Que si son ignorance est vincible (et elle doit être jugée telle certainement s'il a été mis à même de connaître les desseins pervers de la

société, ou s'il connaît les anathèmes portés contre elle par l'Église), on doit l'avertir de l'obligation où il est de s'en séparer ou de ne la plns patroner, et lui refuser l'absolution s'il s'obstine à ne pas se rendre à cette salutaire monition.

2° Même décision pour le cas où il interroge son confesseur pour savoir s'il lui est permis de rester attaché à ces sociétés prohibées ou de les favoriser de quelque manière. Nous avons vu que dans ce cas son ignorance est vincible.

3° Il faut l'avertir encore s'il se trouvait dans l'occasion prochaine de pécher en demeurant dans ces associations dangereuses, et ceci doit se présenter souvent.

4° On doit l'avertir enfin lorsqu'on ne pourrait pas l'admettre aux sacrements sans grand scandale de la part des fidèles qui sachant, nous le supposons, que ce pénitent est affilié à des sociétés anathématisées par l'Église, ou favorise ces sortes de réunions, ne pourraient comprendre comment on peut ne pas tenir compte de semblables anathèmes, et seraient par là même entraînés à pécher mortellement d'une manière ou d'une autre.

Ces cas exceptés et la bonne foi supposée ainsi que l'inutilité présumée de l'avertissement, on pourrait laisser le pénitent tranquille, pour ne pas le mettre dans le cas de commettre un péché formel, au lieu de celui qu'il commet matériellement. Nous croyons en particulier que ce cas pourrait se rencontrer dans les pénitents qui ne sont pas initiés aux degrés où les secrets de la secte commencent à être manifestés aux adeptes.

Il peut souvent arriver que l'on doute si le pénitent est vraiment dans la bonne foi, ou si la monition produira l'amendement désiré et deviendra plutôt salutaire que nuisible. Que faut-il faire dans cet état de perplexité? Doit-on avertir le pénitent quand même ?

Si l'on doute que le pénitent soit de bonne foi et qu'on ait lieu de croire qu'il se rendra à la monition, il ne faut pas hésiter à l'avertir, et la raison en est assez claire pour n'avoir pas besoin d'être exprimée de nouveau. Mais si le doute porte également sur le fruit que produira la monition, il ne faudrait pas, hors les cas ci-dessus exceptés, avoir

pour règle générale d'avertir, mais il y aurait lieu, ce nous semble, de faire usage de la règle posée par saint Liguori, liv. VI, n° 616, § *Utrum :* « Si vero dubitatur tam de damno quam de fructu secuturo, tunc con- « fessarius pensare debet damnum et utile, item gradum timoris damni « ac spei utilitatis, et eligere id quod judicat præponderare. Ita Lugo... « Salmant. etc... Hinc Concina dicit quod in dubio an correctio sit pro- « futura vel nocitura omitti debet, quia (ut ait) imprudenter agit qui « dubius operationi morali se committit. »

II. *Quelle conduite doit tenir le confesseur quand le pénitent a été averti, et ne veut pas rompre avec les sociétés prohibées ?*

Réponse. Il est évident, dans ce cas, que le pénitent ne peut être admis aux sacrements : il est en opposition avec les ordres formels de l'Église et tombe sous l'excommunication majeure dès le moment où il a pu connaître que cette peine lui était infligée. Point de difficulté à cet égard. Mais on comprend que le confesseur doit employer tout ce qu'il peut avoir de charité, de zèle et de lumière, pour amener ce pauvre pécheur à résipiscence. Ce devoir ne peut non plus comporter le moindre doute.

III. *Si le pénitent en question est disposé à faire tout ce que lui prescrit le confesseur, celui-ci peut-il toujours l'absoudre ?*

Réponse. Non certainement, puisqu'il peut arriver que ce pénitent, n'ignorant pas les censures portées par l'Église contre ceux qui se font initier aux sociétés occultes ou les favorisent de quelque manière, s'y soit néanmoins fait agréger ou les ait patronées sans être retenu par l'anathème, et l'ait par là même encouru. Or l'excommunication encourue dans ce cas est réservée au Souverain-Pontife. (Nous l'avons vu plus haut.) Le confesseur ne peut donc en absoudre qu'autant qu'il a des pouvoirs particuliers pour relever de ces sortes de censures, ou que le pénitent se trouve dans l'une des circonstances où la réserve au Saint Siége cesse d'exister pour lui, si, par exemple, il ne pouvait se rendre à Rome, ou si son cas était occulte ; et encore, comme alors la réserve est dévolue à l'Évêque, le confesseur devrait obtenir de celui-ci le pouvoir d'absoudre.

Mais si, sans connaître l'excommunication dont il s'agit, le pénitent s'était affilié à la société prohibée ou l'avait favorisée, il n'aurait pas

alors encouru la peine, et sa faute, dans ce cas, n'étant pas réservée, il pourrait être absous par un confesseur qui n'aurait que les pouvoirs ordinaires.

IV. *Le confesseur doit-il obliger le pénitent dont nous parlons à dénoncer ses coassociés ?*

Réponse. Nous avons vu ci-dessus que, dans sa bulle *Quo graviora*, Léon XII prescrit à tous les fidèles, sous peine d'excommunication, de dénoncer aux Évêques ou autres auxquels il appartient, « eos omnes quos « noverint his societatibus nomen dedisse, vel aliquo ex iis crimi- « nibus, quæ modo commemorata sunt, se inquinasse. » Il suit de la clairement que le pénitent en question est tenu de faire connaître les associés ou les fauteurs de la secte prohibée. Il faut néanmoins observer à cet égard que, dans la situation où se trouve l'Église en France et dans la plupart des autres états, on ne voit pas trop à quoi serait utile une dénonciation de ce genre, puisque ni les Évêques, ni aucune autre autorité ecclésiastique, n'ont dans ces pays aucun moyen de réprimer le mal. La situation étant donc telle, nous croyons que le pénitent est dispensé de faire une dénonciation parfaitement inutile et, par conséquent, que le confesseur n'est pas tenu de la lui imposer sous peine de refus d'absolution.

Il est bien entendu néanmoins que si le pénitent, quel qu'il pût être, avait connaissance de projets d'où pourrait dépendre la tranquillité publique, la sécurité de l'État ou la paix de l'Église, le confesseur devrait l'obliger à découvrir ces projets à ceux qui pourraient y remédier, supposé que cette manifestation fournît le moyen efficace d'empêcher le mal. Le motif de cette décision est évident et n'a pas besoin d'autre développement.

CRAISSON,
Ancien vicaire général.

LITURGIE.

DE L'HABIT DE CHŒUR.

I. Du Rochet. — II. Du Surplis et de sa forme.

§ 1. — *Du Rochet.*

Le rochet est un vêtement de chœur à manches étroites, comme on on peut le voir par les décrets qui y sont relatifs, et l'enseignement de tous les auteurs. « Differt rochettum a superpelliceo, dit Catalani (*Pontif. prolog.* c. XII, n° 1), quod illud strictas, istud vero latas « manicas habet. » Le même auteur s'exprime ainsi au sujet de l'étymologie de ce nom. « Quod rochetti etymologiam spectat, eam a voce « Germanicæ *Roch* derivat Joannes Meursius in Glossario .. At vero « aliter docent qui etymon hujus vocabuli a voce Anglo-Saxonica *roce* « deducendum putant. » Nardi (*Dei Parochi*, t. II. c. 29) est d'un autre sentiment : « Multis monumentis probari posset rochettum (a « vocibus græcis ρεων χιτων, tunica mollis), vestem nempe illam « lineam prælatorum propriam, cum arctis usque ad manum manicis « solis episcopis et canonicis permissum fuisse. » Scarfantonius, d'après Gavantus, a fait dériver ce mot de *richa* ou de *supparus* qui correspondrait au mot français *roquet*, et le nom de *rochet* aurait été donné à ce vêtement lorsque les Souverains-Pontifes étaient à Avignon. Mais, ajoute Catalani : « Labitur certe Gavantus, cum satis liqueat ex *Mo-* « *nastico Anglicano*, tomo III, p. 331, in descriptione ornamentorum « ecclesiæ S. Fidei in cryptis S. Pauli Londinensis facta anno Christi « 1298, enumerari *duo rochetta et quatuor superpellicea*. Aliqui putant, « dit Macri (*Hierolexicon*, an mot *Rochettum*), hoc vocabulum a voce *ro-* « *quet* Gallica originari ; alii a *ruceo*, ut supra in dict. *Rocus* dictum est.

« Alii tandem etymon ex græcis vocibus ῥεων, id est fluens, vel mollis, « et χιτων, id est tunica. De hac veste Curopalata agit..., quam ρουχον « et ρουχιον vocat, unde formatur vocabulum rucharium, id est « vestiarium. »

On demande maintenant qui peut porter le rochet, et dans quelles circonstances il peut être porté. Pour répondre à cette double question il suffit d'établir les règles suivantes :

Première règle. L'usage du rochet, ou d'un surplis à manches étroites, est prohibé à tous les ecclésiastiques qui n'ont pas le privilége de le porter.

Cette règle est appuyée sur un décret de la S. C. qui se trouve en tête du Missel. « Prohibetur usus rochetti exceptis tamen quibus de « jure competit, et præter hoc statuitur, et declaratur, nemini licere « inservire, aut assistere in celebratione missarum aut divinorum offi- « ciorum cum rochetto, neque cum cotta habente manicas angustas ad « instar rochetti, et idem servandum est in concionibus. »

Deuxième règle. Le rochet est un vêtement propre aux évêques et aux prélats séculiers.

La rubrique du *Cérémonial des évêques* est trop formelle pour que nous puissions douter de ce principe. Dès qu'un nouvel évêque a été informé de sa promotion en consistoire, s'il est à Rome, il se présente à la première audience du Saint-Père en soutane violette et en mantelet, pour recevoir le rochet de ses mains. S'il n'est pas à Rome, il peut se revêtir du rochet aussitôt qu'il a eu connaissance de sa préconisation. On ajoute que l'usage du rochet n'est point concédé aux réguliers. Le texte est ainsi conçu (l. I, c. I, n° 1, 2, 3 et 4) : « Cum primum aliquis certior factus fuerit se alicui ecclesiæ metropoli- « tanæ, cathedrali, vel majori a Summo Pontifice in consistorio præ- « fectum..., super vestem inferiorem talarem... induit aliam... Man- « tellettum vocant. Vestes autem hujusmodi erunt vel ex lana, vel ex « camelotto coloris violacei. Præsentes in curia, induti ut supra, « quamprimum poterunt, adibunt Summum Pontificem... et tunc e « Sanctitatis Suæ manibus rochettum accipient... Absentes vero seip- « sos rochetto et vestibus, ut supra, induent... Promoti vero ex regu- « lari ordine non clericali, non utuntur rochetto. »

Dans la rubrique du Missel *de præparatione sacerdotis celebraturi*, (part. II, tit. I, nº 2), il est dit : « Induit se, si sit prælatus sæcularis, « super rochettum, si sit prælatus regularis vel alius sacerdos sæcu- « laris, super superpelliceum, si commode haberi possit. »

On peut s'appuyer encore, pour ce qui regarde en particulier les protonotaires apostoliques, sur les décrets suivants :

1er DÉCRET. « Protonotariis extra numerum non posse prohiberi deferre « habitum prælatitium, nempe rochettum cum mantelletto coloris viola- « cei, et in ecclesiis et functionibus ecclesiasticis cum eodem habitu « incedere et sedere juxta dispositiones *Cæremonialis*, l. I, c. XIII. » (Décret du 28 septembre 1630, nº 877.)

2e DÉCRET. *Question.* « An liceat canonico vel dignitati, qui sit etiam « protonotarius titularis, in cathedrali concionari cum habitu præla- « titio, videlicet subtana, rochetto, et mantelletto, et stola (1) ? » *Réponse.* « Licere. » (Décret du 11 novembre 1641, nº 1350.)

3e DÉCRET. *Question.* « Ad instantiam Erasmi Lopez supplicatum « fuit declarari an ipsi, qui est protonotarius apostolicus intra nume- « rum, liceat concionari cum habitu prælatitio, videlicet subtana, ro- « chetto, et mantelletto ? » *Réponse.* « Licere. » (Décret du 9 août 1653, nº 1679.) « . . . Præcedentiam deberi dicto protonotario, eum- « que posse intervenire in functionibus ecclesiasticis controversis, et in « presbyterio loco digniori cum habitu tamen prælatitio, nempe ro « chetto et mantelletto coloris violacei. » (Décret du 3 avril 1677, nº 2818.)

TROISIÈME RÈGLE. Le rochet d'un évêque doit toujours être couvert du mantelet lorsqu'il se trouve en dehors du lieu de sa juridiction : il ne peut le découvrir sans la permission de l'Ordinaire. Tous les évêques d'une province réunis pour le concile provincial, portent le rochet découvert pendant toute la durée du concile.

Nous lisons dans le *Cérémonial des évêques*, au chapitre déjà cité (l. I, c. I, nº 34) : « Si erunt in propria diœcesi, vel provincia, cum « de eorum promotione certum nuntium habuerint, utantur domi et

(1) On peut porter l'étole pour prêcher si c'est l'usage. (S. C., 12 nov. 1831, n. 4669, q. 21.)

« foris, loco mantelletti, mozzetta ejusdem coloris supra rochettum... « Cum autem episcopi... extra diœcesim fuerint, mozzetta super man- « tellettum utantur, ubi talis viget contuetudo. » Au chapitre III du même livre (n° 1), on dit la même chose, et de plus, que tous les évêques assistant au concile provincial portent le rochet découvert : « Epi- « scopus postquam ad suam diœcesim et civitatem, et archiepiscopus ad « suam provinciam devenerit, uti poterit vestibus violaceis, sive laneis, « sive ex camelotto, superinduta super rochettum mozzetta. Et domi « eodem utetur habitu, saltem dum fit aliqua congregatio coram « ipso episcopo, vel ordinandorum examen, vel aliquid simile, ac etiam « quoties erunt congregationes coram metropolitano, dum celebratur « concilium provinciale ; quo habitu scilicet mozzetta cum rochetto dis- « cooperto in dictis congregationibus utentur, tam ipse metropolitanus « quam alii episcopi provinciales, qui ibidem pro synodo celebranda « convenerint. » Monseigneur l'Évêque de Montréal, commentant ces divers passages, s'exprime comme il suit : « A Rome, les cardinaux « et les patriarches portent le rochet, le mantelet et la mozette, tandis « que les évêques séculiers et autres prélats privilégiés sont en rochet « et en mantelet seulement... La coutume à laquelle fait ici allusion « le *Cérémonial*, d'user de la mozette et du mantelet par-dessus le rochet, « quand on se trouve dans un diocèse étranger, mettrait toutes les « églises de la chrétienté en harmonie avec la pratique de Rome. »

Quant à l'autorisation nécessaire pour qu'un évêque puisse porter le rochet découvert dans un diocèse étranger, elle peut être donnée par l'Ordinaire. Celui-ci, en effet, peut permettre à un autre évêque de porter la crosse dans son diocèse, comme on le voit par ce texte du *Cérémonial des évêques*, (l. I, c. XVII, n. 5) : « Utitur ergo episcopus « baculo pastorali in sua tantum civitate vel diœcesi, et etiam alibi, ex « permissione loci Ordinarii. » Le port du rochet découvert étant, comme celui de la crosse, l'insigne de la juridiction, l'Ordinaire peut le permettre comme il autorise l'usage du bâton pastoral.

QUATRIÈME RÈGLE. Les protonotaires apostoliques ne portent pas le rochet découvert.

Les décrets suivants viennent à l'appui de cette règle.

1er DÉCRET : « Tales protonotarios non posse, nec debere deferre « rochettum loco superpellicei. » (Décret du 17 mars 1629, nº 799.)

2e DÉCRET. *Question.* « An possit (præpositus) tanquam proto- « notarius accedere cum rochetto detecto cum sola mozzetta ad instar « episcopi ? » *Réponse.* « Non licere, dummodo tamen idem præpo- « situs non doceat de indulto particulari. » (Décret du 10 avril 1666, nº 2870, q. 3.)

CINQUIÈME RÈGLE. Les évêques et les prélats réguliers qui ont un habit monastique ne portent pas le rochet.

Cette règle repose d'abord sur les deux textes du Missel et du *Cérémonial des évêques* cités à l'appui de la première règle ; puis sur le décret suivant : « Regulares rochettum non deferant, nisi ex tali « ordine fuerint, cui indumentum hujusmodi competat. » (Décret général du 27 septembre 1659, nº 2003, q. 9.)

Plusieurs auteurs donnent pour raison de cette règle l'impossibilité de mettre le rochet sur un vêtement à larges manches. Catalani n'admet pas ce sentiment, et dans les prolégomènes de ses commentaires sur le Pontifical (c. XII, nos 3 et 4), il s'exprime de la manière suivante : « Quæret quispiam cur tantopere Romanum Pontificale moneat, ut si « episcopus sit religiosus, hon rochettum, sed loco illius superpel- « liceum induere debeat ? Aiunt nonnulli.... ideo loco rochetti gestare « superpelliceum, quia cum ex præscripto sacrorum canonum, suæ « religionis habitum, qui latas manicas habere solet, deferre teneantur, « rochetti manicas, quæ strictæ sunt, vix brachium caperet. Sed hanc « responsionem, quam plerique alias viri docti amplectuntur, puto levis « esse momenti, cum quotidie videamus fratres vel monachos alba « indutos, quæ instar rochetti strictas manicas habet, vel cum ipso « rochetto subtus albam.... divinum missæ sacrificium celebrare.... « Quidquid autem de ea quæstione sit, mos certe invaluit, et pluribus « quidem ab hinc sæculis, ut fratres mendicantes, et monachi facti « episcopi superpelliceum gestent, clerici autem tam sæculares quam « regulares rochettum. Cujus disciplinæ tenax semper fuit Dominicani « ordinis præstantissimum sidus, Vincentius-Maria cardinalis Ursinus, « postea Benedictus XIII, pontifex maximus. Is enim, ex canonum

« quidem præscripto, quandiu cardinalis fuit, habitum semper inclytæ « suæ religionis detulit, et loco rochetti superpelliceum. Sane cautum « est ex generali decreto S. R. C. § 9, die 27 septembris 1659, « Alexandro VII pontifice maximo, ne regulares prælati rochettum « deferant, nisi ex tali ordine fuerint quibus indumentum hujusmodi « competat. Cæterum non omittendum.... nonnullos Summos Ponti- « fices usum rochetti episcopis quibusdam a monachatu assumptis « concessisse. »

Sixième règle. Les chanoines ont aussi l'usage du rochet, s'il leur est accordé par le Saint-Siége. Le vêtement de chœur de chaque chapitre doit être fixé par l'autorité du Souverain-Pontife ; si aucun costume spécial ne leur était concédé, ils ne pourraient porter d'autre habit de chœur que celui des simples clercs.

La première partie de cette règle, relative aux insignes que le Saint-Siége accorde ordinairement aux chapitres, est appuyée sur toutes les décisions rapportées ci-après. Quant à la seconde, elle en est une conséquence rigoureuse. Et d'après la table alphabétique de la collection authentique des décrets de la Sacrée Congrégation, la décision suivante se rapporte au cas dont il s'agit : « Canonicos, cæterosque divinis « officiis assistentes, decenti habitu talari, necnon superpelliceo ac « bireto indutos esse debere, et contrarium abusum omnino abrogan- « dum. » (Décret du 30 juillet 1689, n° 3199, q. 2.)

« Usus seu delatio cappæ et rochetti, dit Scarfantonius (t. I, p. 37, « éd. 1723), quinimo etiam almutiæ, non permittitur canonicis eccle- « siarum, tam collegiatarum quam cathedralium, nisi speciale indultum « habeant a Sede Apostolica, cum illorum insignium concessio sit de « regalibus Summi Pontificis, neque quoad ea quidquam statuere pos- « sint episcopi. Omnibus illis quibus ex peculiari privilegio illius « (rochetti) usus permissus non ostenditur, intelligitur a jure prohi- « bitus ; ut de rochetto ac etiam de cappa testatur Corradus (*Prax.* « *benef.* l. II, c. XIV) ubi plura refert Congregationis Rituum decreta, « ac numero 26 ait : Episcopos in hac materia habituum et insignium « in choro per canonicos gestandorum, ac etiam circa illorum colores, « nullam prorsus auctoritatem habere, cum omnia Papæ sint reservata. »

« Novum signum, dit Monacelli (tit. II, t. IV, adnot. 28) sive habitum « in choro assumere et deferre non debent absque Sedis apostolicæ « indulto. » Dans la bulle d'érection d'un chapitre, le Souverain-Pontife a coutume d'en déterminer les insignes, et pour ce qui concerne ceux de France, le pape Pie VII délégua le cardinal Caprara, qui à son tour subdélégua les premiers évêques pour le déterminer, chacun dans leur diocèse.

Septième règle. Les membres d'un chapitre n'ont pas le pouvoir de porter l'habit du chapitre partout et toujours, de sorte que ce costume remplace en toute circonstance le vêtement de chœur ordinaire. Les chanoines d'une cathédrale ou d'une collégiale ne doivent jamais porter les insignes canoniaux en dehors de leur propre église, à moins qu'ils ne marchent en corps ou au nom du chapitre. Même dans leur propre église, ils doivent prendre le surplis pour toutes les fonctions pour lesquelles il est prescrit par les rubriques, et en particulier pour l'administration des sacrements.

Les décrets suivants viennent à l'appui de cette règle.

1er décret. *Question.* « An canonicis usum cappæ et rochetti ha- « bentibus liceat sacramenta administrare cum solo rochetto, et « deposita cappa ? » *Réponse.* « Sacramenta esse administranda cum « superpelliceo et stola, juxta Rituale Romanum. » (Décret du 12 juillet 1618, n° 759, q. 1.)

2e décret. « Non licere uti habitu canonicali nisi in propria eccle- « sia ubi est canonicus. » (Décret du 10 septembre 1650, n° 1619.)

3e décret. *Question.* « Capitulum et canonici cathedralis ha- « bentes ex indulto apostolico usum cappæ et rochetti tam in eorum « quam in quibuslibet aliis ecclesiis, in functionibus, ac divinis officiis, « supplicarunt humiliter C. S. R. præpositæ declarari, se illis uti « posse etiam in aliis ecclesiis, dum conciones habent, vel ab eis pœni- « tentiæ aut baptismatis sacramenta ministrantur, et in aliis similibus « functionibus. » *Réponse.* « Id eis non licere, nisi in propria ecclesia. » (Décret du 15 juillet 1671, n° 1626.)

4e décret. *Question.* « Supplicante Josepho de Comizares, cano- « nico ecclesiæ Panormitanæ, pro declaratione : An extra diœcesi m

« Panormitanam liceat oratori uti insignibus canonicalibus, si fuerit « inibi invitatus ad aliquas functiones ecclesiasticas, puta ad con- « cionandum, seu ad ministrandum de licentia parochi sacramentum « baptismi, vel assistendum matrimonio, et similia ? » *Réponse.* « Ne- « gative. » (Décret du 12 mars 1678, n° 2861.)

5e DÉCRET. *Question.* « An dignitatibus, et canonicis ecclesiarum « collegiatarum diœcesis Syracusanæ, habentibus usum mozzettæ, dum « sacramenta administrant, et conciones tam intra qnam extra pro- « prias ecclesias sunt habituri, sit permittendus usus stolæ super « mozzetta ? » *Réponse.* « Pro observatione decretorum et *Cæremonialis* « respective. » (Décret du 2 août 1698, n° 3484.)

6e DÉCRET. « Controversiarum super usu cappæ in administra- « tione sacramentorum inter RR. episcopum et canonicos ecclesiæ « cathedralis Pisauren. cum episcopus Pisauren. privatis litteris ad « suum agentem datis, ei significaverit se cathedralis suæ canonicis ne « cum solo rochetto sacramenta administrarent, idque jure omnino ab « eo factum sit, ideo capitulum et canonici nullam occasionem habent « recurrendi ad S. R. C. » (Décret du 22 décembre 1750, n° 4214.)

7e DÉCRET. « Cum ex parte nonnullorum capitularium..... re- « cursum habitum fuerit, quosdam ex canonicis... abusum induxisse « administrandi pœnitentiæ sacramentum cum cappa, vel solo rochetto « indutos, S. eadem C... rescribendum censuit : Detur decretum prout « sequitur. » On rapporte ensuite la décision du 12 juillet 1618. (Décret du 19 juin 1773, n° 4365, q. 1.)

8e DÉCRET. *Questions.* « 1. An canonici cathedralis in administra- « tione sacramentorum, tam intra quam extra cathedralem ecclesiam « teneantur deponere cappam, atque uti superpelliceo et stola, juxta « Rituale Romanum ? 2. An teneantur dicti canonici cappam deponere, « tam intra, quam extra cathedralem, dum verbum Dei prædicant, vel « dum officium sacerdotis assistentis in Missa novi celebrantis, aliasque « quascumque non capitulares functiones exercent ? » *Réponses.* « Ad 1. « Affirmative. Ad 2. Negative in propria ecclesia, etiam in concionibus « aliisque functionibus, excepta sacramentorum administratione, in qua

« utendum est superpelliceo et stola, ut ad primum ; affirmative extra « propriam ecclesiam, et detur decretum generale. » (Décret du 31 mai 1827, n° 4536. Dub. add. q. 1 et 2.)

9e DÉCRET. « Dignitatibus vero, et canonicis, etiamsi gaudeant « indulto deferendi cappam et rochettum, tam in propria quam in « alienis ecclesiis, hujusmodi tamen aliorumque canonicalium insi- « gnium usum extra propriam ecclesiam licitum esse duntaxat quando « capitulariter incedunt, vel assistunt, et peragunt sacras functiones ; « non autem si intersint uti singuli, nisi speciale privilegium nedum « collegium comprehendat, verum etiam singulariter et distincte ad « personas extendatur. » (Décret général du 31 mai 1817, n° 4537.)

10e DÉCRET. *Question.* « Benedictus XIII rec. mem. Ravenna- « tenses parochos privilegio insignivit superimponendi mozzettam, vel « stolam superpelliceo præsente capitulo, eo autem absente, alterutra, « vel utraque conjunctim addendi ; huic autem et alterum novissimum « cumulavit SS. D. N. Pius VII, dum cottæ loco indulsit rochettum « in supplicationibus aliisque publicis functionibus, induendum tam in « propria, quam in alienis ecclesiis. Ast Apostolicarum litterarum fines « prætergredientes parochi, eodem nedum in supplicationibus, et « publicis functionibus, verum etiam in sacramentorum administratione, « benedictionibus aliisque functionibus indui posse præsumunt : quod « cum indultas facultates excedat, rubricarum legibus, et S. R. C. « decretis adversetur, metropolitanæ capitulo moderandum est visum, « quocirca, proposito in S. R. C. ordinaria dubio : An parochi Ra- « vennatenses apostolico privilegio suffulti gestandi in ecclesiasticis « functionibus, et publicis supplicationibus, sive intra, sive extra « eorum curæ commissas ecclesias rochettum loco cottæ sub mozzetta « violacea, et stola auro intexta, possint uti rochetto etiam in sacra- « mentorum administratione, benedictionibus, aliisque functionibus, « in quibus ex rubricæ præcepto sacerdos cottam assumere debet ? » *Réponse.* « Negative, et in casu solam cottam cum stola esse abhiben- « dam. » (Décret du 17 septembre 1822, n° 4591.)

11e DÉCRET. *Question.* « In bulla erectionis collegiatæ ecclesiæ loci « Cupræ Montanæ vulgo Massaccio intra fines diœcesis Æsinæ sic ha-

« bentur : *Canonici rochettum cum suis manicis, et mozzettam violacei* « *coloris tam in dicta parochiali ecclesia, quam extra eam.... quibus-* « *cumque actibus et functionibus publicis et privatis... deferre et* « *gestare... libere et licite possint, et valeant, et quilibet eorum possit* « *et valeat.* Ex illimitata bullæ enuntiatione usque ab anno 1778, « in quo collegiata erecta fuit, canonici cum rochetto et stola sacra- « menta baptismi, pœnitentiæ et eucharisticæ ministrare cœperunt, et « archipresbyter, qui est unica collegiatæ dignitas, rochetto, mozzetta, « et stola indutus, domorum benedictionem in sabbato sancto perficit. « Hisce positis, alter ex canonicis S. R. C. supplicavit pro declara- « tione : nimirum an stante illimitata concessione tum canonici, tum « archipresbyter, perseverare queant in invecta consuetudine? » *Réponse.* « Negative, et detur decretum in una S. Mariæ in Cosmedin. « Urbis die 19 junii 1773. » (Décret du 16 avril 1831, n° 4664.)

12e DÉCRET. « Detur decretum diei 31 maii 1817 in una dubiorum, « nimirum tam intra, quam extra propriam ecclesiam tenentur cano- « nici in sacramentorum administratione cappam vel mozzettam depo- « nere, et assumere superpelliceum et stolam. Si concionem habeant « in propria ecclesia, cappa vel mozzetta utantur, non item extra. » (Décret du 12 novembre 1831, n° 4669, q. 26.)

13e DÉCRET. *Question.* « Canonici et capellani ecclesiæ primatialis, « itemque parochi, aliique sacerdotes per diœcesim occasione mini- « strandi sacramenta pœnitentiæ et eucharistiæ induere solent stolam « super cappam, et mozzettam, aut caputium. Hunc abusum est diffi- « cile evellere. Cum enim hujusmodi presbyteri ex antiquissimo privi- « legio pro superpelliceo utantur rochetto, continuo conqueruntur, « præsertim pauperiores, sibi esse in promptu habendum superpelli- « ceum super rochetto imponendum. Pro ecclesia vero conventuali « divi Stephani papæ et martyris, cum a jurisdictione Ordinarii non « pendeat, nescio quo pacto animadverti possit in consuetudinem hu- « jusmodi, seu : Utrum 1° dignitates, canonici, parochi, et sacerdotes « tum ecclesiæ primatialis, tum aliarum ecclesiarum diœcesis Pisanæ « adigi debeant ad superpelliceum cum stola in administratione sacra- « mentorum juxta Rituale Romanum deposita cappa, et mozzetta, vel

« caputio, etc? Utrum 2° in ecclesia conventuali S. Stephani papæ et « martyris exempta presbyteri ministrantes sacramenta sine super- « pelliceo cogi valeant ab Archiepiscopo ad servandam recensitam « Ritualis Romani rubricam? » *Réponse.* « Affirmative quoad utramque « partem. » (Décret du 21 novembre 1831, n° 4672, q. 22.)

14e DÉCRET. *Question.* « Utrum canonicus qui per apostolicas litte- « ras in forma brevis expeditas favore sui collegii canonicorum gaudet « usu rochetti et mozzettæ etiam coram Pontifice, illis uti valeat in « sacramentorum administratione, et verbum Dei annuntiando? » *Réponse.* « Negative ad primam partem, affirmative ad secundam, sed « in propria tantum ecclesia, vel in aliis ecclesiis ubi adest usus de- « ferendi cappam vel mozzettam, juxta decretum in una dubiorum diei « 31 maii 1817. » (Décret du 7 avril 1832, n° 4683, q. 1.)

15e DÉCRET. *Question.* « I canonici della collegiata di santa Cristina « di Gabbio avendo uso di rochetto e mozzetta, con privilegio della sa. « me. di Leone XII di vestirne anche fuori della propria chiesa, fanno « il quesito se sia loro lecito nell'amministrazione dei sagramenti, et « nella predicazione usare rochetto e cotta com' è di privilegio delle « chiese cathedrali. Che etc. » *Réponse.* « Dentur decreta pluries « super re edita. » (Décret du 16 avril 1842, n° 4938).

16e DÉCRET. *Question.* « Etsi in litteris Apostolicis in forma brevis « expeditis a sa. me. Benedicto Papa XIV, usque ab anno 1740 « capitulo canonicorum collegio parochiali ecclesiæ civitatis Vetrallæ intra « fines diœcesis Viterbien. indultum fuerit ut canonici ipsi in ecclesiasticis « functionibus intra propriam ecclesiam, et dum collegialiter incedunt, « licite ac libere gestare valeant rochettum cum suis manicis, et moz- « zettam violacei coloris; attamen decursu temporis in hujusmodi insi- « gnium usu nonnulli irrepsere abusus, queis ut occurratur, aliqui ex « memoratæ collegiatæ parochialis ecclesiæ canonici S. R. C. se- « quentia dubia enodanda proposuere, nimirum :—1. An ea stante in « bulla Benedicti XIV verborum clausula *Dum collegialiter incedunt,* « archipresbyter Vetrallensis, aut quisquam ex canonicis sejunctus a « collegio, et separatim agens tam intra collegiatam ecclesiam, quam « extra, rochetti et mozzettæ usu gaudeat? — 2. An eo gaudere

« archipresbyter unus putandus sit, ex eo quod primus est inter æqua-
« les, non obstante quod bulla mentionem ejus rei singularis nullam
« faciat? — 3. An archipresbyter vel canonicus in genere sacramenta
« pœnitentiæ, eucharistiæ, aliaque administratrurus, tam in ecclesia
« collegiata quam extra induere sibi possit choralia insignia prædicta
« desuper imposita stola? Et quatenus negative, an superpelliceo et
« stola tantum in sacramentorum et sacramentalium omnium perfunc-
« tione rite uti teneatur? — 4. An forsan uni archipresbytero propter
« personam quam gerit parochi, liceat rochetto, mozzetta et stola in-
« duto sacramenta in parœcia sua administrare? — 5. An uti valeat
« ea veste in benedictione domorum, quæ fit in sabbato sancto? —
« 6. An in associatione funeris sive in sua, sive in aliena parœcia? —
« 7. An in associatione funeris una cum toto collegio canonicorum?
« — 8. An in publicis supplicationibus, cum archipresbyter conjunctim
« cum capitulo incedit? — 9. An habitus ullus sit, qui rite competat
« archipresbytero, si adstat benedictioni matrimonii, quod admini-
« strat alius sacerdos ab eo deputatus, et in casu an sit rochettum,
« mozzetta, et stola? — 10. An archipresbyter vel canonicus rite
« adhibeat choralia insignia, et desuper impositam stolam in concione,
« et quatenus negative, an uti posset rochetto, superpelliceo, et stola?»
« *Réponse*. « Ad 1. Posse intra collegiatam, extra illam non posse.
« — Ad. 2. Negative. — Ad 3. Negative et servandum decretum
« alias editum. — Ad 4. Negative, sed tantum in casu cum rochetto
« et superpelliceo. — Ad 5. Negative. — Ad 6. Negative. — Ad 7.
« Affirmative si incedat sine stola. — Ad 8. Ut ad proximum. — Ad
« 9. Semper in casu sine stola, et cum habitu chorali in propria eccle-
« sia tantum. — Ad 10. Negative ad primam partem; affirmative
« ad secundam, si adsit consuetudo. » (Décret du 23 mai 1846, n° 5058.)

17e Décret. « Rochettum non esse vestem sacram adhibendam in
« administratione sacramentorum, ac proinde tum ad ea adminitranda,
« tum ad suscipiendam primam tonsuram et minores ordines necessario
« superpelliceo utendum. » (Décret du 10 janvier 1852, n° 5165, q. 6.)

Gardellini, dans ses commentaires sur le septième décret, s'exprime

comme il suit : Clara et generalis est rubrica Ritualis Romani, tit. I, nº « 7, videlicet : *In omni sacramentorum administratione superpelliceo « sit indutus, et desuper stola ejus coloris, quem sacramenti ritus « exposcit*... Cum autem lex generalis sit, nulla excipitur persona, « quali dignitate præfulgens... Nemini dubium, quod canonici cappæ « magnæ usum habentes, aut aliis honorificis insigniis decorati, illam « vel ista adhibere possint in propria ecclesia, vel assistentes, vel ince- « dentes et sacras functiones peragentes capitulariter, vel uti singuli « operantes, excepto duntaxat casu administrationis sacramentorum... « Ex hoc decreto colligimus, quod privilegia ita sunt intelligenda, ut « id liceat quando canonici capitulariter vel in processionibus incedunt, « vel in alienis ecclesiis sacras peragunt functiones, aut iisdem assi- « stunt : corpori siquidem concessa sunt, non canonicis uti singulis. » Il rappelle encore les mêmes principes en commentant la onzième décision ci-dessus indiquée et ajoute : « Si qui sunt, qui ex concessione usu « gaudent rochetti et mozzettæ, his uti nequeunt in administrandis « sacramentis, pro quorum administratione taxative vestis præscribi- « tur a rubrica, ut vidimus, sed illis tantum uti possunt in choro, in « processionibus, et functionibus omnibus in quibus habitum choralem « induunt. »

Au sujet de la question présente, voici comment s'exprime M. de Conny (Cér. Rom. 3e édit. p. 28) : « Les chanoines ne doivent porter « l'habit de chœur qui leur est propre que dans la cathédrale ou collé- « giale dont ils sont chanoines, ou bien quand ils accompagnent ou as- « sistent l'évêque, et autres occasions où ils agiraient capitulairement. » L'auteur ajoute en note : « Les insignes canoniaux ont été établis par « l'Église pour relever les fonctions canoniales, et non pas pour déco- « rer les personnes des chanoines. Tout ainsi que le prêtre se revêt « de la chasuble pour célébrer le saint-sacrifice, le chanoine, pour « faire dans la cathédrale son office public, qui est la prière solennelle « de l'Église, prend la mozette ou la cappa ; mais ces actes achevés, « le prêtre ne conserve point la chasuble pour des fonctions différentes « ou pour ses actions personnelles, et le membre du chapitre n'a point « à prendre les insignes du canonicat pour aller prêcher, faire le curé,

« le catéchiste, etc. Ces principes sont fort clairs, et il n'est pas éton-
« nant que la Congrégation des rites ait constamment répondu en ce
« sens aux consultations qui lui étaient proposées. »

Huitième règle. S'il est d'usage que les membres d'un chapitre administrent dans l'église capitulaire le sacrement de pénitence avec l'étole sur l'habit canonial, on peut le suivre. La S. C. des rites a aussi toléré dans un cas particulier la coutume de donner la sainte communion avec le rochet et l'étole.

La première partie de cette règle repose sur l'interprétation que donne Gardellini au sens des décrets qui s'y rapportent. Dans une note sur le huitième décret cité à l'appui de la septième règle, il s'exprime en ces termes : « Haud tamen inficior in more positum esse in
« basilicis Urbis sacramentum pœnitentiæ administrari tam a canonicis
« quam a beneficiatis stola imposita supra cappam in propria ecclesia.
« Improbandane erit hujusmodi consuetudo, immone potius retinen-
« da? Si mihi licet proprium exprimere sensum, crederem morem
« hunc posse retineri : difficile namque esset illum abrumpere, et cer-
« tum est regulares, vel ex consuetudine, vel ex privilegio sacramen-
« tum pœnitentiæ administrare solitos, stola duntaxat adhibita, sine
« superpelliceo. Lex igitur coarctari potest ad aliorum sacramentorum
« administrationem, baptismatis scilicet, eucharistiæ, matrimonii. »
On pourrait appliquer ici, ce semble, cette rubrique du rituel :
« In omni sacramentorum administratione superpelliceo sit indutus
« (sacerdos), et desuper stola ejus coloris quem sacramenti ritus ex-
« poscit, nisi in sacramento pœnitentiæ ministrando occasio, vel con-
« suetudo, vel locus interdum aliter suadeat. »

Quant à la seconde partie, savoir, la tolérance de la coutume de donner la sainte communion avec le rochet et l'étole dans un cas particulier, elle est exprimée dans cette décision : « Pro parte canonicorum
« ecclesiæ collegiatæ S. Laurentii Florentiarum expositum fuit in S. R.
« C., quod in dicta eorum collegiata adest consuetudo, ut canonici, qui
« ex concessione Apostolica habent usum rochetti, in administrando
« SS. eucharistiæ sacramento in paschate Resurrectionis D. N. J. C.
« utantur illa cum stola, ideoque supplicatum fuit pro declaratione :

« An hæc consuetudo servanda sit, vel potius inducendus sit usus ro-
« chetti? » *Réponse*. Utantur rochetto, et stola. « (Décret du 17 juin 1673, n° 2598.) Quel est le cas particulier dont il s'agit, et pour lequel les chanoines de la collégiale de Saint-Laurent ne pouvaient prendre le surplis? Nous ne le savons pas; mais ce qui est certain, c'est que la réponse est relative à un cas particulier. Nous lisons, en effet, dans la table alphabétique des décrets : « *Canonici* habentes usum « rochetti possunt administrare eucharistiam induti rochetto, et « stola. 2635. Ita in casu particulari. Regula tamen est ut superpel- « liceum adhibeatur, ceu patet ex posterioribus decretis 3484, 4214, « 4365, 4336. »

Neuvième règle. Le principe de porter le rochet ne peut jamais s'étendre aux circonstances pour lesquels le port du surplis est spécialement prescrit par la rubrique.

Cette règle est le corollaire des principes énoncés ci-dessus, et est spécialement appuyée sur le deuxième décret cité à l'appui de la septième règle.

Dixième règle. Dans les chapitres où l'on porte la cape, les chanoines en usent seulement pendant la saison d'hiver, et portent pendant l'été le surplis sur le rochet. Le jour où l'on change de costume est fixé par l'évêque. Toutes les fois que les chanoines doivent prendre le surplis, suivant les règles ci-dessus énoncées, si c'est en hiver, ils quittent la cape et prennent le surplis sur le rochet; mais ceux qui n'ont pas le privilége de porter la cape doivent alors quitter le rochet pour prendre le surplis.

La première partie de cette règle est appuyée sur la rubrique du *Cérémonial des évêques*, l. I, c. III, n° 3. « Quoad cappas vero, quibus « episcopi in propriis ecclesiis utuntur, id erit observandum.... Quibus « quidem cappis pelliculæ circa collum et pectus de more consutæ sint, « quæ deinde vigilia Pentecostes, seu pro diversitate locorum citius, « aut tardius, prout episcopo opportunum videbitur, præintimatis etiam « canonicis, qui cappis utantur, quo die mutari debeant, removentur... « Canonici vero regulariter in ecclesiis ubi illis utuntur, eas deponunt, « et loco earum assumunt cottas supra rochettum. » Cette rubrique,

comme on le voit, indique la veille de la Pentecôte comme le jour où peut commencer la saison d'été. D'autres auteurs indiquent la fête de Pâques, et tous s'accordent a donner la veille de la Toussaint comme le premier jour de la saison d'hiver. Quelques discussions ayant eu lieu sur ce point, la S. C. a donné cette réponse: « S. C. tempus con-« gruum declaravit, nempe quod a primis vesperis vigiliæ omnium « Sanctorum usque ad sabbatum sanctum Paschæ Resurrectionis ca-« nonici deferant cappam supra rochettum, et deinde postea cottam « seu superpelliceum ad instar canonicorum S. Petri. » (Décret du 27 mars 1677, n° 2855, q. 2.)

Quant à la seconde partie, elle ressort de plusieurs des réponses rapportées ci-dessus, et de plus, le principe énoncé est exprimé positivement dans la réponse au deuxième doute de la cause qui a donné lieu à la décision du 7 avril 1832. *Question.* « Et quatenus negative, « utrum superpelliceum rochetto imponere valeat (canonicus) iisdem in « functionibus? » *Réponse.* « Affirmative, si capitulum in choro uta-« tur superpelliceo tempore æstivo; secus negative juxta prædictum de-« cretum, sed cotta tantum et stola utendum juxta Rituale Romanum. » (Décret du 7 avril 1832, n° 4683, q. 2.) De plus, Gardellini, dans une note sur le septième décret rapporté ci-dessus, et dans lequel il est dit: *solam cottam cum stola*, s'exprime en ces termes : « Parochi « igitur Ravennatenses exuere rochettum, mozzettam dimittere debent, « soloque uti superpelliceo cum stola, dum administraturi sunt sacra-« menta, veluti S. R. C. proposito dubio respondit. Indultum quippe « ipsis est, ut sub mozzetta vice superpellicei deferant rochettum, haud « vero concessum, ut eo utantur in sacramentis administrandis, aut « rochetto cottam superimponant. Permissum id est canonicis dunta-« xat, qui habent usum cappæ magnæ, nam hæc commutatur cum cotta « tempore æstivo, in publicis supplicationibus, etc. Quamobrem iidem « in propria ecclesia, cum ex præscripto Ritualis et decretorum neque-« ant cum cappa vel cum solo rochetto sacramenta administrare, licite « possunt, imo debent cottam assumere, quin rochettum dimittant. » On fait seulement une exception à cette règle en faveur d'un archiprêtre, dans le seizième décret rapporté à l'appui de la septième règle.

Telles sont les règles liturgiques, relativement à l'usage du rochet. Il nous reste à répondre à deux difficultés.

La première se rapporte au sens de la réponse donnée par la S. C. le 6 avril 1832 (septième règle, 14e décret). On demande si cette décision ne modifierait pas un peu la loi relative à l'usage du rochet pour les chanoines ou les prêtres qui auraient le privilége de le porter. On avait demandé d'abord pour un chanoine, membre d'un chapitre qui jouissait de priviléges particuliers, si ce chanoine pouvait user du rochet pour l'administration des sacrements. La réponse a été négative comme toutes celles qui se rapportent au même point. On avait ensuite posé la question au sujet de la prédication, et la réponse a été affirmative avec cette clause : *Sed in propria tantum ecclesia, vel in aliis ecclesiis ubi adest usus deferendi cappam vel mozzettam juxta decretum in una dubiorum diei* 31 *maii* 1817. Cela posé, peut-on se conformer à l'usage suivi en France d'après lequel les prédicateurs, s'ils sont chanoines, portent l'habit du chapitre dans toutes les églises où ils annoncent la parole de Dieu? Nous disons *les prédicateurs,* car la concession ne peut pas s'étendre plus loin sans être en opposition avec la doctrine de la Sacrée Congrégation, qui ferait ici une exception à la règle générale. Nous ne le pensons pas, et nos raisons sont les suivantes. 1° Ces paroles *in aliis ecclesiis* ne peuvent pas s'entendre de toutes les églises, ou bien la règle générale serait abrogée ; or telle est la signification que paraîtrait avoir la concession entendue comme il faudrait la comprendre dans l'hypothèse actuelle. 2° On ajoute *juxta decretum in una dubiorum diei* 31 *maii* 1817. Ce décret ne contient pas l'exception indiquée, mais décide d'après la loi générale ; la réserve paraît donc relative à un cas particulier qui n'est point énoncé dans la cause, ou à des priviléges spéciaux auxquels la supplique fait allusion. La réserve pourrait se rapporter aussi à une clause de la loi générale, comme le cas où le prédicateur paraîtrait en qualité de membre du chapitre. 3° L'usage suivi en France faisant partie d'un ensemble de coutumes illégales que l'on réforme de plus en plus, ne nous paraît pas présenter les garanties suffisantes pour qu'on puisse affirmer qu'il soit toléré par cette réserve. M. Bouix, examinant cette question (*Tractatus de Ca-*

pitulis, edit. II, p. 464), termine en disant : « Memoratam Galliæ praxim « ego non auderem asserere non esse abusivam et de medio tollendam »

La deuxième difficulté est celle-ci : Le port du rochet pour tous les clercs ne serait-il point autorisé par un décret du 27 février 1847 ? Voici cette décision. *Question*. Cum superiori anno a S. C. RR. PP. S. « Concilii Tridentini interpretum ad hanc S. R. C. transmissæ fuerint « preces RR. Massen. episcopi, queis exponebat quod in principatu « Carrariensi mos vigeat ut clerus universus, ne exceptis quidem « parochi clericis, rochetto utatur, et hoc fortasse quia olim jurisdi- « ctioni canonicorum regularium S. Frigdiani subjectæ erant ecclesiæ « omnes principatus ipsius, ac proinde hujus S. Apostolicæ Sedis ora- « culum exquirebat, num adhuc sibi super hoc usu silentio insistendum « sibi sit, ne turbas excitet, siquidem admodum antiqua consuetudo « isthæc prohibetur, vel potius teneatur hunc usum tollere, deficiente « privilegio ? *Réponse*. « Non esse inquietandos. » (Décret du 27 février 1847, n° 5072.) Il est difficile de supposer que, par cette réponse, la S. C. ait voulu abroger les lois relatives à l'habit de chœur. Comme il est facile de le voir il s'agit ici d'un cas particulier. Il s'agit d'une église où s'était introduit un usage contraire à la loi, il est vrai, mais aussi une coutume fort ancienne dont la suppression semblait entraîner d'assez graves difficultés, et la S. C. a bien voulu tolérer. De plus, la S. C. a confirmé la règle générale dans un décret du 10 janvier 1852 (septième règle, 17e décret), ce qui prouve bien qu'elle n'a pas abrogé la loi.

§ II.—*Du Surplis et de sa forme.*

Le surplis (*superpelliceum*) est ainsi appelé, parce qu'on s'en revêt par-dessus les habits ordinaires, qui sont confectionnés aves des peaux d'animaux. Tel est le sentiment de Durand (*Rationale*, l. I, c. I, n. 11) de Gavantus (t. I, part. XII, tit. I.), et de plusieurs auteurs anciens. Suivant Catalani (*Pontif.* Prolog. c. XII, n. 5) et quelques autres, le surplis tire son nom de ce que les chanoines, principalement dans les pays froids, se couvraient le corps de fourrures, et mettaient ce vêtement par-dessus.

Le surplis diffère du rochet par la largeur des manches. Les décrets rapportés au paragraphe précédent le témoignent, comme aussi les auteurs cités ci-dessus.

III. La forme du surplis peut varier un peu sans être contraire aux règles de la liturgie ; il peut être plus long, plus court, avoir des manches plus ou moins larges, etc , comme on le voit par le décret suivant. *Question.* « An canonici assistentes episcopo in missa pontificali debeant « induere albam, eo quod dictum capitulum adhuc utatur superpelli- « ceis rotundis, et non rochetto, neque cotta, super quam et amictum « innuit Cæremoniale episcoporum induere dalmaticam? » *Réponse.* « Canonici assistentes episcopo non albam, sed rochettum vel cottam « quoquo modo, vel forma ad regionis morem compacta illa sit et con- « suta, induere debent una cum amictu vel aliud chori peculiare insi- « gne. » (Décret du 4 septembre 1745, n° 4176. q. 2.)

IV. La forme du surplis, comme celle de tous les vêtements sacrés, a beaucoup varié suivant les divers temps. Autrefois, le surplis était fort long. Nous pouvons citer sur ce point quelques anciens auteurs.

Bauldry et Gavantus en donnent ainsi les dimensions : « Super- « pelliceum e tela potius tenui, manicis ita oblongis, ut crispatæ usque « ad digitos summos pertingant, quæ esse possunt cubitis circiter « duobus, in ipso ore potius forma sit rotunda quam quadrata, a pec- « tore nullo modo scissum aut dissectum, longe ducatur infra genua, « fere ad media crura, late pateat ab extremis oris in ambitum cubitis « circiter tredecim, ab humeris circiter octo, a nulla parte nimis affec- « tata artificiosi operis elegantia elaboratum, ab humeris prasertim non « specioso artificii ornatu. »

S. Charles donne absolument les mêmes règles, et l'on voit qu'elles sont puisées dans les auteurs que nous venons de citer. « Superpel- « liceum e tela lini, aut cannabi puri sit, eaque non rudi, sed candida, « non crassiori, sed tenui potius; manicis ita oblongis, ut crispatæ « usque ad digitos summos pertingant, quæ esse possunt cubitis cir- « citer duobus, vel circa, late autem patentibus in orbem cubitos cir- « citer quatuor, in ipso ore forma rotunda potius quam quadrata, latum « pro capitis crassitudine, a pectore nullo modo scissum, aut dissec-

« tum, longe ductum infra genua, atque adeo fere usque ad crura « media : late patentibus extremis in ambitum cubitis circiter « tredecim, vel circa, absumens cubitis octo circiter, ita ut apte con- « sutum et crispatum decenter appareat, pro humerorum latitudine, « corporisve crassitudine : a nulla parte neque nimis, neque affectata « artificiosi operis elegantia elaboratum, ab humeris præsertim non « specioso artificio ornata. »

Plusieurs conciles provinciaux tenus en Italie et en France depuis saint Charles, et un concile de Bordeaux tenu en 1583, défendent l'usage de surplis trop enrichi sde broderies et ce dernier ajoute : « Ri- « diculum est enim abuti eo quod ad demonstrandum simplicitatem « animorum, et corporum puritatem religiose introductum est. »

V. Les modifications apportées dans la longueur du surplis sont rapportées en ces termes par Catalani (*Pontif.* Prol., c. XII, n. 6) : « Super- « pelliceum etsi hodie ita contractum aliqui deferunt, ut vix illis ad « pectus perveniat, olim tamen ad talos usque descendebat, teste Ste- « phano Tornacensi, qui vivebat anno 1180, in epistola sua CVI, ad « Albinum S. Rom. Ecclesiæ presbyterum cardinalem, cui non modo « ejus vestimenti formam, sed et mysterium in hunc modum explicat : « *Hujus habitus indicium principale vobis mitto, superpelliceum novum* « *candidum et talare, quod repræsentet vobis vitæ novitatem, munditiæ* « *candorem, perseverantiæ finem.* Contractum deinde fuit ad medias « tibias, uti constat ex sessione XXI concilii Basileensis, in qua consti- « tutum fuit : *Ut clerici tunica talari et superpelliceis mundis ultra* « *medias tibias longis, sine confabulationibus choro intersint.* Servatam « passim hanc disciplinam ferendi superpelliceum usque ad medias « tibias ad sæculum usque XVI docent nos temporis ipsius picturæ « quæ nobis cardinales, vel episcopos, seu alios inferiores sacerdotes, « aut clericos rochetta vel superpellicea usque ad medias tibias haben- « tes. Cœpit, elapso sæculo, ea vestis usque ad genua contrahi, qua « brevitate homines hodierni quidam ecclesiastici nequaquam contenti, « priscum morem floccipendentes, simulque mysteria, quæ ob suam « longitudinem habitus ille significat, rochetta vel superpellicea gestant « quæ vix ad pectus perveniunt. »

VI. Le surplis dont on se sert actuellement en Italie est fort court, et ne descend guère qu'à la ceinture. Quoique ce vêtement de chœur s'éloigne un peu de nos usages français, il est loin de produire un mauvais effet, comme on le prétend parfois. On donne communément à ce genre de surplis le nom de *cotta*. Cependant, comme on le voit clairement par l'ensemble des rubriques et des décrets de la Sacrée Congrégation, le surplis et la cotte sont le même vêtement et ne diffèrent point dans le langage liturgique : seulement nous avons continué de désigner par *cotta* le petit surplis dont nous parlons ici.

VII. Le surplis à ailes n'est autre chose que le surplis déformé. En examinant certaines estampes, on peut se rendre compte de la transformation que ce vêtement a subie en France dans la suite des temps ; peu à peu les manches sont devenues des ailes, comme les manches de la dalmatique et de la tunique ont été remplacées chez nous par des pièces d'étoffe retombant sur les bras. Cela posé, l'usage du surplis à ailes est-il compatible avec la liturgie romaine? Nous n'oserions pas le nier. Cependant les liturgistes modernes ne l'admettent pas et semblent le rejeter comme faisant partie d'un ensemble de coutumes illégitimes.

VIII. Quant au surplis sans ailes et sans manches, c'est une espèce de rochet particulier dont l'usage est réservé aux bénéficiers de certains chapitres. « Beneficiati, dit Macri (au mot *cappa*) ferunt cappam un- « dique clausam... et rochettum gerunt sine manicis. » Barruffaldi, décrivant une procession de pénitence faite à Ferrare en 1708, s'exprime ainsi en parlant des chanoines et des bénéficiers de la cathédrale (Tit. LXXVI, n. 45) : « Sequebantur primo capitulum et canonici, « absque solita cappa, sed unice cum rochetto non lacinioso, dein « mansionarii et similiter capellani beneficiati ejusdem cathedralis cum « rochetto absque manicis. » « Notat autem, dit Catalani (*Cérémonial des évêques*, l. I, c. II, § I, n. 6), post Turrigium Macrius in suo « *Hierolexico*, verbo *cappa*, beneficiatos præter differentiam pelliceæ « coloris, deferre cappam undequaque clausam, ac solum anterius « apertam, ut possint manus emittere ad instar cappæ advocatorum « consistorialium almæ Urbis, et rochettum gere re sine manicis. »

IX. Quoi qu'il en soit de la licéité de l'usage des surplis à ailes, nous voyons, dans tous les diocèses de France où s'opère le retour à la liturgie romaine, rétablir le surplis à larges manches. La forme diffère probablement d'un diocèse à l'autre. Les règles de la liturgie, sans doute, ne condamnent pas cette divergence ; mais elle n'est pas sans inconvénients, et il serait à désirer que l'on pût se rendre compte des raisons qui ont fait préférer une forme à une autre, afin d'établir partout celle qui paraîtrait préférable sous le rapport de la fidélité aux règles liturgiques comme aussi sous celui du bon goût et du bon effet à produire, pour rehausser la splendeur des cérémonies de l'église. Il est, dans la liturgie, certains points sur lesquels l'autorité de l'Eglise n'a pas voulu tout régler, jusqu'aux moindres détails ; il en est même qui ne peuvent pas être l'objet d'une loi, comme une note de plain-chant, une couture dans un habit de chœur, etc. Mais quand il s'agit d'en venir à l'exécution, il faut ou prendre un parti sur ces points de détail, ce qui est parfois d'autant plus difficile qu'il y a moins de raison pour opter en faveur d'une pratique, ou bien se décider au hasard et sans avoir consulté. La chose importante ici serait, ce semble, la plus grande uniformité possible. Outre l'édification qu'elle produirait infailliblement, on ne peut pas douter que la pratique ainsi adoptée ne fût la meilleure.

P. R.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

DÉCISIONS DE LA S. CONGRÉGATION DU CONCILE.

I.

Parisien. Matrimonii. Die 25 junii 1864.

Frédéric-Émile ***, banquier à Paris, demanda au mois de février 1858 la main d'Édith-Louise-Florence L***. Le père, qui le croyait juif, refusa de l'accorder. (Fils d'un juif de Francfort qui avait passé au luthéranisme, Frédéric avait été baptisé suivant le rit luthérien.) Du reste, la jeune fille, à peine âgée de 18 ans, approuva hautement ce refus. Frédéric espère être plus heureux en s'adressant à la mère ; celle-ci, qui est légalement séparée de son mari, s'empresse de lui promettre son concours. Au commencement de juin, pendant une absence de son père, Édith dut accompagner à Dieppe sa sœur, dont la santé réclamait les bains de mer. Conduites par une gouvernante nommée Sara, qui exercait sur elles un empire vraiment tyrannique, les deux sœurs descendirent dans un hôtel où se trouvait déjà leur mère. On soupçonne facilement que cette rencontre n'était pas l'effet du hasard.

Un jour, Édith fut invitée par sa mère à aller visiter, avec elle et Sara, une maison qu'elle disait avoir louée dans l'intention de l'habiter. Cette offre fut acceptée sans défiance. Dès qu'elles furent entrées dans la maison, la mère sortit sous quelque prétexte, et ne reparut point; puis Sara se retira également, et aussitôt Frédéric se présente à la jeune fille, lui annonçant qu'elle est dans sa propre maison, et en son pouvoir. Elle proteste, crie, et cherche à s'enfuir ; mais personne ne l'entend à cause de l'isolement de la maison, les portes sont fermées, et elle se voit contrainte de passer la nuit entière avec cet homme. Sara ne revint que le lendemain à une heure fort avancée.

Édith prend la résolution de retourner immédiatement à Paris : sa

mère y consent ainsi que Sara. Cependant ces deux femmes, craignant de perdre le fruit de leur indigne trahison, l'engagent vivement à ne point se présenter à son père, qui ne manquerait pas d'être très-irrité de ce qui venait d'arriver ; ils lui conseillent de descendre dans un hôtel pour prendre le temps d'aviser. — Il faut dire ici que Frédéric avait demandé passage sur un vaisseau pour lui et pour une jeune fille qu'il voulait conduire en Angleterre afin de l'épouser, mais que, sur son refus de se faire connaître, il n'avait pu l'obtenir. En outre il arriva que, par ses soins, les journaux de Paris annoncèrent l'évènement de Dieppe, qui devint ainsi le thème de toutes les conversations; le but manifeste de cette scandaleuse publicité était de forcer la jeune fille à consentir au mariage, pour sauver son honneur. — Elle partit donc le soir même, accompagnée de Sara, son inséparable gardienne. A une station peu éloignée de Dieppe, Frédéric, qui avait pris le même train, entre tout-à-coup dans le compartiment occupé par Édith ; mais les cris et les sanglots de la jeune fille effrayée attirant l'attention de tous les voyageurs, il est obligé de se retirer.

Arrivée à Paris, Édith s'installe dans un petit hôtel de la rue d'Arcole, et y reste trois semaines sans pouvoir ni sortir, ni écrire, ni recevoir qui que ce soit, et en butte aux mauvais traitements de son inflexible gouvernante; elle obtint cependant une seule fois d'être conduite chez un avocat, auquel elle exposa sa triste situation. Celui-ci écrit au père pour lui rendre compte de cette entrevue, et lui faire comprendre que le mariage est le seul remède au mal ; et bientôt la publicité du scandale et les instances de ses amis lui arrachent son consentement. Frédéric obtient la dispense de l'empêchement de *disparité de culte*, et le mariage est enfin célébré le 30 juin dans l'église de la Madeleine. Cette cérémonie fut si triste, au dire du curé, qu'elle ressemblait bien plus à des funérailles qu'à une noce.

Le même jour, Frédéric partit pour l'étranger avec sa nouvelle épouse, et pendant quatre ans il la promena malgré elle dans les différentes parties de l'Europe, sans qu'elle pût jamais réclamer contre la violence et les mauvais traitements dont elle était l'objet. Enfin, au mois de septembre 1862, Edith prétexta une maladie, afin de ne pas suivre son mar

dans un nouveau voyage; elle le quitta donc, et revint à la maison paternelle, pour entrer ensuite dans un monastère. Frédéric, ne pouvant la faire revenir, obtint du tribunal civil de Francfort une sentence de divorce, le 18 décembre 1862. Au mois d'août 1863, Édith adressait au Souverain-Pontife une snpplique tendant à obtenir la déclaration de nullité de son mariage.

Le Souverain-Pontife ordonna, le 11 janvier suivant, que la cause fût examinée par la Sacrée Congrégation du Concile, et voulut qu'à cet effet des instructions fussent adressées à l'archevêque de Paris, pour qu'il fît la procédure canonique selon les formes prescrites par la Constitution *Dei miseratione*, de Benoît XIV.

Le *folium* du rapporteur contient les dépositions des époux et de dix témoins qui furent entendus par le vicaire général de Paris et par le défenseur du mariage, nommé d'office. En voici le résumé.

Les époux affirment l'un et l'autre que le mariage n'a jamais été consommé. — Édith, interrogée sur le consentement de ses parents, répond : « Mon père n'a jamais consenti, il ne s'est présenté à l'église au moment du mariage que pour éviter le scandale. » Dans un second interrogatoire, elle dit: « Mon père a protesté jusqu'à la fin.... etc. » Et parlant de sa mère : « C'est elle qui avait tout combiné. » Par rapport à son propre consentement, elle affirme « ne pas avoir été libre de manifester son opposition ». — Frédéric avoue qu'il a donné à Sara l'ordre formel de ne pas quitter l'hôtel de la rue d'Arcole, et de ne pas permettre qu'Édith en sortît ; il ajoute qu'Édith voulait réclamer contre cette espèce de détention, mais que la chose était impossible à cause de l'exaspération du père ; que, du reste, Sara et lui auraient trouvé moyen de rendre inutile toute tentative dans ce sens. — Le père interrogé parle de l'événement comme d'un véritable rapt : il dit que tous, amis et ennemis, l'ont circonvenu pour obtenir son consentement comme le seul moyen de sauver l'honneur de sa fille. « J'ai donné mon consentement de force, comme un homme qui donne sa bourse quand il se voit le pistolet sous la gorge... Si j'ai assisté aux diverses cérémonies, ce n'a été que pour éviter le scandale. » — Les autres témoins font connaître une foule de détails très-importants, qui donnent à l'in-

cident de Dieppe le caractère d'un véritable rapt, et confirment pleinement la complicité de la mère et surtout de Sara, qui a reçu de Frédéric de grandes sommes d'argent, la tentative d'évasion en Angleterre; les cris d'Édith à l'arrivée de Frédéric dans le wagon occupé par elle; sa détention *forcée* à l'hôtel de la rue d'Arcole ; enfin la triste physionomie que présenta la cérémonie du mariage.

I. Cela posé, le défenseur da la suppliante entreprend de démontrer que dans l'espèce il y a eu *abductio materialis de loco ad locum,* et par conséquent un véritable rapt, qui est un empêchement dirimant. Voici comme il procède.

1° Le rapt existe, quand même la femme consentirait, si elle est emmenée contre le gré de son père. Cette assertion se prouve par la raison et par l'autorité. « Ratione quidem, quia nulla honesta ac verecunda puella sine patris venia abducta credi potest, quin illius libertas per dolum fraudemque violata fuerit : auctoritate vero, quia hanc tenuerunt sententiam Navarr. *Consil. seu resp. lib.* 5, *cons.* 2; De Luca, *de Matrim. disc.* 5 ; Cosci, *de Sep. thori cap.* 15, *n.* 11 *seqq.* ; Riganti *ad Reg* 49 *Cancell.* n. 68 *seqq.*, aliique ; Rota, *decis.* 498, *part.* 14, *et alibi.*

2° Il suffit que la femme soit victime d'une fraude, et tombe ainsi malgré elle au pouvoir de son ravisseur. Car « violentum dicitur quidquid contra voluntatem committitur ; at hoc verificatur, quoties per fraudem aliquid patratur. Idcirco distinguitur physica a morali coactione, atque auctores affirmant, in matrimonio libertatem lædere, quidquid vi simile ad extorquendum consensum videatur. (Cosci, *de Sep. thori lib.* 1, *c.*55, *n.* 2, *seqq.*; Sanchez, *de Matrim. lib.* 7, *disp.* 12, *n.* 15 ; Reiffenstuel, *lib.* 4 *decret.*, *tit.* 1, § 10, *n.* 373, aliique.) »

3° Dans le cas présent il y a eu violence manifeste. « Certum est contrariam fuisse puellæ voluntatem ad matrimonium contrahendum ; certæ sunt matris insidiæ ad eamdem de domo educendam ; certa denique violentia qua in domo a Federico conducta, detenta est. Igitur etiamsi raptus violentia morali inceperit, vi tamen materiali consummatus est. »

Mais, d'après le concile de Trente, le rapt, même consommé, cesse

d'être un empêchement, 1° quand la femme enlevée n'est pas restée au pouvoir du ravisseur ; 2° quand elle en a été séparée ; 3° quand elle a été mise en lieu sûr et libre ; 4° quand, toutes ces conditions étant réalisées, elle consent à épouser son ravisseur. Or il est clair qu'aucune de ces conditions ne se trouve ici vérifiée. Donc le rapt est et demeure une cause de nullité.

Le défenseur prouve ensuite que le mariage n'a pas été ratifié par la cohabitation de quatre ans, à cause de l'aversion manifeste des époux l'un pour l'autre, et surtout à cause de la violence et des mauvais traitements dont Édith fut la victime pendant les longs et fatigants voyages que Frédéric lui imposa malgré elle. Il termine en observant que, même abstraction faite de la réalité du rapt, si on veut considérer le mariage comme nul pour cause de violence et de crainte, la ratification n'a pas eu lieu davantage ; car, dit-il, cet empêchement ne pourrait cesser par la cohabitation prolongée, que dans le cas où il serait occulte : que s'il est public, le mariage n'est pas pour cela revalidé. Ainsi l'enseignent Barbosa, *de Offic. episc. coll.* 23, *n.* 149 ; Fagnan, *in cap. de illis*, 11, *de Spons. imp.*, *n.* 13 ; Schmalzgrueber, *Jus eccl. univ.*, *tom.* 4, *p.* 1, *tit.* 1, § 420 ; et la Sacrée Congrégation *in Panormitana nullitatis matrim.* 30 *sept.* 1719.

II. Le défenseur nommé d'office combat pour la validité du mariage. Il s'appuie sur ce que, d'après le récit, la jeune fille n'a été déterminée au mariage par aucune cause externe, par aucune violence ni physique, ni morale, mais seulement par le désir de sauver son honneur compromis. De plus, dans sa supplique, pour obtenir l'annulation de son mariage, elle n'allègue d'autre motif que l'impossibilité de vivre et de s'accorder avec son mari. Il attaque ensuite les assertions émises par l'avocat d'Édith, et voici la substance de son argumentation.

1° Il n'y a pas eu rapt, car le rapt exige deux conditions, savoir : *renuentia mulieris*, et de plus : *physica abstractio de loco ad locum a raptore perpetrata.* (S. Thom. 2-2, *q.* 154, *a.* 7 ; Sanchez, *diss.* 12, *l.* 7, *n.* 6.) Or, dans le cas présent, Édith est allée librement, quoique trompée, dans la maison de Frédéric ; et ce n'est pas Frédéric qui l'a emmenée chez lui.

2° Quand même la mère d'Édith aurait agi comme mandataire de Frédéric en lui amenant sa fille par fraude, il n'y aurait pas encore rapt, parce qu'il a été question de mariage auparavant (S. Cong. Conc. in *Olomucen.* 9 julii 1769); et que si le père a rejeté la demande en mariage, c'est dans la fausse supposition que le jeune homme était juif. Du reste, la mère avait admis clairement la proposition de mariage.

3° En admettant que le rapt a eu lieu, il cesse d'être un empêchement, du moment que la jeune fille n'est pas restée au pouvoir du jeune homme, mais qu'elle est sortie librement de sa maison, qu'elle est retournée librement à Paris, qu'elle a habité de son plein gré l'hôtel de la rue d'Arcole, où elle était libre, puisqu'elle a pu aller trouver un avocat.

4° Le père a assisté au mariage, la jeune fille a consenti; on ne voit là aucune apparence de violence physique ou morale.

5° Quand même le consentement aurait été donné par suite de violence, ou sous l'empire de la crainte, il n'y a pas empêchement dans le cas présent, parce que, de l'aveu de tous les canonistes, il faut que l'objet de la crainte soit un grave dommage, il faut que celui qui inspire cette crainte puisse ou soit supposé pouvoir donner suite à ses menaces; il faut de plus que l'on ne puisse pourvoir à sa sécurité en recourant à ses supérieurs, à ses parents, ou à ses amis. Or rien de tout cela n'apparaît dans l'espèce.

6° Enfin, les canonistes enseignent que la cohabitation quadriennale est plus que suffisante pour ratifier le mariage, « quia tam diuturna vitæ consuetudo inducit præsumptionem juris et de jure, mulierem libere consensisse. »

Le lecteur, qui a sous les yeux les pièces du procès, comprend facilement que les réponses du défenseur d'office ne peuvent subir un examen sérieux, et qu'elles doivent céder à la force des arguments développés par l'avocat de la suppliante; aussi les éminentissimes cardinaux, après avoir pesé mûrement les raisons alléguées de part et d'autre, ont résolu cette grave affaire en se déclarant pour la nullité du mariage.

Dubium. *An constet de nullitate matrimonii in casu.*

Resp. *Affirmative.*

II.

Catanen. Parochialis. Die 25 junii 1864.

L'église paroissiale de Bronte devint vacante, le 31 décembre 1847, par la mort du titulaire. Bronte est une ville de quinze mille âmes, appartenant au diocèse de Catane (Sicile). Avant de procéder à la nomination canonique d'un successeur, l'évêque exigea qu'on produisît les titres originaux constatant l'érection de cette église en cure archipresbytérale ; et comme ces titres avaient péri, il donna l'administration de la paroisse à un curé-économe. L'affaire en resta là pendant plusieurs années. En 1852, la décurie de la commune (conseil communal), craignant qu'on ne vînt à nommer un simple recteur amovible *ad nutum*, s'adressa au préfet de la province pour faire confirmer le droit de cette église au titre de paroisse (*jus parochialitatis*); et le 8 juin de l'année suivante, un décret royal déclara que l'église de Bronte était une véritable paroisse, que son titulaire avait la dignité d'archiprêtre, et que ce bénéfice ne pouvait être conféré que par voie de concours. Une autre difficulté avait été soulevée en même temps ; la commune revendiquait le droit de patronage sur cette cure, sous prétexte qu'elle en payait le revenu. Mais, considérant que ses prétentions allaient apporter de nouvelles entraves à la marche de l'affaire, la décurie se décida à y renoncer le 21 août 1853, et supplia instamment l'évêque de vouloir bien sans retard intimer le concours.

Près de six années s'écoulèrent encore. Enfin, le 1er avril 1859 l'évêque ouvrit le concours. Un seul candidat se présenta dans le délai voulu : ce fut un prêtre âgé de 28 ans, originaire de la ville, et nommé Salvatore P. Il fut examiné et admis le 25 mai suivant. A peine connue, cette admission produit un immense scandale, et soulève de toutes parts les plus vives réclamations. Le clergé rédige une protestation signée de 30 prêtres ; et la décurie « considérant que l'élu est jeune, sans expérience, détesté du peuple pour l'irrégularité de sa conduite.., » notifie au gouvernement, à l'évêque, et à l'intendant de la province, le vœu unanime de la commune, afin qu'on prenne les moyens d'empêcher l'institution canonique.

Mais toutes ces réclamations ayant été inutiles, le clergé s'adresse au Saint-Siége le 26 juin. Observant entre autres raisons que l'évêque, après avoir laissé passer six mois sans intimer le concours, ne pouvait plus faire la collation, il supplie la Sacrée Congrégation de donner la déclaration suivante : *Jus providendi ecclesiam parochialem Brontis de idoneo rectore ab Antistite ad S. Sedem devolutum esse, ex Constitutione S. Pii V* in conferendis *diei* 15 *Martii* 1567.

Le 17 septembre, on écrit à l'évêque de Çatane de vouloir bien envoyer des explications sur les causes du retard, sur les formes observées dans le concours, sur l'âge, les mœurs, la science et les qualités du sujet admis. Il se contente de répondre qu'il a observé en tout les formes prescrites par les SS. Canons ; et quelques jours après, il donne à Salvatore ses lettres d'institution et de collation. Bientôt le clergé de la ville réitère ses instances à la Sacrée Congrégation, en lui dénonçant la conduite scandaleuse que mène le nouvel archiprêtre depuis sa prise de possession. L'archevêque de Monreale, consulté sur cette affaire en qualité de métropolitain, confirme toutes les accusations portées contre l'élu. L'évêque de Catane étant mort sur ces entrefaites, le vicaire capitulaire reçoit l'ordre de faire une nouvelle enquête. Dans sa réponse du 25 février 1862, il expose les diverses raisons du retard qu'éprouva la convocation du concours, et quant au concours lui-même, il observe : 1° Que le jour de l'examen n'a pas été fixé, ni dans l'édit de convocation, ni ultérieurement ; 2° Que les examinateurs prosynodaux ont en effet été constitués du consentement des chanoines présents ce jour-là à l'office, mais que les chanoines n'étaient pas assemblés capitulairement et qu'il n'y eut pas de scrutin secret. Du reste la faute n'est pas imputable aux chanoines, parce que depuis 1854 l'évêque se contentait de notifier au chapitre par son premier notaire les noms des examinateurs, qu'il choisissait lui-même. 3° Il ajoute qu'il n'y a dans les actes du concours que deux attestations de bonnes mœurs, données par le curé-économe de Bronte. Il ne peut dire pourquoi l'évêque a conféré un bénéfice réservé au Saint-Siége par droit de dévolution, ni pourquoi il a donné l'institution malgré les réclamations qui se sont élevées. Enfin il atteste la mauvaise réputation de

Salvatore, et transmet à l'appui plusieurs pièces contenant les accusations les plus graves contre lui.

Averti de pourvoir à sa défense, le nouvel archiprêtre se contente de protester dans quelques lettres contre la jalousie et la rivalité de ses adversaires, et affirme qu'il n'y a pas lieu de douter de la légitimité de son élection.

Après tous ces préliminaires, la cause fut enfin proposée au jugement de la Sacrée Congrégation du Concile.

I. Le clergé de Bronte s'est constitué un défenseur chargé de soutenir sa réclamation. Voici ses principaux arguments :

1° Pour une paroisse de libre collation, le concours doit être intimé par l'évêque dans les six mois qui suivent la vacance. (*Syn. Trid. sess.* 24, *cap.* 18, *de Reform. S. Pii V. Constitutio* In conferendis ; *Benedicti XIV Constitutio* Quod inscrutabili.) Or, il s'écoula non pas six mois, mais bien dix ans avant la convocation du concours. L'évêque avait donc perdu son droit, et la collation était dévolue au Saint-Siége.

2° Aucun empêchement extrinsèque et invincible ne s'opposait à l'intimation du concours, car la prétention de vérifier les titres originaux de fondation de la paroisse n'était pas soutenable en présence des registres paroissiaux, des bulles d'institution des prédécesseurs, et d'un usage de plus de trois siècles, qui ne laissaient aucun doute sur la question.

3° Même en admettant la réalité de cet empêchement, il faudrait prouver que l'évêque a fait ses diligences pour l'écarter ; et comme plusieurs années s'écoulaient, il devait recourir au Saint-Siége pour obtenir un délai.

4° Le décret royal *de jure parochialitatis* ayant été donné le 8 juin 1 853, l'obstacle n'existait plus, et le délai de six mois accordé pour l'intimation du concours courait à partir de ce jour. Or le concours n'a été ouvert que cinq ans plus tard, le 30 mars 1859.

5° La prétention de la commune au droit de patronage n'était pas un obstacle, puisqu'elle fut retirée à la suite du décret du 8 juin 1853. Du reste, à cette époque, il s'était écoulé plus de quatre mois sans que

la commune eût présenté son candidat ; elle avait donc perdu son droit de présentation.

6° Le droit revenait alors tout entier à l'évêque, qui devait immédiatement conférer le bénéfice dans les formes prescrites ; et comme il a tardé, il y a eu lieu à la dévolution. (*Fagnan, in cap.* Cum propter, *de jure patron. ; Vivian. de jure patron. lib.* 5, *cap.* 2, *n.* 26, *p.* 2; *Rota in Bononien. Parochiali* 26 *januar.* 1711, *etc.*)

7° Après avoir rappelé les règles canoniques qui doivent être observées dans les concours, le défenseur prouve la nullité du concours en question, à cause de plusieurs vices de forme.—1° Le jour de l'examen n'a pas été fixé ;— 2° le candidat n'a produit aucun témoignage attestant l'intégrité de sa foi ; — 3° il n'y a pas eu d'examinateurs synodaux et prosynodaux élus dans les formes; — 4° les examinateurs désignés n'ont pas prêté serment; — 5° on a négligé l'enquête sur les mœurs du candidat, enquête que les accusations rendaient nécessaire. Or, un seul de ces vices frappe le concours de nullité, d'après les termes des constitutions de S. Pie V et de Benoît XIV, et d'après la jurisprudence reçue dans la Sacrée Congrégation.

8° Le défenseur passant à l'examen du jugement de l'évêque, prouve qu'il est *injuste* et *nul*, parce que le clergé, après avoir inutilement protesté de concert avec le peuple et la décurie, s'était adressé au Saint-Siége le 29 juin 1859, pour l'avertir que le droit de collation lui était dévolu depuis longtemps. Parlant de cette démarche près du Saint-Siége, l'orateur s'exprime ainsi : « Hæc aut incidens est petitio super determinanda competentia, antequam institutio locum habeat ; aut appellatio ab actis concursus. Utroque in casu institutio locum habere non debuisset, nam quando in primo casu agitur de quæstione præjudiciali, ex *Leg.* 2, *Cod. de Ord. cognition.* supersederi debet in merito principali, donec præambula quæstio absolvatur. Quando vero agitur in secundo casu de appellatione ad superiorem, omnia penes inferiorem in suspenso manere debent, juste vel injuste provocatio interposita sit, *leg.* 6 *ff. de appell.* » D'autant plus, ajoute-t-il, que le Saint-Siége avait déjà commencé l'examen de la cause en procédant aux informations ordinaires. Il était donc absurde de donner l'institution, et de dirimer ainsi la controverse avant le jugement du Saint-Siége.

9° Le jugement de l'évêque est encore *nul* et *injuste*, à cause de la haine et de l'aversion de toute la ville pour le prêtre admis ; car, d'après le droit, « Nullus invitus et non petentibus ordinetur, ne civitas... non optatum aut contemnat, aut oderit. » (*Can. Nullus invitus, dist.* 61, *et can. Si forte, dist.* 63, *in fine.*) Que cette haine fût juste ou injuste, il fallait s'abstenir de donner l'institution à Salvatore. Car, comme l'a dit, dans une cause précédente, cette même Congrégation, si inimicitiæ parochianorum justæ et rationabiles sint, parochus est omnino privandus ; si vero sint injustæ et irrationabiles, tunc est removendus. » (*In Reatina Parochialis,* 3 *sept.* 1748, *et nuperrime in Bergom. Suspensionum, irregularitatis et privationis paræciæ,* 5 *decemb.* 1863, § *Attamen.*) Du reste cette haine générale dont l'élu était l'objet n'avait d'autre cause que son inexpérience et sa conduite déréglée. L'évêque ne pouvait donc en aucune manière lui donner l'institution, car selon la pensée de la constitution *Cum illud* de Benoît XIV, *Instituendi tantum sunt qui moribus, gravitate ac prudentia, probato nomine, diuturno Ecclesiæ famulatu ac multiplici virtutum laude præcellunt.*

II. Le prêtre Salvatore, comme il a été dit plus haut, n'a constitué aucun avocat pour la défense de ses droits. Voici cependant les arguments qu'on pourrait faire valoir en sa faveur.

1° A cause de la double question pendante devant les tribunaux suprêmes (*questio parochialitatis et quæstio juris patronatus*), l'évêque gardait le droit de la collation, d'après ce principe : *Ignoranti, vel legitime impedito tempora non currunt.*

2° La première question ayant été résolue le 8 juin 1853, restait la question du droit de patronage ; or la sentence de renonciation, donnée par la décurie le 21 août 1853, ne pouvait avoir de valeur qu'après avoir été ratifiée par décret royal, ce qui n'a eu lieu que le 17 février 1859 : l'évêque pouvait donc encore ouvrir le concours le 1er avril suivant.

3° Les différentes irrégularités qui se sont glissées dans le concours ne paraissent atteindre que sa forme accidentelle et extrinsèque, d'où il suit qu'elles ne sont pas une cause de nullité.

4° L'aversion du peuple pour le prêtre Salvatore fut injuste, car si

l'évêque avait trouvé quelque chose de réprehensible dans ses mœurs, il ne lui aurait pas donné l'institution. Et comme le clergé et le peuple se sont ensuite élevés contre lui à cause de son admission, il doit être excusé, s'il a dû prendre des moyens extrêmes pour imposer silence à ses adversaires et faire cesser le scandale, qui du reste n'a d'autre cause que la jalousie et l'envie.

5° Cela posé, les éminentissimes cardinaux sont invités à examiner s'il n'y a pas lieu d'invoquer, dans l'espèce, la règle 36 de la chancellerie sur la possession triennale : *Si quis ecclesiastica beneficia absque simoniaco ingressu ex Apostolica vel ordinaria collatione per triennium pacifice possederit, super iisdem beneficiis taliter possessis nequit molestari.* Mais comme le bénéfice de cette règle ne s'applique qu'à la possession pacifique, c'est à la sagesse de leurs Éminences Révérendissimes à décider si les réclamations et les plaintes de tout genre qui se sont élevées contre le jeune archiprêtre, ont empêché sa possession d'être pacifique, et à résoudre en conséquence les doutes suivants :

Dubia.

I. *An constet de nullitate concursus in casu?*

Et quatenus negative.

II. *An et quomodo sustineatur collatio Paræciæ favore Salvatoris P. in casu?*

Resp. *Ad 1um et 2um Collationem non sustineri, et provisionem spectare ad Sanctam Sedem.*

N. F.

Prof. de droit canonique.

BIBLIOGRAPHIE.

Cæsaris S. R. E. Card. Baronii, Od. RAYNALDI et Jac. LADERCHII, Congregationis Oratorii presbyterorum, **Annales ecclesiastici** denuo excusi et ad nostra usque tempora perducti ab Augustino THEINER, ejusdem Congregationis presbytero, sanctiorum tabulariorum Vaticani præfecto, etc., etc. Barri-Ducis, typis et sumptibus L. Guérin. Tomi I et II, gr. 4°, XVI-615 et IV-644 pp. (13 fr. le volume pour les souscripteurs actuels. L'ouvrage aura 45 volumes environ.)

Dans un temps où l'activité des esprits se tourne vers l'étude du passé, les catholiques ne peuvent avoir rien de plus à cœur que de seconder ce mouvement. L'histoire mieux connue, c'est la glorification de l'Église dans tous les âges, malgré les misères inséparables de l'humanité ; c'est l'hérésie, c'est le rationalisme privés de tous leurs moyens d'attaque et de défense. Les immortelles *Annales* de Baronius sont nées au XVIe siècle du besoin de réfuter les calomnies et les indignes travestissements des centuriateurs de Magdebourg. Une nouvelle édition du *Père de l'Histoire ecclésiastique* n'a pas moins d'opportunité en ce moment. Cet ouvrage est de ceux dont le mérite est impérissable, malgré des fautes de détail inévitables quand on fraie le premier la voie, inévitables surtout à une époque où les ressources littéraires n'étaient pas multipliées comme aujourd'hui. Telles qu'elles sont, les *Annales* de Baronius n'en restent pas moins l'ouvrage classique tout à fait indispensable à l'historien comme au théologien. La continuation de Raynaldi jouit de la même réputation parmi les savants : elle reproduit les sources avec beaucoup d'abondance, de critique et de fidélité. En joignant à cet ensemble la critique de Pagi, on a une véritable Somme historique digne de prendre place à côté de la Somme théologique.

Il y manquait cependant quelque chose encore. Baronius s'arrête à la fin du XIIe siècle, Raynaldi continue le fil de l'histoire jusqu'en 1565, Laderchi jusqu'en 1571. Restait la période écoulée depuis lors, et qui n'est pas la moins importante. Un oratorien connu par ses grands travaux historiques, le R. P. Theiner, a depuis longtemps entrepris de continuer les *Annales*. Déjà trois volumes de cette continuation ont paru à Rome en 1856. Il était tout naturel que, songeant à réimprimer Baronius, M. Guérin cherchât à s'assurer le concours de ce savant spécial, désigné d'avance par ses travaux et par sa position comme préfet des archives du Vatican. Le célèbre oratorien hésitait à se charger d'une semblable tâche : les encouragements de Pie IX firent tomber toutes ses hésitations, et l'entreprise fut décidée.

Nous n'avons pas à en faire ressortir longuement l'importance ; nous n'avons pas à dire non plus tout ce que promet la direction du P. Theiner. Il suffira de faire connaître le plan de l'édition.

Le texte de Baronius et de ses continuateurs est réimprimé en entier, avec la critique de Pagi. Les notes de Mansi, moins importantes, sont fréquemment omises. Un avis de M. Guérin nous apprend que le P. Theiner se propose de donner plus tard et séparément une série d'annotations en rapport avec l'état actuel de la critique et des investigations de la science. Toutefois, le P. Theiner ne parle point de ce projet dans sa préface. Nous désirons vivement qu'il puisse le réaliser un jour.

Les monuments insérés dans les *Annales*, tels que chartes, priviléges des papes ou des empereurs, etc., seront revus avec un grand soin et une grande exactitude. Le P. Theiner regrette que différentes causes et surtout le manque de temps l'empêchent d'étendre le même travail aux textes des conciles et des auteurs ecclésiastiques. Nous partageons ses regrets ; mais tout le monde comprend que, dans la nécessité de faire un choix, il fallait aller au plus pressé, et laisser au lecteur le soin de consulter lui-même, quand la nécessité s'en fera sentir, les sources facilement accessibles.

La question du pouvoir temporel, soulevée par les aspirations antichrétiennes de la Révolution, a pris de nos jours une grande impor-

tance. Le P. Theiner détachera, pour les insérer à leur place, les principales pièces publiées par lui dans son *Codex diplomaticus Dominici temporalis S. Sedis*.

La continuation est prête jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, ou du moins tous les matériaux sont réunis et coordonnés ; il n'y a plus qu'à y mettre la dernière main : l'auteur nous en donne l'assurance. Cette continuation sera publiée parallèlement avec les parties anciennes, à partir du quatrième ou cinquième volume. Il est facile d'établir d'avance la tomaison sur un calcul précis, pour que plus tard elle se suive régulièrement.

L'ensemble sera couronné par un *Apparatus criticus* plus riche que celui de l'édition de Mansi : on y trouvera des notions de chronologie universelle, des tables de concordance et autres, une notice sur les anciens Calendriers et Martyrologes, des listes chronologiques des papes, des empereurs, des chefs des principaux États, des trois électeurs ecclésiastiques, chanceliers de l'empire, et comme tels appelés souvent à signer les diplômes des rois et des empereurs. Enfin cet *Apparatus* comprendra aussi un catalogue de toutes les provinces ecclésiastiques, des évêchés et des monastères au moyen-âge. Ce dernier appendice est un travail nouveau fait sur des manuscrits du XIIIe et du XIVe siècles.

Un autre supplément sera consacré à l'histoire des auteurs ecclésiastiques jusqu'à la fin du XVe siècle. On y traitera brièvement, par ordre chronologique, de leurs principaux ouvrages et de leurs éditions. Cette notice sera d'une grande utilité pour comprendre et apprécier à leur valeur les citations faites à chaque pas dans le cours des *Annales*.

Nous terminons cette exposition un peu aride, mais qui suffit pour faire apprécier à sa valeur une des plus magnifiques publications de ce temps. La science n'aurait qu'à s'applaudir de l'activité de nos éditeurs, s'ils étaient toujours aussi intelligents dans le choix des ouvrages à reproduire et des forces dont ils doivent s'assurer le concours. Un mot maintenant sur la partie matérielle et technique de l'entreprise. L'exécution typographique est très-belle, très-nette et très-correcte ; le papier, bon et solide ; la disposition du texte, bien combinée en

vue du coup d'œil, de la commodité du lecteur et de la facilité des recherches. Le format est majestueux, sans être embarrassant : c'est le grand in-4°, dont les dimensions reproduisent celles du petit in-folio d'autrefois. Les amateurs difficiles trouveront peut-être que l'épaisseur des volumes n'est point proportionnée à la grandeur du format. Plusieurs eussent désiré que les volumes fussent plus forts, sauf à les payer en proportion : la différence eût été compensée par le nombre, et cette combinaison aurait même permis de réaliser une économie sur les frais de reliure. Nous avons souvent entendu faire des observations analogues à propos de certaines publications modernes. Avis à messieurs les éditeurs.

Nous engageons vivement les théologiens et surtout les établissements publics et religieux à se procurer cette édition de Baronius, qui sera évidemment la meilleure, la seule complète, et que nulle autre ne pourra remplacer. Le prix en est relativement modique : cette dépense, d'ailleurs, est rendue presque insensible par les délais inhérents au mode de souscription et par les autres facilités qu'offre l'éditeur.

E. HAUTCŒUR.

De Sacratissima Verbi Divini Incarnatione Compendium, auctore P. DION. Paris, Vivès, rue Delambre, 9 ; Limoges, Dilhan-Vivès, rue Faubourg-Boucherie, 8. In-12 de 198 p.

C'est avec un vif plaisir que nous annonçons cet ouvrage à nos lecteurs. M. l'abbé Dion n'est pas à son début. En 1862, il a donné un petit traité de l'Église, qui a reçu des théologiens le meilleur accueil et qui a exercé une salutaire influence sur l'enseignement (Tournai et Paris, Casterman). Le volume qui paraît cette année mérite également de fixer l'attention des esprits sérieux.

Le traité est divisé en trois parties : *Pars triplex erit* : I. *De iis quæ sacram Incarnationem antecedunt ;* II. *De iis quæ ipsam constituunt;* III. *De iis quæ subsequuntur.*

La nécessité, la convenance et les causes de cet adorable mystère sont exposées dans la première partie. L'auteur y a résumé tout ce que les auteurs ont enseigné à ce sujet. Il l'a résumé avec vie, netteté,

intérêt et science. Si l'espace le permettait, nous citerions la page 14, qui traite de la nécessité de l'Incarnation dans l'hypothèse que Dieu exige une réparation complète, et tout l'article consacré à la convenance de l'Incarnation. On ne peut rien lire de plus intéressant que l'endroit où est examinée la question de savoir si l'Incarnation n'a eu pour fin prochaine que le rachat des pécheurs (pp. 33-40). Parlant de la cause efficiente, l'auteur termine ainsi : *Actio Incarnationis in ictu oculi effecta fuit. Sacratissimum momentum illud quo Verbum caro factum est, iis anni diebus positum fuit quando* hiems transit et flores apparent in terra nostra. *Tunc flos de radice Jesse ascendit e quo flores omnes alii, et in Nazareth ascendit, hoc est, in civitate florida. Vox turturis audita fuit, quando Beata Virgo dixit :* Fiat, *et suum* Magnificat *cecinit* (p. 28).

La deuxième partie traite de l'existence et de la nature de l'Incarnation. *Paucis evolvendum habemus Incarnationem esse* 1° *factum,* 2° *revelatum,* 3° *scitu necessarium. Quibus patefit utrum et quo sensu existat* : trois pensées fort bien développées de la page 40 à la page 46. Quant à la nature de cet adorable mystère, le *Compendium* la montre en établissant que Jésus-Christ est Dieu et homme ; en lui ces deux natures sont unies hypostatiquement.

Il traite de cette union hypostatique avec une clarté et une précision qui ne laissent rien à désirer (pp. 54-59) : *Admittenda omnino est in Christo :* 1° *Unio non moralis sed hypostatica ;* 2° *non confusionis, sed distinctionis naturarum ;* 3° *non confusionis, sed distinctionis voluntatum et operationum ;* 4° *ex qua idiomatum communicatio ;* 5° *quæ effloruit in vita Christi, et* 6° *cujus pars quædam, ut loquitur Suarez, fuit B. Virgo Maria et S. Joseph, quæ omnia per partes exponenda sunt* (p. 59). Chacun des points de cette division si naturelle est ensuite examiné. Le *punctum* v, consacré à la vie de Notre-Seigneur commence ainsi (p. 76) : *Florem fuisse Dominum Jesum, testem habemus Isaiam. Quomodo flos ille effloruerit ubique mirum spargens odorem :* et abiit opinio ejus, *ac fructum nobis salutiferum gustandum in mortis suæ tempore præbuerit, evolvendum esset, sed ne nimii simus, ad eum remittimus qui de Christo, teste Christo, bene scripsit, ad S. Thomam,*

qui totus et accurate de hac materia legendus est. Cela n'empêche pas l'auteur de donner un excellent abrégé de cette vie sacrée. Or, ajoute-t-il, cette vie appartient à l'histoire; il n'est permis à personne d'en altérer les faits par des interprétations de fantaisie.

Présentée selon la belle doctrine de Suarez comme une certaine portion de l'Incarnation, Marie s'offre à nous après Jésus. Avec toute la théologie, l'auteur place sur la tête de la Reine du ciel la couronne d'une sainteté presque infinie, la couronne d'une perpétuelle virginité, et enfin la couronne de la maternité divine (pp. 82-84). Saint Joseph apparaît après son incomparable épouse (p. 85).

La troisième partie est consacrée aux effets de l'Incarnation. *Tractandorum in ista ultima parte summa hæc est : Ex incarnatione quædam* immediate *veniunt quoad Christum, id est : Dotes et Tituli ;* immediate *quoad nos : satisfactio ac merita in nos effusa. Ob ipsam autem quædam* immediate *redeunt ad Christum : Cultus latriæ quo adoratur et cultus crucis illius quam sanguine contactuque consecravit : et* mediate, *cultus Sanctorum quæ sunt Christi mystica membra. Sed, cum reliquiæ ac imagines pars Sanctorum sint aut certe ipsorum extensio, ideo de ipsarum cultu tractandum erit sicque omnia absolventur quæ de Christo sunt dicenda.*

Parmi les titres de Jésus-Christ, nous avons lu avec plaisir ceux de *roi*, de *médecin*, admirablement développés. Ne pouvant citer ces passages, bornons nous à les indiquer. Rien de mieux résumé que le passage consacré à la *vérité* de la satisfaction de Notre-Seigneur.

Citons encore l'appendice (p. 157-196), où se lisent des extraits de la théologie de Périgueux, et surtout une courte réfutation des systèmes récents contre le caractère de l'histoire évangélique et la divinité du Christ.

En un mot, ce *Compendium* est complet, bien divisé, bien nourri de doctrine : l'exposition y est claire, intéressante et pieuse.

Il est dédié au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur et à la Très-sainte Vierge, *in injuriarum reparationem*. Cette dédicace, unie à son mérite intrinsèque, lui assureront tout le succès qu'il mérite et que nous désirons pour lui.

N.-C. Le Roy.

La Confession ou l'Amour de Jésus pour les pénitents, par H.-E. Manning. Traduit de l'anglais par L. Pallard. Paris, Martin Beaupré frères. In-18 de VII-192 pp.

Ce petit livre, qui a paru l'an dernier, et qui vient d'être traduit en français, est peut-être la production la plus exquise qui soit sortie de la plume de Mgr Manning. Tout ce qui vient de l'illustre converti est simple autant que savant. C'est le résultat de l'étude et celui de l'expérience, d'une double étude et d'une double expérience, avant et après la conversion. L'auteur a vu la confession se dresser devant lui comme une question formidable, longtemps avant qu'il l'acceptât comme une croyance dans la plénitude de la foi. Il a dû chercher, pour s'en rendre compte, les causes de l'institution divine, ses preuves, sa portée. Il en a vu le côté rebutant, et sous cet aspect, il a deviné, puis reconnu son utilité. Ce livre est fait pour démontrer cette utilité, ou plutôt cette nécessité du sacrement. Il est divisé en cinq conférences, où la confession est présentée comme le moyen spécial choisi par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour y exercer sa miséricorde envers nous, pour donner au pécheur la vraie connaissance de lui-même, pour perfectionner sa contrition, pour assurer la réparation de ses fautes, pour l'affermir enfin dans la voie de la persévérance. C'est un traité pratique où la théologie et la philosophie ont leur part, et où la théologie sait être profonde en restant claire. Mgr Manning a toujours détesté le fracas des grands mots.

Ce qu'il déteste également, c'est d'avancer une opinion, ou même un fait dont il ne s'est pas rendu compte. Vous reconnaissez à chaque page l'exercice de celui qui a dû, sous la conduite de l'Esprit-Saint, frayer pour soi la route vers la vérité. Le sujet a été décomposé, et chacun de ses éléments analysé. Le lecteur passe avec satisfaction à travers les diverses phases de cette élaboration, parce qu'il a sous les yeux des résultats complets, et qu'il touche la vérité du doigt. Rien de meilleur que les chapitres où la confession s'offre comme moyen d'obtenir la connaissance de soi-même et la contrition parfaite. La description de notre amour-propre est achevée. On y voit à nu ses

ruses, ses détours, ses rêves, ses illusions, ses mensonges, et dans son plein jour, l'impossibilité pour l'homme de se bien connaître lui-même s'il ne s'examine avec le plus grand soin, et s'il ne réfère à un autre ses propres jugements. L'auteur dit : *Ceux qui se connaissent le mieux eux-mêmes sont les moins trompés.* Sans un don extraordinaire, l'homme s'apprécie rarement à son juste prix. Il surfait la valeur de toutes ses bonnes qualités, et comme le Pharisien de l'Évangile, il se trompe grossièrement quand il se met en parallèle avec le prochain. Cette parabole de Notre-Seigneur a inspiré à l'auteur une page admirable. Les protestants ne sont pas désignés sous le masque de l'homme superbe qui lève le front et refuse d'avouer ses fautes, et de frapper sa poitrine, mais quoiqu'ils ne soient pas nommés, on les voit. Sous l'image du Publicain, qui dit son crime, qui s'abaisse, qui s'humilie jusqu'au pavé du Temple, on reconnaît le chrétien fidèle à la confession, et qui trouve dans ses humiliations salutaires le remède à l'orgueil et à tous les maux qui l'accompagnent. Voici le même homme hier et aujourd'hui : ce qu'il faisait en s'applaudissant, tout à l'heure deviendra détestable à ses yeux, et lui fera verser des ruisseaux de larmes. L'art des gens du monde est de ne s'inquiéter d'aucune de leurs fautes ; puis l'amour-propre et ses flatteries font que l'on rejette sur autrui le mal de la propre faute ; et de tout cela naît un contraste frappant avec les saints qui s'approchaient chaque jour du tribunal sacré, examinaient chaque jour leur conscience et trouvaient aussi quotidiennement en eux la matière pour dire à Dieu : « Pardonnez-nous nos offenses. » En lisant ce petit livre, on reconnaît d'un bout à l'autre l'homme qui, pendant toute sa vie, s'est pénétré de la sainte Écriture et des écrits des Saints, et qui commente les textes les plus sublimes de l'Apocalypse avec la même lucidité qui coule doucement dans son Catéchisme aux enfants.

H. Girard.

CHRONIQUE.

1. Livres mis à l'index (décret du 20 septembre 1864) :

La Judia errante, Novella filosofico-social, por Ceserino Tressera. Madrid, libreria de Antonio San Martin 1862.

Almanaque democratico para el año bisiesto de 1864, por varios socios del Ateneo catalan. Barcellona, J Lopez editor, libreria española.

Die Rœmische Index Congregation und Ihr Wirken. Historisch Kritische Betrachtungen zur Aufklærung des Gebildeten Publikums. München 1863. Latine vero : Romana Indicis Congregatio ejusque acta. Animadversiones historico-criticæ etc. Monachii 1863.

Risposta del Senatore Giovanni Siotto Pintor alla lettera dell' Arcivescovo di Cagliari intorno al Dominio temporale dei Pontefici. Milano 1864.

Vita ed avventure galanti del cavaliere Faublas de Louvet. Livorno, societa editrice 1862.

Vita di Gesù Cristo messa a confronto con Napoleone I, Garibaldi et col Papato, alla portata dell'intelligenza popolare, per R. Vella. Napoli, tipografia di Luigi Gargiulo 1864. — Decr. S. Officii, fer. IV, die 14 julii 1864.

Come si possa difendere la Chiesa cattolica nelle sue preghiere pei Defonti incriminata dagli eterodossi. Memoria del Sacerdote Vincenzo DeVit. Prato, tipografia F. Alberghetti et C. 1863.— Decr S. Officii, fer. IV, die 7 sept. 1864. Auctor laudabiliter se subjecit, et opus reprobavit.

2. Les bibliothèques de bons livres sont incontestablement un des moyens de propagande les plus recommandables et les plus efficaces. Au poison des mauvaises lectures, de jour en jour plus répandu, il n'y a qu'un seul remède à opposer : les bonnes lectures, les bons

livres, mis à la disposition de tous. Nous croyons donc être utile à nos confrères en leur indiquant un moyen facile de fonder les bibliothèques paroissiales. Il est proposé par la maison Casterman, de Tournai (succursale à Paris, rue Bonaparte, 66, M. P. Laroche, gérant). Quelques lignes du prospectus feront connaître cette combinaison.

« Une personne dévouée au bien réunira 25 membres ou associés, s'engageant à verser chacun 5 centimes par semaine durant 20 mois.

« Moyennant ce modeste tribut, les associés obtiendront immédiatement, en toute propriété, une bibliothèque de 100 à 200 volumes d'une valeur de 150 francs, à choisir dans un vaste catalogue de livres nouveaux, irréprochables au point de vue de la foi et de la morale, et dont les prix ont été réduits d'un tiers en faveur de l'œuvre.

« Ces 150 francs de livres ne seront facturés que 100 francs, payables en cinq versements de 20 francs chacun, échelonnés de quatre en quatre mois; le premier paiement se fera donc seulement lorsque la cotisation hebdomadaire de 5 centimes aura pu produire ladite somme de 20 fr., et ainsi des autres.

« Si, lors du dernier versement, on veut doubler la bibliothèque, on pourra recommencer un nouveau terme aux mêmes conditions pour d'autres livres.

« Inutile de faire ressortir que, par les facilités d'un si long crédit, la dépense deviendra presque insensible.

« Plusieurs autres faveurs viennent encore s'ajouter à celle-ci :

« 1° Transport gratuit pour toute la France et la Belgique sur les grandes voies desservies par chemins de fer ou messageries.

« 2° Franchise des frais d'emballage, ce qui constitue un avantage sensible, car le colis renfermant une bibliothèque formera une masse très-pondéreuse qu'il faut préserver de toute avarie pendant un trajet qui peut être très-long.

« 3° Aux livres étiquetés, numérotés et catalogués, nous joindrons un REGISTRE à l'usage de la Société, et quarante exemplaires du CATALOGUE DE LA BIBLIOTHÈQUE et d'un RÈGLEMENT conçu dans l'esprit de l'œuvre. »

On peut se procurer, en le demandant par lettre affranchie, un catalogue détaillé qui renferme tous les renseignements désirables.

3. La maison Casterman, dont nous venons de parler, se distingue par son incessante activité et le bon choix de ses publications. Beaucoup d'ouvrages de piété ou d'éducation, beaucoup de livres populaires sortent de ses presses, mais elle édite aussi des ouvrages d'un caractère plus scientifique et plus élevé. Nous citerons, parmi les plus récentes, et nous recommanderons à l'attention de tous : *Ecclesiæ catholicæ demonstratio, ex probatis auctoribus deprompta et ad usum scholarum concinnata, curante F. Labis* (8° 324 pp., 3 fr.). — *Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis Romani*, cum adnotationibus de origine, ratione ac sensu mystico rubricarum, cæremoniarum et festorum, in quatuor partes distincta, cura G.-F.-J. Bouvry. Altera ed. aucta et emendata (2 vol. 8°, xxvi-1266 pp., 10 fr.). — *Vie et Institut de saint Alphonse-Marie de Liguori*, évêque de Sainte-Agathe des Goths, et fondateur de la Congrégation du Très-Saint-Rédempteur, par S. E. le cardinal Clément Villecourt, d'après les Mémoires du P. Tannoia et divers documents authentiques (4 vol. 8°, xxvii-2231 pp. et portrait, 20 fr.).

4. De grands travaux de réimpression continuent toujours à alimenter l'activité de nos éditeurs religieux. M. Vivès a donné le premier volume des *Dogmes théologiques* de Thomassin, qui étaient depuis longtemps annoncés : *Dogmata theologica Ludovici Thomassini presbyteri Congregationis oratorii D. Jesu.* Editio nova, in qua textus ipse auctoris diligenter fuit recognitus, et cuncta loca, tam SS. Patrum, quam variorum scriptorum, fuerunt innumeris mendis expurgata, et quando opportunum visum est, adnotationibus illustrata, opera et studio P.-F. Escalle, in seminario Trecensi sacræ theologiæ professoris. T. i, gr. 8° à 2 col., xii-660 pp. L'ouvrage complet, en 7 vol., coûtera 80 fr. sur papier vergé, et 50 fr. sur papier vélin. — Une autre grande maison de librairie nous offre, dans une élégante réimpression, l'*Ancienne et la Nouvelle discipline de l'Église*, de Thomassin, revue et continuée jusqu'à nos jours par M. l'abbé André. (Bar-le-Duc, Guérin. T. i et ii, gr. 8° à 2 col., xxxi-549, 608 pp. Il y aura 7 vol. du prix de 49 fr.). Le nouvel éditeur reproduit le texte français, qui offre la rédaction primitive de l'ouvrage : seulement il adopte, pour la distribu-

tion des matières, l'ordre plus méthodique de la traduction latine publiée par Thomassin lui-même. Quant aux notes du nouvel éditeur, elles contiennent des matériaux intéressants et utiles. A ce titre elles ne peuvent manquer d'être bien accueillies. Nous ne sommes pas en mesure de nous prononcer d'une manière plus complète sur ce travail : c'est à peine si nous avons pu y jeter un rapide coup d'œil.

5. En même temps qu'il annonce le quatrième volume des *Acta sanctorum*, M. Victor Palmé fait connaître ses grands projets pour l'avenir. Nous reviendrons là-dessus quand ces projets auront pris plus de consistance et quand nous pourrons apprendre à nos lecteurs quelque chose de positif. Nous nous bornons en ce moment à un acte de sympathie accompagné d'une prière. Nous voudrions que pour la collection des Conciles, au lieu du lourd in-folio, on choisît l'in-4°, plus maniable et moins cher. En ce qui concerne les *Acta sanctorum*, le choix du format n'était pas libre : il fallait prendre celui de la continuation qui se publie à Bruxelles. Mais pour les Conciles, il en est tout autrement. Nous regretterions beaucoup qu'on s'arrêtât à l'in-folio.

6. Chez M. Palmé encore, le R. P. Marin de Boylesve publie une série d'études historico-apologétiques. Deux parties ont paru jusqu'à présent : *Les Luttes de l'Église. Première lutte : l'Église et le Paganisme* (1863, 8° de 113 pp.). — *Deuxième lutte : l'Église et l'Hérésie* (1863, 8° de 145 pp.). Nous nous contentons d'annoncer ces productions d'une plume bien connue, qui a déjà mérité beaucoup de l'Église et de la vérité. Nous y reviendrons plus tard. Une mention en passant à la belle *Histoire du Monde*, de MM. Henri et Charles de Riancey, considérablement augmentée ou plutôt refaite par ce dernier, qui a tenu à conserver sur le titre le nom d'un frère chéri, enlevé depuis longtemps aux lettres chrétiennes. La seconde édition aura 10 volumes in-8°, dont deux sont publiés. (Paris, Palmé. 50 fr., avec prime pour les souscripteurs.) L'exécution typographique a un cachet vraiment exceptionnel.

E. Hautcœur.

Arras. — Typ. Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

TRIPLE GALLICANISME.

L on a déjà beaucoup écrit contre le gallicanisme, et toutefois on pourrait croire que la controverse n'est pas encore terminée C'est ce que semble révéler la fièvre de gallicanisme qui, depuis la déplorable affaire de la liturgie lyonnaise, tourmente la presse protestante et antireligieuse. Est-ce à dire que nous ayons le dessein de recommencer contre les gallicans une polémique en forme ? Non, les bornes de la *Revue* ne nous ne le permettent pas. Nous voulons du moins contribuer à rendre cette polémique plus simple et plus facile, en indiquant les branches diverses du gallicanisme, avec leurs caractères distinctifs, et le genre d'arguments qu'il convient de leur opposer. Peut-être notre travail ne sera-t-il pas entièrement inopportun.

I

Le gallicanisme peut revêtir et revêt une triple forme. Il est tantôt le gallicanisme *laïque* et des parlements, tantôt le gallicanisme *théologique* et des écoles, tantôt enfin le gallicanisme *pratique*.

I. Le gallicanisme parlementaire consiste dans un ensemble de maximes empruntées au césarime païen pour opprimer l'Église et la réduire en servitude. Le docte Charlas l'a défini : *Oppressionem jurisdictionis ecclesiasticæ a laïca* (de Libertat. Eccles. Gallic). C'est celui des Pithou, des Dupuy, des Fébronius, des Durand de Maillare, des Camus, des Portalis, des Dupin, des auteurs

de la constitution civile du clergé. Son dogme à lui c'est l'omnipotence de l'État, et l'absorption de l'Église au profit de la société civile. Sa formule c'est la célèbre parole de M. Dupin : *Soyons catholiques, mais soyons gallicans !* Ce qui signifie fort clairement que la foi doit toujours céder à la politique et à la raison d'État. Quelques citations textuelles de Portalis et de Dupin, ces deux fidèles disciples de Pithou, ne laissent aucun droit à cet égard.

« L'unité de la puissance publique et son universalité, » dit Portalis, « sont une conséquence nécessaire de son « indépendance : la puissance publique doit se suffire à « elle-même : *Elle n'est rien, si elle n'est tout.* Les ministres « de la religion ne doivent pas avoir la prétention de la « partager ni de la limiter..... A (elle) seule il appartient « de prendre le nom de *puissance* dans le sens propre. » (*Rapport sur les articles organiques*, etc.)

« Je laisse, » dit M. Dupin, « au pouvoir spirituel tout « ce qui tient au dogme et à la foi ; mais je *revendique pour le « pouvoir politique le droit de veiller avec empire sur la disci- « pline ecclésiastique et sur la police des cultes, et de contenir « chacun dans le devoir.* » (*Manuel du Droit public ecclésiastique, introduction.*)

II. Le gallicanisme *théologique* a d'autres tendances. Il respecte sincèrement l'Église, et la proclame entièrement indépendante de l'État. Il affirme hautement la pleine liberté des ministres ecclésiastiques, et c'est à ses yeux un sacrilége que de vouloir les troubler dans la sphère de leurs attributions. Le gouvernement de l'Église est *monarchique*, il en convient ; et au Pape il accorde sans hésiter la primauté suprême et l'universalité de juridiction que le Concile de Florence lui reconnaît avec toute l'antiquité : *Definimus sanctam apostolicam Sedem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum*

successorem esse B. Petri.... et ipsi in B. Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam, a D. N. J. C. plenam potestatem traditam esse.

Mais la monarchie ecclésiastique est-elle *absolue* ou *tempérée?* Le pouvoir du monarque peut-il être pondéré par l'action des princes subalternes, ou bien s'exerce-t-il dans la plus entière indépendance? Telle est la grande question que le gallicanisme a soulevée et qu'il veut résoudre. La monarchie *absolue* lui inspire des répugnances. Il préfère admettre dans l'Église un système de gouvernement semblable aux monarchies constitutionnelles, où le monarque reste toujours justiciable des pouvoirs qui lui sont associés. Il opte donc pour une monarchie *tempérée* dans le sens de la division des pouvoirs ; et voilà son dernier mot.

On le voit, le gallicanisme de l'École dispute sur des questions purement théologiques, et qu'il croit de bonne foi appartenir au domaine des opinions libres : *Le Pape est-il infaillible? le Pape est-il supérieur au Concile général ?* A quoi les gallicans disent : Non ; mais avec tant de précautions et de réserves qu'en vérité leur assertion doit être placée au rang de ces idées et de ces systèmes destinés à n'amener jamais aucune conséquence pratique (1).

(1) Tournely, dans son traité *de Ecclesia*, offre un remarquable exemple des restrictions et des réserves que les gallicans apportent à leurs principes pour les empêcher de tourner à mal. C'est ainsi que tout en niant l'infaillibilité du Pape, il oblige les fidèles à acquiescer en toute sincérité aux décisions dogmatiques émanées du Saint-Siége, avant même que l'Église dispersée ait pu témoigner de son adhésion : « Tenentur « fideles Pontificum *de Fide* constitutionibus, juxta morem receptum in « unoquoque regno promulgatis, acquiescere, *etiam mentis obsequio ;* « *quanquam nondum constet de acceptatione ac consensu aliarum Eccle-* « *siarum ; adeoque etiamsi nondum plane irreformabiles dici possint tunc* « *temporis illæ Constitutiones.* » (Tom. II, pag. 285.)— Bien plus, en cas de dissentiment survenu entre le Pape et une partie du corps épiscopal, la vérité sera toujours du côté de ceux qui ont le Pontife pour eux, fussent-ils en minorité : « Quod si contingeret, in aliqua fidei contro-

Aussi leur formule est-elle dans le mot justement célèbre de Mgr Frayssinous : « *Soyons gallicons, mais soyons catho-* « *liques*. Restons fermes dans nos *maximes françaises*, mais « ne prétendons pas nous en faire un bouclier contre les « droits divins du Saint-Siége ou l'Église universelle. »

Que d'autres examinent si, en toute rigueur de logique, le gallicanisme de l'École n'aboutirait pas à la négation du catholicisme, et même du christianisme (1) : nous tenons seulement à constater que ni Bossuet, ni les évêques de France qui pendant plus d'un siècle ont soutenu la doctrine de la trop fameuse déclaration de 1682, n'ont consenti aux indignes et fréquents attentats du gallicanisme parlementaire (2).

III. Enfin, à côté du gallicanisme spéculatif qui se contente de disserter, s'en élève un autre qui agit. Rarement il tourne ses regards vers Rome : bien moins encore songe-t-il à lui emprunter une règle de conduite. C'est aux théologiens *français* qu'il va demander la connaissance des dogmes, aux canonistes *français* la science des

« versia divisos esse episcopos, atque plures ex una parte cum Pontifice « Romano, plures ex altera parte sine Pontifice stare, *haud dubie ei* « *parti adhærendum foret quæ capiti conjuncta esset ; ista enim pars me-* « *lior ac sanior censeri deberet, et Ecclesiam sufficienter referre.* » (Tom. I, p. 343; tom. II, p. 163.)

De tels aveux ôtent tout danger aux doctrines gallicanes. Cependant il est fâcheux que Tournely n'ait pas su se préserver des embrouillements qui déparent son traité. Tel qu'il est, un commençant ne pourrait le lire avec fruit. Moyennant quelques corrections, le traité *de Ecclesia* deviendrait digne des autres ouvrages de ce pieux et savant théologien. Nous espérons qu'un éditeur intelligent rendra ce service aux bonnes études.

(1) Le pape Pie VII dit un jour à quelques évêques français : *Si vous vous obstinez à être gallicans, vous finirez par ne plus être catholiques.* — Le *Journal de Rome* (août 1825), allant plus loin encore, disait, au grand scandale de M. Dupin : *Un Christianisme gallican n'est rien moins que le Christianisme.*

(2) Dans son traité *de Jure Liturgico* (p. 89 et suiv.), M. Bouix a parfaitement apprécié les doctrines du gallicanisme théologique touchant l'indépendance des deux pouvoirs. Nous y renvoyons nos lecteurs.

lois, aux moralistes *français* la méthode pour diriger les âmes. Doctrine, discipline, morale, rien n'est bon que ce qui se dit, se pense et se pratique en France. Voilà le gallicanisme *pratique*.

Or, de quelle source émane-t-il ?

Vraisemblablement ces enthousiastes défenseurs des maximes et des usages de la France obéissent à un sentiment très-catholique en lui-même, mais fort mal dirigé, l'amour des traditions. Au fond, ils aiment tendrement l'Église et le Pape, et parce qu'ils ont entendu dire que plusieurs fois dans le cours de son histoire, la France mérita d'être proposée par les Papes eux-mêmes à l'univers entier comme un modèle de dévouement intelligent et fort, ils croient en toute sincérité ne pouvoir mieux faire que d'imiter ce qu'ils ont vu dans le cercle où ils se meuvent. Volontiers ils prendraient pour devise : *Soyons gallicans afin d'être plus catholiques*. Ils oublient malheureusement que les éloges décernés par les Papes à la France du moyen-âge, n'ont pas toujours été confirmés par eux en faveur de la France moderne.

IV. Mais, nous demande-t-on, par quel lien ces trois gallicanismes se rattachent-ils ?

Il faut bien l'avouer; les gallicans *catholiques* n'aperçoivent pas ce lien. Comment en effet, pourraient-ils rester un instant gallicans, s'ils soupçonnaient que leurs maximes les rapprochent des disciples de Pithou ? Toutefois, pour ne pas être aperçu, le lien commun n'en est pas moins réel ; un peu d'attention nous en convaincra. 1° Dire avec le gallicanisme théologique que le Pape n'est point *infaillible*, et que sa primauté ne le soustrait pas à l'autorité des conciles généraux, n'est-ce pas affirmer par là même la possibilité d'une scission entre le Chef de l'Église et le corps épiscopal ? Dès lors, n'est-ce pas créer au pouvoir civil la dangereuse tentation de faire naître cette scission

si funeste, d'entraver ainsi l'action de l'Église et de s'emparer finalement de l'administration des choses spirituelles ? On prête à Napoléon Ier une parole énergique : *Avec les quatre articles de la déclaration de* 1682, *je puis me passer du Pape.* Le mot est-il authentique ? Nous ne le discuterons pas ; et au fond, il importe peu. Toujours est-il que cette parole exprime parfaitement la pensée des légistes et le but secret de leurs efforts.

Nous croyons même, et la chose nous semble susceptible de démonstration, que le gallicanisme théologique est né sous l'influence du gallicanisme parlementaire. On s'aperçut en effet, que le clergé n'accepterait jamais une doctrine *schismatique.* On la pallia donc, et on la lui présenta sous la forme adoucie d'articles qui, en affirmant l'autorité du Pape, relevaient en même temps l'autorité des évêques. Le clergé se laissa prendre au piége, et ne s'aperçut pas que sous prétexte de restaurer sa grandeur primitive, les parlementaires avaient en réalité détruit toute sa force, en l'isolant du centre de l'unité catholique : *Divide et impera.*

2° Le gallicanisme pratique n'échappera pas davantage à la délétère influence du gallicanisme des parlements. Car enfin, l'habitude de se renfermer en matière de religion dans la sphère étroite des idées, des appréciations et des mœurs nationales, n'amène-t-elle pas forcément un oubli quasi-total de la règle suprême et du centre unique ? Et comment résisterait-il aux ingérences du pouvoir civil dans les choses spirituelles ? Est-ce que le prince n'est pas la plus haute représentation des idées du pays ? Non, jamais le Grecs n'eussent quitté le chemin de l'orthodoxie et la voie de l'unité, si, cédant à des vues moins étroites, ils n'eussent pas obstinément rejeté les avertissements et les coutumes de Rome. Leur patriotisme excessif les a conduits à substituer leurs empereurs au suc-

seur de saint Pierre, et du joug des Césars ils ont vite passé à la tyrannie des sultans.

C'en est assez pour la perspicacité de nos lecteurs.

Or, quelle est la situation actuelle du gallicanisme parmi nous?

Un examen attentif semble pouvoir amener les conclusions suivantes :

Le gallicanisme parlementaire est puissant, il est vrai, dans la classe de ses défenseurs naturels; mais aujourd'hui plus que jamais il inspire aux catholiques l'horreur et la répulsion qu'il mérite.

Le gallicanisme théologique va s'effaçant de plus en plus.

Le gallicanisme pratique perd, grâce à Dieu, beaucoup de terrain; mais il est encore bien répandu, et trop souvent il crée des obstacles sérieux à un légitime progrès et à de salutaires réformes.

Voyons donc quelles armes l'on peut manier avec plus de succès contre un adversaire aussi souple et aussi dangereux.

II.

I. Il serait à coup sûr bien peu clairvoyant celui qui ne découvrirait pas ce que le gallicanisme parlementaire renferme d'éléments de schisme et d'hérésie. Il ne pourrait du moins apporter aucune excuse légitime à son défaut de perspicacité, puisque de solennels avertissements ont souvent retenti, capables de réveiller les moins attentifs. Que de fois, depuis trois siècles, les oracles des successeurs de Pierre ont dénoncé au monde les erreurs pernicieuses du gallicanisme parlementaire! Comptez les condamnations qu'il a subies. C'est lui que l'on condamne dans Marc-Antoine de Dominis et Richer, dans Fébronius

et Eybel, dans le P. Laborde et Scipion de Ricci, dans Nuytz et Vigil. C'est lui que Pie IX dénonce aux évêques comme un serpent monstrueux qui se glisse dans toutes les parties du monde : « l'*empiétement de la puissance sé-* « *culière* qui voudrait dominer la sainte Église de Dieu » (Lettre du Pape aux évêques du Canada, 16 novembre 1862), et que plus solennellement encore il stigmatisait dans son immortelle allocution du 9 juin 1862 : « Perperam « animo et cogitatione confingunt et imaginantur jus « quoddam *nullis limitibus circumscriptum*, quo reipublicæ « statum pollere existimant, quem omnium jurium ori- « ginem et fontem esse temere arbitrantur. »

Est-ce que le gallicanisme parlementaire a été un instant respecté ou même laissé en repos par les évêques français, depuis qu'il a osé se produire à la lumière? N'est-ce pas lui que dans sa Lettre à tous les évêques de France, l'assemblée du clergé de 1641 dénonçait comme *une ivraie empoisonnée*, comme *un aconit* vénéneux, comme une doctrine *hérétique, schismatique, impie, contraire à la parole de Dieu*, etc., etc.? (Collection des Procès-verbaux, t. 3, *Pièces justificatives*, p. 1) N'est-ce pas lui que foudroyaient au siècle dernier les prélats français à la suite des Bissy, des Languet, des Belzunce, des Christophe de Beaumont? N'est-ce pas lui enfin que l'épiscopat de notre siècle a terrassé par la vigueur des de Broglie, des d'Aviau, des de Bonald, des Parisis?

Et pour que rien ne manque à sa honte, n'avons-nous pas entendu mille fois la *presse protestante* applaudir au gallicanisme parlementaire, et solliciter instamment ses adeptes de se déclarer franchement les disciples de Luther et de Calvin (1)?

(1) A propos de l'ouvrage de M. Dupin, intitulé : *Réfutation des assertions de M. le comte de Montalembert dans son manifeste catholique* (Paris, 1844), un journal protestant, *le Semeur*, engageait le célèbre procureur-

II. En présence d'un tel adversaire le plan d'attaque est tout tracé. Le gallicanisme des parlements est une *hérésie;* il faut donc le démasquer et en toute rencontre le signaler comme telle. Assurément nul catholique vraiment sincère ne voudra en aucune façon partager des doctrines qui lui feraient faire naufrage dans la foi.

Mais avertir ne suffit pas. Il faut de plus que dans les esprits soient fortement enracinés les principes opposés à l'erreur dont nous désirons les garantir. C'est pourquoi le pasteur des âmes ne saurait travailler avec trop d'insistance à convaincre les fidèles des grands dogmes de *la liberté de l'Église*, *du pouvoir* absolu, plein, infaillible qu'elle tient de Dieu pour régler tout ce qui regarde *la foi*, *la discipline et les mœurs*, enfin *de sa compétence exclusive à juger les transgresseurs de ses lois*, *et à gérer ses propres affaires.*

En d'autres termes, il faut combattre l'erreur gallicane, comme toute autre erreur, par l'*attaque* et par la *défense;* par l'*attaque* en ruinant ses principes, par la *défense* en l'écrasant sous le poids des anathèmes de l'Église (1).

général à passer ouvertement dans le camp des réformés. Pour lui, le gallicanisme parlementaire n'offrait rien que la réforme pût désavouer ; et, n'était leur défaut de franchise qui en fait des *protestants poltrons*, les gallicans peuvent, quand ils le voudront, réclamer une place honorable parmi les partisans du libre examen.

(1) Nous avons sous les yeux un Mandement de Mgr Bourget, évêque de Montréal (25 décembre 1863), portant à la connaissance des fidèles la condamnation doctrinale de soixante-et-une propositions relatives à la foi et aux mœurs. Nous en extrayons quelques-unes qui vont à notre sujet :

« 9. Le bien de la société chrétienne demande que la puissance spiri-
« tuelle ne soit pas distincte et indépendante de la puissance civile. »

Fausse et hérétique.

« 10. La distinction et indépendance de la puissance spirituelle de la
« puissance civile est cause que la puissance spirituelle absorbe les
« droits essentiels de la puissance civile. »

Fausse et hérétique.

« 11. Cette distinction et indépendance de la puissance spirituelle de
« la puissance civile doit être considérée comme accidentelle et tempo-

III.

I. Tout autres seront nos procédés avec les partisans du gallicanisme théologique. Ils sont en effet nos véritables frères, et méritent les égards de la plus exquise charité. Aussi fort éloignés d'user à leur égard d'un ton de voix courroucé, bien moins encore de paroles acerbes, nous regarderons-nous comme rigoureusement obligés à rendre justice au talent et à la vertu qui les ont souvent illustrés. Nul plus que nous n'admirera le génie de Bossuet; et personne ne sera plus empressé à tomber à genoux devant les palmes triomphales des prélats martyrs du siècle dernier. Toutefois il nous sera permis des constater que Bossuet ne doit pas sa gloire au gallicanisme qu'il a défendu; et même de soupçonner que sans le gallicanisme sa gloire eut été plus pure. Il ne nous sera pas non plus interdit de douter si c'est le gallicanisme qui a fait nos martyrs. Certes, s'il y aurait de l'injustice à imputer au gallicanisme modéré les indignes faiblesses, pour ne pas dire les trahisons, des *Duvoisin*, de *Barral*, *Lacombe*, etc., etc., ne serait-ce pas un excès d'indulgence que de lui faire honneur de confessions si généreuses et de martyres si illustres?

II. Ces réserves une fois faites, nous entrerons en dis-

« raire, mais nullement comme une condition normale de la société ré-
« générée par le Christ. »

Fausse et hérétique.

« 15. L'Église ne peut rien décréter qui puisse lier la conscience des
« fidèles dans l'ordre concernant les choses temporelles. »

Hérétique.

« 20. Les lois de l'Eglise n'obligent en conscience que lorsqu'elles
« sont promulguées par la puissance civile. »

Hérétique.

Nous regrettons de ne pouvoir pas transcrire tout entière la série si intéressante de ces propositions détestables. On connaît la position délicate qui est faite à la presse non-politique.

cussion avec les gallicans, et faisant appel à leur tendre amour pour l'Église ; nous les prierons de juger eux-mêmes leur cause et de prononcer leur sentence.

« Vous aimez l'Église, leur dirons-nous ; eh bien ! voyez « si vos doctrines peuvent se concilier avec le sentiment « d'amour filial qui vous anime. »

Car enfin un fils aime-t-il sa mère lorsque, sans cesse en défiance, il cherche toujours à amoindrir son autorité ? Or, n'est-ce pas là la position des gallicans ? L'Église ne parle que par son Chef, et si les gallicans refusent d'admettre cette proposition dans toute son étendue, du moins conviennent-ils de bonne grâce que le Chef de l'Église est son organe habituel. Or, c'est à l'endroit de ce Chef, de cet organe habituel de l'Église, que les gallicans sont dans une perpétuelle défiance. L'injure ne retombe-t-elle pas sur l'Église elle-même ?

III. Qu'on veuille le remarquer. Les priviléges d'*infaillibilité* et de primauté *absolue* que nous revendiquons pour le Pape, sont bien moins la prérogative de celui-ci que la condition même de l'existence de l'Église. Jamais les saints Pères et les théologiens n'ont pensé qu'en conférant à saint Pierre et à ses successeurs l'infaillibilité de la foi et une supériorité absolue, même sur les Conciles, Notre-Seigneur Jésus-Christ ait voulu pourvoir à l'avantage particulier et personnel des premiers. Ils ont tous cru que le Sauveur a voulu par ces glorieux priviléges accordés à son Vicaire, assurer plus efficacement l'existence de son Église *une* et *visible*. En sorte que si le successeur de saint Pierre reste exposé à se perdre et n'est point *impeccable*, il est néanmoins doué d'*infaillibilite* pour empêcher le troupeau de s'égarer, et d'une puissance *absolue* pour être sa règle sûre de conduite.

C'est ce que trop longtemps ont paru oublier les défenseurs du gallicanisme. Plus d'une fois ils ont taxé de

flatteurs et de *courtisans* les champions de l'infaillibilité papale. Et pourtant un examen sérieux découvre que, loin de soutenir une doctrine adulatrice, les défenseurs des prérogatives pontificales faisaient une œuvre souverainement utile au *corps* même de l'Église, puisqu'ils établissaient les conditions mêmes de son existence. N'est-ce pas dire par la même que, à leur insu sans doute, mais toutefois d'une manière très-réelle, les gallicans ébranlent la solidité de l'Église, puisqu'ils ébranlent le fondement sur lequel elle repose ? Ce n'est assurément pas montrer un amour bien tendre envers l'Église.

IV. Ce n'est pas ici le lieu, on le comprend, d'entreprendre une argumentation en forme pour démontrer combien sont gratuites les assertions gallicanes. L'on a beaucoup écrit, même en France, pour le triomphe des prérogatives du Saint-Siége, et plus d'un lecteur se demandera sans doute comment il a pu se rencontrer des esprits capables de résister à tant d'évidence. Mais qui ne sait la triste influence qu'exercent sur les meilleurs esprits les préjugés d'école et surtout de nation ? Du moins, nous ne pouvons nous empêcher de faire observer que l'amour filial pour l'Église se concilie assez difficilement avec l'adhésion à des doctrines que cette tendre Mère semble repousser.

Or, comment pouvoir s'aveugler là-dessus ? L'Église repousse toute doctrine *nouvelle;* or, les doctrines gallicanes sont *nouvelles :* est-il un fait plus certain ? L'on connaît les célèbres paroles de Pierre de Marca, citées par Soardi, Litta, et un grand nombre d'autres auteurs :

« L'opinion qui attache l'infaillibilité au Pontife romain « est la seule qui soit enseignée en Espagne, en Italie et « dans toutes les autres provinces de la chrétienté, de « sorte que ce qu'on appelle le sentiment des docteurs « de Paris doit être rangé parmi les opinions qui ne sont

« que tolérées..... La plus grande partie des docteurs, « soit en théologie, soit en droit, adhèrent à l'opinion « commune, dont les fondements sont excessivement dif- « ficiles à ébranler, et se moquent de l'opinion de l'an- « cienne Sorbonne. »

Fleury, tout en supposant que la doctrine gallicane est réellement l'*ancienne* et la vraie, avoue toutefois ingénument que la doctrine *nouvelle* a eu pour défenseurs tout ce qu'il y a eu de saints et savants personnages depuis mille ans, et que la conduite des Papes et des conciles y a toujours été conforme. (*Discours sur les libertés gallicanes.*) Ce qui revient à dire que la doctrine qu'il appelle *nouvelle* est réellement l'*ancienne :* autrement il faudrait admettre un obscurcissement général de la doctrine dans l'Église, ce qui est contre la foi. (Bulle *Auctorem Fidei,* prop. 1.)

Enfin, qui ne connaît le remarquable et naïf aveu de Tournely, touchant la doctrine de la déclaration de 1682? « Non dissimulandum, dit-il, difficile esse in tanta testi- « moniorum mole quæ Bellarminus et alii congerunt, non « recognoscere apostolicæ Sedis seu Romanæ Ecclesiæ « certam et infallibilem auctoritatem ; *at longe difficilius « est ea conciliare cum declaratione cleri gallicani, a qua re- « cedere nobis non permittitur.* » (*De Ecclesia*, t. II, p. 134)

Pour tout homme de bonne foi la cause est jugée.

V. Voudrait-on échapper à la force des témoignages de la tradition sous prétexte qu'ils ne contiennent après tout qu'un langage hyperbolique, arraché aux fidèles par le respect et par l'amour, ou même des déclarations de Pontifes incompétents à prononcer dans leur propre cause? C'est Bossuet qui se charge de la réponse à l'objection.

Ellies Dupin s'était permis de traiter de simples *compliments* la lettre que Théodoret écrivit à saint Léon pour recouvrer son siége. Bossuet répond : « Comme si c'était

« un simple compliment de reconnaître la supériorité du « Siége de Rome qui, comme parle Théodoret, avait le « gouvernement de toutes les Églises du monde, et non « pas le fondement nécessaire du recours qu'il avait à lui. « *C'est entrer dans l'esprit des Grecs schismatiques, qui, dans « le concile de Florence, voulaient prendre pour honnêteté et « pour compliments tout ce que les Pères écrivaient aux Papes « pour se soumettre à leur autorité.* » (*Remarques sur l'histoire des conciles d'Ellies Dupin.*)

Dans un autre ouvrage, Bossuet prend ainsi à partie ceux qui n'acceptent pas le témoignage des Papes se prononçant dans leur propre cause :

« Audio quid dicant : Romanis Pontificibus Sedis suæ « dignitatem commendantibus, in propria videlicet causa « non esse credendum, sed absit. Pari enim jure dixerint, « ne episcopis quidem, aut presbyteris esse adhibendam « fidem, cum sacerdotii sui honorem prædicant; quod « contra est. Nam quibus Deus singularem honoris digni- « tatisque prærogativam contulit, iisdem inspirat verum « de sua potestate sensum, ut ea in Domino, cum res po- « poscerit, libere et confidenter utantur, fiatque illud « quod ait Paulus : *Accepimus spiritum qui ex Deo est, ut « sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Quod quidem semel « hic placuit dicere, *ut pessimam ac temerariam respon- « sionem confutarem :* profiteorque me de Sedis apostolicæ « majestate Romanorum Pontificum doctrinæ ac traditioni « crediturum. » (*Defens. declarat.*, part. III, l. X, c. 6.)

Voilà certes de belles et vigoureuses paroles. Il est seulement à regretter que Bossuet les ait oubliées à propos de l'*infaillibilité* et du *pouvoir absolu* du Saint-Siége : car pourquoi ce langage, vrai lorsqu'il est question de soutenir la primauté de Pierre, cesserait-il de l'être en présence des autres prérogatives de la papauté ?

VI. Mais enfin, dira-t-on, la thèse des ultramontains

n'est pas encore un *dogme*, et elle reste toujours dans la classe *des opinions libres*.

En êtes-vous bien sûr ? et pourriez-vous affirmer avec une entière certitude qu'aujourd'hui la doctrine de l'infaillibilité du Pape est une opinion sur laquelle l'Église tolère la controverse ? Qu'il en ait été de la sorte à la fin du XVIIe siècle, Pierre de Marca l'affirme, et nous ne voulons pas le contredire. Mais depuis, l'Église n'a-t-elle pas parlé assez souvent et assez fort pour convaincre tous les esprits qu'elle a pris son parti touchant l'infaillibilité, et qu'elle n'entend pas laisser ce point capital aux controverses de l'École ? Nous estimons qu'il en est ainsi ; car nous sommes de ceux qui, obéissant aux moindres paroles du Souverain-Pontife, croient fermement devoir adhérer à tous les enseignements de l'Église, non-seulement lorsqu'ils sont donnés par elle *ex professo* et avec toute la solennité qui accompagne la promulgation d'un dogme, mais encore lorsqu'elle se contente de nous manifester sa pensée par les pratiques de son culte ou l'approbation dont elle honore la doctrine de ses théologiens. (Bref du pape Pie IX aux évêques de Bavière, 21 décembre 1863.) Que si le Souverain-Pontife a eu raison de s'étonner de l'hésitation de certains catholiques touchant des questions en apparence bien autrement problématiques, sur lesquelles toutefois les encycliques de Grégoire XVI ne doivent plus laisser de doute, combien plus étonnante encore ne serait pas la tergiversation à propos de l'infaillibilité (1) !

Le cardinal Gousset a donc été en droit d'écrire ce qui suit : « Non il n'est point permis à un professeur de théo-
« logie de présenter à ses élèves la thèse de l'infaillibilité
« comme une de ces opinions que l'Eglise abandonne aux

(1) Voir la lettre de Mgr Mercurelli à M. du Val de Beaulieu. (*Monde*, 7 novembre 1864.)

« discussions de l'École. » (*Exposition des principes du Droit canon*, p. 87.) Nous ne trouvons aucune exagération dans ces paroles.

VII. Toutefois soyons généreux, et consentons à ne voir dans les doctrines qui nous divisent, que de simples *opinions*.... Eh quoi! un enfant docile peut-il de gaieté de cœur embrasser une opinion qui n'a point les sympathies de sa mère? Peut-il rester indifférent en présence des opinions que sa mère favorise et professe? Assurément, le cœur a répondu et la cause est finie, car personne n'ignore de quel côté il a plû à l'Eglise d'incliner.

D'ailleurs qu'on y prenne garde, et c'est encore Bossuet qui nous avertit : « Tout ce qui est mauvais en ma-
» tière de doctrine n'est pas pour cela formellement
« hérétique... L'amour de la vérité doit donner de l'éloi-
« gnement pour tout ce qui l'affaiblit, et je dirai avec
« confiance qu'on est proche d'être hérétique, lorsque,
« sans se mettre en peine de ce qui favorise l'hérésie,
« on n'évite que ce qui est précisément hérétique et con-
« damné par l'Église. » (*Défense de la Tradition et des SS. Pères*, 1re partie, l. I, chap. 22.)

En voilà assez, ce nous semble, pour faire comprendre que les doctrines gallicanes s'accordent mal avec un amour sincère pour l'Église. Cependant qu'on nous permette encore une observation destinée à confirmer notre thèse.

VIII. Si quelqu'un était assez malheureux pour ne pas reconnaître, après l'examen sérieux des monuments de la tradition, la vérité sur le gallicanisme, nous le conjurerions de prêter l'oreille à une voix bien différente. Entendez en effet les cris de joie et les acclamations dont est saluée la déclaration de 1682 par les jansénistes et les calvinistes (1). En vérité ces acclamations parties du

(1) Dans son *Histoire générale*, Voltaire dit, à propos de la fameuse déclaration : « Cette fermeté fut regardée par tous les protestants de

camp de l'hérésie épouvantent, car l'erreur ne peut saluer que l'erreur. Qu'a-t-elle donc cette doctrine de la déclaration qui puisse réjouir à ce point les ennemis de l'Église? Peu de chose, il est vrai : la ruine de la règle de foi par la suppression de l'infaillibilité pontificale et la totale transformation du régime ecclésiastique. Écoutez Puffendorf :

« Concilium esse supra Papam thesis est, — sed quod « isti quoque hanc propositionem asserere velint qui « Sedem Romanam omnium Ecclesiarum centrum, ac « Papam œcumenicum episcopum agnoscunt, id quidem « non parum absurditatis habet, cum status Ecclesiæ Ro- « manæ monarchicus sit; ista autem thesis meram aristo- « cratiam oleat. » (Apud Zallinger.)

Il y a plus. Les plus fougueux démocrates ont voulu voir dans la doctrine de la déclaration la consécration de leurs principes révolutionnaires. Le constitutionnel Grégoire ne crut pas qu'il lui fût bien difficile de retourner la rédaction des célèbres quatre articles au bénéfice des assemblées démagogiques. Le socialiste Louis Blanc n'a pas un autre sentiment que Grégoire. Écoutons-le ; ses paroles sont instructives :

« Affirmer la supériorité des conciles sur les Papes, « c'était conduire à celle des assemblées sur les rois. « Quel motif pour qu'une monarchie temporelle fût plus « absolue qu'une monarchie spirituelle? Une couronne « était-elle donc plus sacrée qu'une tiare? Voilà vers quel « rapprochement redoutable la déclaration de 1682 pré- « cipitait les esprits..... Et pourtant cette doctrine où le « régicide germait, Louis XIV l'établit avec une satisfac- « tion hautaine, etc... » (*Histoire de la Révolution française*, t. I, chap. 6.)

« l'Europe, comme un faible effort d'une Église née libre, qui ne rom- « pait que quatre chaînons de sa chaîne. »

Chose admirable! L'écrivain socialiste se trouve ici parfaitement d'accord avec les Pères du concile de Trente. Nous demandons au lecteur la permission d'entrer dans quelques détails. Le fait en vaut la peine. Voici donc ce que raconte le cardinal Pallavicini, historien du Concile.

Les ambassadeurs protestants de Maurice, électeur de Saxe, ayant été introduits pendant la quatorzième session, demandèrent entre autres choses que l'on rappelât et publiât de nouveau les décrets du concile de Constance et de Bâle « dans lesquels on établit que dans les causes « de la foi, et dans celles qui regardent le Pape lui-« même, celui-ci doit se soumettre au Concile. » Ils ajoutaient que leur demande était d'autant mieux fondée, que le Concile ayant pour tâche de corriger beaucoup d'abus qui regardaient le Souverain-Pontife, le Pape ne pouvait être juge dans sa propre cause. Or, il fut répondu aux ambassadeurs : « Qu'autant ce raisonnement était popu-« laire, autant il était vicieux : car, si on l'admettait, ce « serait détruire toute espèce de monarchie, gouverne-« ment dans lequel le prince doit être sa loi à lui-même, « sans craindre d'autre juge que Dieu et la conscience « publique..... Que si l'on examinait plus à fond le même « raisonnement, on le trouverait propre à détruire même « toute autre espèce de bon gouvernement, parce que « tous les gouvernements doivent aboutir à une autorité « suprême, soit qu'elle réside en un seul ou dans plu-« sieurs, et c'est cette autorité suprême qui donne et qui « reçoit les lois. Qu'ainsi non-seulement tous les princes « devaient examiner sérieusement s'ils admettraient chez « eux la pratique d'une pareille doctrine, mais que même « tous les politiques devaient examiner aussi s'ils pour-« raient avec elle maintenir aucune forme de gouverne-« ment, quand elle ne serait pas avouée par toute la lie

« du peuple ». (*Histoire du concile de Trente*, l. XII, ch. 15.)

Cet épisode du concile de Trente jette, il faut en convenir, une vive lumière sur les doctrines gallicanes, et nous comprenons à merveille que les historiens protestants Hallam et Guizot les aient rattachées aux théories schismatiques de Bâle. Voici les paroles de M. Guizot :

« Les principes du concile de Constance et de Bâle « étaient puissants et féconds. Des hommes supérieurs et « d'un caractère énergique les avaient soutenus. Jean de « Paris, Pierre d'Ailly, Gerson et un grand nombre « d'hommes distingués du XVe siècle se vouent à leur « défense. En vain le Concile se dissout, en vain la prag- « matique-sanction est abandonnée, les doctrines géné- « rales sur le gouvernement de l'Église, sur les réformes « nécessaires à opérer ont pris racine en France, elles s'y « sont perpétuées, elles ont passé dans les parlements, « elles sont devenues une opinion puissante, elles ont « enfanté d'abord les jansénistes, ensuite les gallicans. « Toute cette série de maximes et d'efforts tendant à ré- « former l'Église, qui commence au concile de Constance « et aboutit aux quatre propositions de Bossuet, émane « de la même source et va au même but. » (*Histoire de la Civilisation en Europe*, leçon XIe.)

Après cela, un seul mot est possible : *Et nunc intelligite !*

IX. En résumé le gallicanisme provient de l'oubli d'une maxime fondamentale du christianisme, à savoir que, suivant l'expression de saint François de Sales, *le Pape et l'Église c'est tout un.* « On considère l'Église comme un « être abstrait, invisible, qui est partout et nulle part, au « lieu de la considérer tout d'abord dans l'homme qui la « résume tout entière. Cet homme c'est le monarque su- « prême de l'Église, le dépositaire de la vérité de Dieu, « le vicaire de Jésus-Christ, le Souverain-Pontife, le Pape.

« Entendre le Pape, c'est entendre l'Église; obéir au « Pape, c'est obéir à l'Église; être avec le Pape, c'est être « avec l'Église. Désobéir à l'un c'est désobéir à l'autre, « ou plutôt à Jésus-Christ lui-même qui est tout dans son « Église. » C'est ainsi que, sans nommer le gallicanisme, le R. P. Libermann, de pieuse et vénérable mémoire, en décrivait le vice constitutif. (*Vie du R. P. Libermann*, par le cardinal Pitra, p. 528.)

Grâce à Dieu, il en est du gallicanisme comme du rigorisme, dont les plus zélés partisans avouent que, vrai dans la spéculation, il ne peut en aucune manière être appliqué dans la pratique. Tel est le gallicanisme. Ses défenseurs tremblent devant les conséquences pratiques qu'il amène, et ils préfèrent le répudier dans les habitudes journalières de la vie. On a souvent répété qu'en pratique les gallicans ne le cèdent point aux ultramontains pour ce qui est du dévouement au Saint-Siége. Des réserves pourraient sans doute modifier un peu ce dire. Toutefois, il prouve manifestement une chose : c'est que, pour être dociles aux saintes et légitimes affections de leurs cœurs, les gallicans doivent, en pratique du moins, renoncer à leurs principes. Dès lors le gallicanisme est jugé (1).

IV.

I. Nous voici maintenant en présence du gallicanisme *pratique*. C'est l'histoire à la main que nous croyons devoir

(1) Mgr Frayssinous prononçait à la Chambre des Députés (26 mai 1826) ces remarquables paroles : « Le concordat de 1801 est une violation « complète de toutes nos maximes et de tous nos usages... Encore une « fois, ce n'est qu'en foulant aux pieds nos usages et nos libertés, que « ce concordat a pu s'établir. » En d'autres termes, les gallicans n'ont pu obéir au Pape et éviter le schisme, qu'en renonçant à leurs principes. On pourrait encore demander comment les gallicans s'y prendraient pour juger le Pape, car, de leur aveu, toutes les Églises du monde, excepté celle de France, admettent sans réserve l'infaillibilité pontificale.

le combattre. Aussi bien est-ce lui-même qui nous provoque à l'examen des vieilles traditions, puisqu'il ne cesse d'appuyer sur le passé. Penser comme nos pères, dire et agir comme eux, telle est son unique règle. Il dit avec Bossuet : « Conservons ces fortes maximes de nos pères, « que l'Église gallicane a trouvées dans la tradition de « l'Église universelle. » (*Discours de l'Unité de l'Église.*) Et mieux encore, avec le pape saint Étienne : *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.*

Assurément nul sentiment n'est plus respectable, et dans un siècle où le mépris du passé est si tristement à la mode, nous n'aurons garde de blâmer chez qui que ce soit le culte des antiques traditions. Honneur donc à tous ceux qui aiment à s'inspirer du passé et des ancêtres ! Toutefois la circonspection leur est nécessaire, car il leur importe de ne pas confondre avec les saintes et légitimes traditions du passé, des usages plus ou moins licites qui voudraient s'en donner l'apparence. Or, c'est l'histoire, et l'histoire, seule, qui peut nous dire où et quelles sont les traditions légitimes du passé. Que les gallicans daignent nous suivre un instant ; ils n'ont à redouter de notre part aucune discussion irritante. Il ne s'agit en effet ni de principes, ni de *droit coutumier*, toutes choses qui malheureusement ne peuvent presque jamais se discuter sans occasionner de profondes blessures à l'esprit et au cœur (1).

II. Mais, dira-t-on, à quelles sources voulez-vous nous

(1) Plusieurs lecteurs pourront s'étonner qu'en décrivant le gallicanisme théologique nous n'ayons pas fait mention de ses doctrines sur le *droit coutumier*, lesquelles sont pourtant aujourd'hui l'objet de toute sa sollicitude. Leur étonnement cessera, pensons-nous, s'ils veulent observer attentivement l'étroite connexion qui existe entre la doctrine de la supériorité des Conciles au-dessus du Pape, et la théorie gallicane de la *coutume*. Il est clair, en effet, que celle-ci croule lorsqu'on renverse celle-là.

conduire? Auriez-vous par hasard la prétention d'avoir trouvé des monuments de notre passé, inconnus jusqu'à vous? Ou bien, voudriez-vous insinuer que jusqu'à présent personne n'a su lire dans notre histoire, et en comprendre les dépositions? Non, assurément. En vous provoquant à l'étude du passé, nous ne faisons que vous indiquer des monuments à la portée de tous, mais que nous nous plaignons de voir trop souvent négligés. Bien éloignés de la méthode des jansénistes qui, en rappelant sans cesse l'Église à la *vénérable antiquité*, en rendaient néanmoins la connaissance impossible à tous par la sévérité exagérée de leur critique, notre méthode consiste à compulser des ouvrages vulgaires et que réunit la plus humble des bibliothèques. *Tolle et lege.* Quoi de plus simple? Où ne rencontre-t-on pas, par exemple, la *Collection des Actes du clergé de France?* Sont-ils rares, les ouvrages de matières ecclésiastiques produits par le XVIIe siècle? Encore une fois, prenez et lisez : c'est là que vous pourrez apprendre quelles sont les vraies traditions de la France.

III. Or, nous n'hésitons pas à le dire, s'il est un fait constant dans notre histoire, c'est celui du filial dévouement de la France pour le Saint-Siége, qui, jusqu'en 1682, n'a connu aucune limite, et n'a été ni surpassé, ni peut-être même égalé en d'autres pays. C'est au Siége apostolique que la France aima toujours à demander ses inspirations; c'est à Rome qu'elle emprunta toujours non-seulement la règle de sa foi, mais ses rites et sa discipline; c'est Rome qu'elle aima toujours à regarder comme sa maîtresse et sa mère. Aussi les Pontifes romains ont-ils pu en toute vérité la proposer comme modèle aux autres nations catholiques. Nous ne pouvons résister au plaisir de citer quelque chose de ces éloges si bien mérités.

« Gallicana Ecclesia, » écrivait Alexandre III au roi de

France, « inter omnes alias orbis Ecclesias, quæcumque « aliæ, provenientibus scandalis in tribulatione mutassent, « numquam a catholicæ matris Ecclesiæ unitate recessit, « numquam ab ejus subjectione et reverentia se subtraxit, « sed tanquam devotissima filia firma semper et immo- « bilis in ejus devotione permansit. »

« Gallicana Ecclesia, » écrivait Grégoire IX à l'arche- « vêque de Reims, » post apostolicam Sedem est quoddam « totius christianitatis speculum et immotum fidei funda- « mentum, utpote quæ in fervore fidei christianæ ac de- « votione Sedis apostolicæ non sequatur alias sed ante- « cedat. »

Ajoutons que la France sut longtemps encore mériter de si magnifiques louanges. Quelques détails sont ici nécessaires.

IV. L'on a plus d'une fois remarqué les frémissements d'indignation qui agitèrent les évêques des Gaules (VIe siècle), à la nouvelle du pape Symmaque jugé par une assemblée de prélats inférieurs. L'admirable protestation de S. Avit, archevêque de Vienne, est connue. Elle est un monument éternel de l'inébranlable attachement de nos ancêtres à l'infaillible et irréformable autorité du successeur de saint Pierre.

Ce qui est moins connu, c'est un détail de cette vraiment antique et vénérable liturgie gallicane, objet de l'affection amoureuse de nos ancêtres, que toutefois, sur un signe de Rome, ils n'hésitèrent pas à sacrifier sans retour pour embrasser les rites de l'Église-mère. Voici le fait. Les fragments de la vieille liturgie gallicane recueillis par Mabillon portent, attaché à trois dimanches consécutifs, le titre de : *Dominica post cathedram S. Petri,* et les dimanches que nous appelons de la septuagésime, de la sexagésime et de la quinquagésime, tirent leur dénomination de la Chaire de saint Pierre : *Dominica* 1^a, 2^a *et* 3^a

post cathedram S. Petri. En sorte que pour nos ancêtres la chaire de saint Pierre, c'est-à-dire sa primauté, fut dès l'origine l'objet d'une de ces fêtes *cardinales* autour desquelles roule et se développe le cycle liturgique. Le fait nous a paru significatif, et d'autant plus digne de remarque, que la vieille liturgie gallicane est peut-être seule à le présenter.

Ajoutez à cela les capitulaires de Charlemagne, expression si fidèle de son époque, et pour arriver tout de suite à des temps plus rapprochés de nous, lisez dans la *Collection des Actes du clergé* l'admirable discours du cardinal Duperron aux États généraux de 1614, les discours et protestations des évêques en faveur de la réception du concile de Trente, contre les erreurs et les menées du jansénisme, et dites ensuite si les véritables traditions gallicanes ne sont pas celles du plus filial dévouement pour le Saint-Siége (1) !

V. Lors donc qu'en face du mouvement qui de nos jours nous pousse et nous conduit si heureusement vers Rome, des voix discordantes se font entendre qui s'écrient : *Ainsi ne faisaient pas nos pères !* nous n'avons qu'à répondre comme ce Luthérien converti qui, pour être enseveli dans la tombe de ses ancêtres, faisait creuser la sienne un peu plus profondément que de coutume. Creusez un peu plus bas, répondrons-nous à la critique, et sûrement vous rencontrerez la tradition de nos ancêtres.

Il vous semble étrange, dites-vous, qu'on vienne maintenant enseigner dans nos écoles la thèse de l'*infaillibilité* du Pape et de l'*irréformabilité* de ses jugements, et vous protestez contre ces nouveautés que la France n'a jamais connues.

(1) Encore un fait très-significatif. C'est en France que les évêques ont spontanément introduit la coutume de s'intituler : *Episcopus*... SEDIS APOSTOLICÆ GRATIA.

A notre tour, nous sommes étrangement surpris et de l'étonnement et de l'assurance de vos critiques. Il y a ongtemps, en effet, que la perpétuité de la croyance des Français à l'infaillibilité du Pape a été rigoureusement démontrée par les théologiens étrangers à notre nation. Mais ce serait peut-être trop exiger que de vouloir renvoyer nos adversaires à Zaccaria, Muzzarelli, Soardi, Roccaberti, aux théologiens de Wurzbourg, à S. Liguori. Du moins, ils devraient connaître les savants travaux des théologiens de notre pays, et savoir les belles démonstrations qui ont été faites par Charlas (*de Libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*), et Fénelon (*Dissert. de romani Pont. auctoritate*). Ils devraient de plus savoir que, si l'on excepte quelques théologiens de l'ancienne Sorbonne (1), les théologiens dont la France s'honore le plus ont tous été *infaillibilistes*. Qu'on lise, pour s'en convaincre, Ysambert, Duval, Coëffeteau, Mauclère, Abelly, ces grandes lumières de la sacrée faculté. Ils devraient enfin leur être connus, ces *Actes du Clergé* que si souvent ils invoquent, ainsi que la célèbre et immortelle déclaration de l'assemblée de 1625 : « Ils respecteront notre saint Père le Pape, chef « visible de l'Église universelle, vicaire de Dieu en terre, « évêque des évêques et patriarche, en un mot successeur « de saint Pierre, auquel l'apostolat et l'épiscopat ont eu « commencement, et sur lequel Jésus-Christ a fondé son « Église, en lui baillant les clefs du ciel *avec l'infaillibilité* « *de la foi que l'on a vu* miraculeusement durer dans ses « successeurs jusqu'aujourd'hui. »

Nous le demandons avec confiance : de quel côté se trouvent les nouveautés doctrinales (2) ?

(1) Pierre de Marca, dans le texte que nous avons cité plus haut, affirme que *l'ancienne Sorbonne* a toujours été hostile à la doctrine de l'infaillibilité. Cette assertion est trop absolue.

(2) Son Ém. le cardinal Villecour a excellemment développé cette thèse dans l'ouvrage intitulé : *la France et le Pape.*

VI. L'on insiste, et l'on demande grâce pour l'*antique discipline* de la France, qui va être supplantée par une discipline toute *nouvelle*.

Expliquez-vous, et veuillez nous dire quels sont les points de la discipline *romaine* qui vous semblent menacer les antiques traditions de l'Église gallicane. Est-ce la reconnaissance des Congrégations romaines ? Est-ce l'*Index* et ses règles? Est-ce la bulle *in cœna Domini?* Est-ce l'adoption de la liturgie romaine? Est-ce la mise à exécution des décrets disciplinaires du concile de Trente?

Or, nous l'affirmons sans hésiter, l'ancienne Église gallicane professa toujours le plus sincère attachement à tous ces points de sa discipline qu'on voudrait faire passer pour nouvelle. Nous en avons encore pour garants les *Actes du clergé*, et une foule d'ouvrages imprimés pour le clergé pendant le XVIIe siècle. Nous n'en citerons que deux, lesquels à raison de leur immense popularité, peuvent à bon droit être regardés comme les *Manuels* du clergé, et par là même l'expression fidèle de la discipline du temps. L'un est l'*Instruction des prêtres*, du cardinal Tolet, traduit et annoté à l'usage de la France (Lyon, dernière édition, 1671), l'autre, le *Parfaict ecclésiastique*, par messire Claude de la Croix (Paris, 1666) (1).

VII. L'*autorité des congrégations romaines* fut reconnue en France depuis l'époque de leur institution (fin du XVIe siècle), jusque vers la fin du XVIIe siècle. Le *Parfaict ecclésiastique* cite fort souvent la *Congrégation des Rites* à l'appui de ses décisions. Le P. Bauny, dans sa *Pratique du droit canonique* (Paris, 1638), invoque fréquemment les décrets de la *Congrégation du Concile de Trente*. Enfin, les prélats français ne faisaient aucune difficulté de sollici-

(1) L'ouvrage de Claude de la Croix est un livre d'or. Il est à désirer qu'on le réédite en lui faisant subir quelques remaniements.

ter, auprès de ces diverses Congrégations, la réponse à leurs doutes, et même des *permissions*. En preuve, parcourez les collections de Gardellini et de Zamboni. Les *Analecta juris pontificii* ont publié récemment une longue série de décrets encore inédits de la Sacrée Congrégation des Rites. Un bon nombre d'entre eux regarde la France. Exemples : l'archidiacre de Rhodez se fait autoriser à bénir les linges et ornements sacrés (1609); un dignitaire de Grenoble recourt à la Sacrée Congrégation pour la faculté de biner (1628), etc., etc.

Il est vrai qu'en France l'on a plus d'une fois disputé sur l'authenticité et l'interprétation des décisions romaines. Que peut-on en conclure? Rien, si ce n'est que la prudence de nos pères ne leur permettait pas de croire à tout esprit. Les théologiens ultramontains n'agissent pas autrement; et, avant d'accepter comme loi obligatoire une décision partie de Rome, ils veulent s'en démontrer l'authenticité et le véritable sens.

VIII. L'*Index*, le terrible *Index* des livres prohibés, n'effrayait pas non plus les Français d'autrefois, car ils savaient comprendre tout ce qu'il y a d'efficace protection pour la foi et les mœurs, dans cette admirable partie de la législation ecclésiastique. Aussi reçurent-ils les règles de l'*Index* et le catalogue des prohibitions, successivement publiés par différents Pontifes. Le fait a été mis dans tout son jour par Mgr Baillès, ancien évêque de Luçon. (*Instruction pastorale sur l'Index*, 1853.)

Comment expliquer, sans cela, la conduite de nos prélats? Les *Actes du Clergé* nous attestent que, plus d'une fois, ils ont dénoncé à Rome, pour les y faire condamner, des auteurs et leurs livres : les PP. Cellot et Bauny, par exemple. Apparemment, les évêques reconnaissaient quelque autorité aux sentences de l'*Index ;* autrement, pourquoi les invoquer ?

Aussi, le traducteur de l'*Instruction* de Tolet, citée plus haut, ne contredit-il nullement son auteur, en lui opposant l'usage contraire de la France, lorsqu'il est question de l'*Index* et de ses règles.

Chose étrange ! parmi les prohibitions de l'*Index*, il en est deux qui ne peuvent se faire accepter de nos gallicans ; à savoir, la défense de lire la Bible en langue vulgaire, ainsi que celle de traduire, également en langue vulgaire, les paroles de la sainte Liturgie.

Or, il est certain que l'origine de cette double prohibition est toute française. Les premiers documents que le droit fournit, relativement à la prohibition de la lecture de la Bible en langue vulgaire, ne sont-ils pas une décrétale d'Innocent III, adressée au clergé de Metz, et un canon du Concile de Toulouse, en 1229 ? La loi fut même exécutée avec une telle rigueur, que plus tard, au Concile de Trente, les théologiens de la Sorbonne ne craignaient pas de taxer d'hérésie quiconque s'en faisait le transgresseur. — Quant à la défense de traduire la Liturgie en langue vulgaire, le lecteur peut voir, dans les *Actes du Clergé*, avec quelle sollicitude les évêques dénoncèrent et firent condamner par le pape Alexandre VII, la fameuse traduction du Missel romain, par Voisin (1660).

IX. Pas plus que l'*Index*, la célèbre bulle *In cœna Domini* ne trouva d'opposition en France, du moins de la part des gens d'Église. Le traducteur de Tolet n'a aucune contradiction à faire au long commentaire que renferme l'*Instruction des prêtres*, et le *Parfaict ecclésiastique* signale avec le plus grand soin, aux confesseurs, *les cas plus fréquents de l'excommunication réservée en la bulle de* Cœna Domini. Ce qui signifie, apparemment, que les confesseurs ne regardaient pas la bulle comme dénuée de toute valeur. Au reste, dans son ouvrage *de Synodo*, Benoît XIV

apporte des faits qui prouvent péremptoirement la réception parmi nous de la bulle *in cœna*.

X. Quant à la liturgie romaine, tout discours est désormais superflu. Les savantes discussions de Dom Guéranger ont prouvé jusqu'à la dernière évidence, que depuis le temps de Charlemagne jusqu'au siècle passé, la France s'est toujours fait gloire d'un inviolable attachement aux rites romains. Le nier, c'est faire preuve d'ignorance ou de mauvaise foi. Nous n'insisterons donc pas.

Toutefois, en faveur de ceux de nos adversaires dont le gallicanisme fort inoffensif consiste dans l'usage du *surplis à ailes* ou du *bonnet carré*, nous tenons à constater qu'en France, l'on fut attaché non seulement aux *formules* de la liturgie romaine, mais encore aux moindres *rites et cérémonies*, que l'on y pratiquait avec la plus parfaite exactitude. Quelques traits sont à citer.

C'est ainsi que, d'après le *Parfaict ecclésiastique :*

L'autel doit être revêtu d'un *antependium*, ou devant de la couleur du jour. (Rubr. gener. Miss. xx, *de Præpar. altaris.*)

La nappe supérieure qui couvre l'autel doit, de chaque côté, descendre jusqu'à terre. (*Ibid.*)

Le tabernacle où repose le Saint-Sacrement doit être revêtu d'un *conopée,* ou *pavillon d'étoffe précieuse de couleur, selon l'office qui se fait en l'église.* (Ritual. Rom., *de SS. Eucharist.*)

Pendant le *Memento* des vivants, à la messe, le servant doit allumer un troisième cierge, préparé pour l'élévation du Saint-Sacrement, et qui ne doit s'éteindre qu'après la communion du prêtre et des fidèles. (*Ritus celebr. missam*, VIII, 6.)

Le prêtre, en s'en retournant à la sacristie après la messe, dit tout bas l'antienne *Trium puerorum* et le cantique *Benedicite.* (*Ibid.*, XII, 6.)

L'*encensement* se pratique, non pas en lançant l'encensoir, mais en le conduisant tout doucement vers l'objet qu'il faut encenser. (*Cæremon. Episc.*, l. I, c. 23.)

L'*étole* n'est pas employée par celui qui préside aux vêpres solennelles ou au chœur. (*Ibid.*, l. II, c. 3.)

Tous les clercs assistant au chœur, ou employés à quelque fonction sacrée, *font la génuflexion* devant la Croix, et même devant l'évêque. (*Ibid.*, l. I, c. 18.)

Les chandeliers et les cierges de l'autel sont *d'inégale hauteur*, et dominés par la Croix. (*Ibid.*, c. 12.)

La bénédiction avec le Très-saint Sacrement se donne *en silence*. (*Ibid.*, l. II, c. 33.)

On pourrait citer indéfiniment; mais c'en est assez pour faire voir à nos adversaires de quelle exactitude nos pères se piquaient à l'endroit des rites romains. La démonstration serait plus évidente encore, si nous invoquions le témoignage du vénérable M. Olier, et du courageux M. de la Tour. Elle atteindrait la dernière perfection, à l'aide de témoins d'ailleurs peu suspects d'ultramontanisme, D. Claude de Vert, J.-B. Thiers, et l'auteur du Rituel d'Aleth.

XI. Enfin, il y a déjà longtemps que la discipline du Concile de Trente a reçu en France ses lettres de naturalisation. Nous ne pouvons pas transcrire ici les savantes dissertations qui, de nos jours, ont mis ce fait en lumière. Nous prions le lecteur de consulter les ouvrages de Mgr Baillès (*des Sentences épiscopales*), de M. Bouix (*du Concile provincial*), et du P. Prat (*Histoire du Concile de Trente*). Elle n'est donc pas nouvelle pour nous, cette admirable législation des Pères de Trente. Il est vrai que trop souvent les légistes et les politiques ont entravé la mise à exécution des décrets du Concile ; mais il est un fait non moins certain, à savoir que le clergé protesta toujours de sa ferme et inébranlable résolution de rendre lui-même,

et de procurer de la part des fidèles, une entière obéissance aux décrets du dernier Concile général. Qu'on dise encore que le Concile de Trente n'a pas été reçu en France!

XII. Que si l'on veut encore récriminer, et demander, avec un étonnement mêlé d'amertume, pourquoi il s'introduit en France des nouveautés en fait de *morale* et d'*histoire;* pourquoi, dans nos écoles, l'on enseigne le *probabilisme* et la *haute valeur historique du Bréviaire romain;* la réponse ne sera pas plus difficile.

Il est faux que le *probabilisme* soit parmi nous une doctrine nouvelle. Ysambert, Duval, Abelly, ont été probabilistes, et leurs contemporains n'ont pas connu d'autre système de morale (1).

Il est encore faux que nos ancêtres n'aient pas attribué au Bréviaire romain une haute valeur historique. Témoin l'énergie déployée par la Sacrée Faculté de Paris contre les légèretés d'Erasme. (Voyez Dom Guéranger, *Instit. liturg.*, t. I, et M. Faillon, *Recherches sur sainte Madeleine*, etc.) Grâce à Dieu, nos pères avaient assez de confiance en leur Mère, pour consentir à recevoir d'elle-même tout ce qui intéresse son histoire. Le protestantisme et le jansénisme vinrent, hélas! éveiller la défiance; et voici qu'à leur suite « certains gallicans rédigèrent l'histoire, et « firent des recherches critiques d'après un système pré- « conçu, et avec le parti pris que leurs adversaires au- « raient tort; et l'on sait quelles énormes et immenses « faussetés ces préoccupations accumulèrent sous la plume « d'écrivains ecclésiastiques..... Tout n'est pas encore dit « sur les assertions passionnées et gravement partiales « des Fleury, des Baillet, des Tillemont, des Dupin et

(1) Voir, dans la *Revue*, un excellent article sur *le Probabilisme*, par M. l'abbé E. G. (Août 1864.)

« des Launoy (1). » (*Introduction aux œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, par M. l'abbé Darboy, p. LXXX-I.)

XIII. Il est temps de conclure.

Non, les traditions de l'Église de France ne sont aucunement en désaccord avec les doctrines, les opinions, les sentiments et la discipline de l'Église-Mère. L'histoire témoigne, au contraire, de la plus filiale conformité de pensées et de conduite au sein de l'Église de France (2). Les gallicans peuvent donc, sans renier leur passé, se livrer au mouvement qui nous emporte vers Rome. Bien plus, ils n'ont que ce moyen de se montrer dignes de leurs pères. *Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi ; majores tuos, et dicent tibi.*

Les perfides manœuvres de l'hérésie purent sans doute obscurcir nos traditions ; la nuit a pu être longue ; car, qui ne sait l'empire que peut prendre le mensonge sur les esprits une fois abusés ! Mais enfin, ces ténèbres ne sont pas destinées à durer toujours, et voici le moment d'être dociles à la lumière. En revenant à Rome, en demandant à Rome nos inspirations, en acceptant les décisions de Rome, en recevant sa liturgie et sa discipline, nous ne faisons qu'être fidèles au culte de nos aïeux ; et, suivant l'expression d'un grand évêque de France, *nous n'avons pas brisé la chaîne de nos traditions, nous n'avons fait que la renouer*. (Mgr de Salinis au synode d'Amiens, 1853.)

H. MONTROUZIER.

(1) M. l'abbé Freppel a vengé d'une manière supérieure l'autorité du Bréviaire Romain, en ce qui regarde l'origine apostolique de nos Eglises. Voir son *Saint Irénée*, leçons 3, 4 et 5.

(2) L'on ne nous objectera certainement pas les impertinentes boutades de quelques évêques courtisans au temps de Louis-le-Débonnaire, ainsi que du fameux Hincmar, de Rheims, et du moine Gerbert, devenu son successeur sur le siége de cette grande église. Que sont quelques faits isolés au milieu d'une vaste histoire ?

LA PERSÉCUTION EN ANGLETERRE

SOUS LES SUCCESSEURS D'ÉLISABETH (1).

I.

« Ce n'est pas seulement une histoire, » a dit Mgr l'Évêque d'Arras, à propos du premier travail de M. Destombes sur la *Persécution religieuse en Angleterre;* « c'est un « drame plein de scènes émouvantes et de péripéties extra- « naturelles. Il est évident que, d'un côté, préside celui « qui fut homicide dès le commencement, et, de l'autre, « celui qui a dit : « Je serai avec vous jusqu'à la con- « sommation des siècles ». L'homme, par lui-même, n'est « capable ni de ces cruautés féroces, ni de ces vertus « sublimes. »

La *Revue* a fait connaître le premier ouvrage de M. l'abbé Destombes. Nous sommes heureux d'avoir à parler aujourd'hui du second, digne à tous égards du bienveillant accueil que le public a fait au premier. Du reste, on conçoit que M. Destombes ait pu être encouragé dans son œuvre par les éloges donnés à une publication dont tout le monde souhaitait voir bientôt la continuation. Nous lui savons bon gré d'avoir re-

(1) *La Persécution religieuse en Angleterre* sous les successeurs d'Élisabeth, Jacques Ier, Charles Ier, Cromwell et Charles II, par M. l'abbé Destombes, supérieur de l'Institution Saint-Jean, à Douai. Paris, Lecoffre. In-8° de 540 pages.

produit, en tête du nouveau volume, les félicitations que le Saint-Père lui a fait transmettre par Mgr le Secrétaire des Lettres latines, et celles de NN. SS. les Archevêque et Évêques de Cambrai, d'Arras, de Montauban, de Nîmes et de Poitiers. De tels noms, il est vrai, rendent nos appréciations timides ; mais c'est un inconvénient que le lecteur ne regrettera pas. Il préfèrera une analyse succincte aux lieux communs de la critique, et il verra volontiers par ses propres yeux comment les suffrages si compétents et si élevés qui ont honoré le premier volume, se rapportent également au second.

II.

Le résultat le plus net des rigueurs d'Élisabeth fut un ébranlement remarquable de l'autorité que lui avaient transmise ses prédécesseurs, et qu'elle avait portée d'abord à un si haut degré. Pour rappeler cette physionomie et ce caractère, au moment où Jacques Ier va hériter de ses fautes comme de son trône, nous ne saurions mieux faire que de citer le rigoureux portrait tracé par Mgr Plantier, après la lecture de l'ouvrage de M. Destombes : « Élisa-
« beth d'Angleterre, cette digne fille de son père, cette
« *vierge* dont la licence compta sur le cynisme pour se
« faire absoudre ; cette reine *débonnaire* dont la mansué-
« tude prit ses délices à multiplier les massacres et les
« assassinats ; cette grande prophétesse du *libre-examen*
« qui décréta, contre *la foi catholique* et contre toute
« *liberté de conscience*, des pénalités qui font presque pâlir
« celles qu'avaient portées contre les chrétiens les ty-
« rans les plus barbares de Rome païenne ; cette *sainte*
« suprême de l'anglicanisme, dont elle fut la mère, avait
« besoin d'être connue à fond, pour qu'on pût bien juger
« de son œuvre par sa vie et son caractère. Vous lui

« avez admirablement restitué sa vraie physionomie, et « certes, il s'en faut qu'elle soit céleste. Vivante, on dit « qu'elle craignait pour son visage les miroirs fidèles. « Morte, on les a craints pour sa mémoire. Une foule « d'adulateurs l'ont flattée dans la tombe, comme d'autres « l'avaient flattée sur le trône. Heureusement il en est « d'autres, même parmi les sectateurs de la Réforme, « qui l'ont peinte au naturel. C'est avec les couleurs « qu'ils vous ont fournies que vous en avez tracé le por- « trait, et je vous en félicite. On protesterait contre vos « appréciations ; on ne peut échapper à leurs témoi- « gnages. » On n'échappera pas davantage, croyons-nous, aux témoignages des historiens protestants qui servent à M. Destombes pour rétablir la vraie physionomie de la nation anglaise, des courtisans, des ministres, des parlements et des chefs suprêmes de l'État. Le lecteur se sentira pris d'indignation à la vue des procédés iniques dont les catholiques anglais vont être l'objet; mais l'auteur n'avance rien qui ne soit appuyé sur des documents authentiques, et si l'on recule d'épouvante à la vue de ses révélations, on ne saurait protester contre des appréciations que l'on a partagées soi-même, avant de les trouver formulées dans son livre.

III.

Jacques Ier monte sur le trône, et Robert Cecil va lui-même, avec ses collègues du conseil, le proclamer à Whitehall, en présence des plus puissants seigneurs, qu'il s'était hâté d'appeler dans la capitale. A ses yeux, comme à ceux de plusieurs hauts dignitaires, le danger de voir le catholicisme rétabli ou simplement toléré dans le royaume était suffisamment prévenu par la religion même et l'éducation du prince. Quant à la part

qu'ils avaient prise dans l'assassinat juridique de sa mère, ils comptaient que l'intérêt fermerait la bouche à leur royal protégé. Les événements montreront clairement que ces politiques égoïstes ne s'étaient pas trompés.

Les catholiques anglais offrent à leur nouveau monarque l'humble expression de leurs sentiments et de leurs espérances. Dans cette pièce admirable éclatent la franchise, le dévouement. Les catholiques demandent pour leur religion la tolérance dont Henri IV vient de doter ceux de ses sujets qui suivent une religion contraire à la religion professée publiquement. Leurs raisons doctrinales et historiques étaient bien faites pour toucher le cœur d'un roi qui aurait voulu être le père intelligent de son peuple. Mais l'ingratitude et la frivolité fermèrent le cœur de Jacques Ier aux inspirations de la droiture et de l'énergie. Les persécuteurs trop fameux des catholiques, Cecil et Bacon, reparurent dans son conseil. C'est au milieu de ces politiques sans principes et sans cœur que nous apparaît ce monarque, dont la faiblesse prétentieuse et la puérile vanité de savoir deviendront bientôt pour ses sujets un objet de dérision, en même temps qu'elles rendront plus facile à ses conseillers l'accomplissement de leurs projets. Ses propos ébruités le trahissent : les catholiques ne peuvent plus conserver leurs illusions premières. Un crime de deux prêtres abusés, Watson et Clarke, sert de prétexte aux mauvaises dispositions de la cour. Bien que l'archiprêtre Blackwell eût dévoilé lui-même le projet à Robert Cecil, après en avoir été informé par les jésuites, que Watson avait vainement cherché à séduire, les catholiques devinrent suspects. On les regarda comme des traîtres dont la fidélité ne saurait jamais être garantie.

Cependant des sectes rivales se forment et se développent au sein de l'Église établie. Devenu *chef suprême*

de l'Église anglicane, Jacques Ier s'efforce de la soutenir. La pétition des puritains excite son mécontentement. Il dénonce « les tentatives séditieuses de ces esprits qui travaillent plutôt à détruire qu'à réformer, » et il essaye d'une conférence pour calmer ces excitations. Le monarque-théologien l'ouvre lui-même, et il force les évêques, d'ailleurs complaisants, à accepter ses conclusions. Les pasteurs puritains, admis à la seconde et à la troisième séances, ne sont pas plus heureux que les évêques : Jacques Ier leur impose à tous une soumission aveugle et absolue. Quant aux catholiques, le roi déclare « qu'il déteste leur religion superstitieuse, et qu'il est « si loin de vouloir les favoriser que, s'il croyait que son « fils et successeur dût accorder la tolérance de cette re- « ligion, il aimerait mieux, en toute vérité, le voir ense- « velir sous ses yeux. » Les shérifs reçoivent en même temps l'ordre de publier dans toutes les paroisses une proclamation qui bannit à perpétuité tous les prêtres, jésuites ou autres. (P. 37.) Le parlement anglais entend un manifeste royal contre le catholicisme, et dès le 24 avril 1603, un mois après le discours du roi, un bill contre les catholiques est présenté à la Chambre des communes. Les catholiques, assimilés aux faussaires, aux parjures et aux hommes mis hors la loi, sont déclarés inhabiles à siéger au parlement. Le vicomte Montague se lève pendant la troisième lecture et proteste noblement contre des mesures qui n'ont aucune raison d'être. Son discours est jugé « un scandale et une offense » par les partisans de la libre-pensée, et, le lendemain, le vieillard est conduit à la prison de la Flotte. Toutefois, les catholiques essayent encore d'une pétition au parlement. Un pamphlet insultant est la seule réponse qu'on donne à leur supplique. Quant aux évêques anglicans, ils ne sont déjà plus que des fonctionnaires du pouvoir civil. Ils expé-

dient a leurs suffragants, au nom du roi, des circulaires où ils révèlent les intentions du monarque, et où ils prescrivent de rechercher les catholiques dans leurs familles ou au-dehors, afin de les déclarer excommuniés et de les frapper de la confiscation de leurs biens et de la prison. Découvrir, poursuivre et accuser les catholiques, tel est le mot d'ordre qui passe dans tous les rangs de l'ordre civil et ecclésiastique. Jacques pouvait se dispenser de recommander aux magistrats de se montrer « diligents et sévères » : des faits multipliés proclament assez haut l'activité et la violence déployées par les émissaires du gouvernement.

Coup sur coup paraissent plusieurs édits qui activent la persécution. Le clergé s'associe aux colères du pouvoir et formule des canons qui répondent aux édits du roi. Les prisons deviennent bientôt insuffisantes : on mêle l'insulte à la cruauté ; l'effusion du sang suit de près ces divers actes, et dès le 16 juillet 1604, un missionnaire est écartelé sur la place publique de Warwick. Le sang de Jean Sugar a ruisselé sous les yeux de Robert Grissold et excité son enthousiasme : il paye de sa propre tête sa noble sympathie. Vingt-et-un prêtres et trois laïques sont condamnés au bannissement perpétuel. Ils signent inutilement contre l'arrêt qui les frappe une protestation pleine des témoignages irrécusables de leur loyauté et de leur fidélité. Pourquoi tous leurs frères ne les imitent-ils pas, et pourquoi Catesby ajoute-t-il à toutes ses faiblesses antérieures la machination de l'ignoble *complot des poudres*, dont le résultat devait être si funeste au catholicisme? En vain, de Rome, les voix les plus autorisées cherchent-elles à prévenir cet attentat et en flétrissent les auteurs. Le P. Garnet essaye de faire entendre raison à Catesby : la prudence du missionnaire échoue devant l'astucieuse obstination du conspirateur. Des re-

tards ont beau être ménagés : tout est prêt dix jours avant l'ouverture du parlement. C'est l'heure de la trahison. Un page de lord Mounteagle reçoit une lettre où son maître est averti du danger. Les plus graves auteurs ne craignent pas d'attribuer cette lettre à lord Cecil, devenu comte de Salisbury, et impliqué dans le complot, comme son père, lord Burleigh, l'avait été dans celui de Babington. L'effronterie de Cecil lui permit de présenter lui-même la lettre au roi, lequel déclare ensuite à l'ouverture du parlement qu'il a été aidé d'une manière surnaturelle pour découvrir la conspiration. Des précautions puériles sont gardées afin de faire juger au peuple de la vérité des inspirations du monarque et de préparer ainsi un mouvement populaire d'autant plus violent qu'il pouvait prendre le caractère d'une légitime indignation. Blackwell et les catholiques nient vainement toute complicité dans cet odieux attentat. L'instruction du procès commence à Londres, dès que les troupes de sir Richard Walsh ont enveloppé et saisi les quatre principaux chefs de la conjuration. — Il faut lire tous ces détails dans l'ouvrage de M. Destombes : les Jésuites sont pleinement dégagés de toute responsabilité par rapport à ce crime ; on y voit comment la fourberie de Cecil put arriver à obtenir, de juges pervers ou surpris, le supplice du P. Garnet, dont tous les efforts avaient tendu, selon la limite du possible, à déjouer le complot.

La persécution continue plus acharnée que jamais, et de nouvelles lois pénales sont ajoutées à celles déjà existantes C'est en vain que le roi de France écrit à Jacques Ier pour le déterminer à entrer dans les voies de la modération : sa dépêche est habilement retardée. Paul V exprime, dans deux lettres au roi d'Angleterre, toute son horreur pour le forfait de Catesby. Les catholiques protestent encore de leur fidélité et de leur sou-

mission. Tout est inutile. Jacques Ier imagine l'astucieux *serment d'allégeance* que Rome ne peut accepter, et dont la rédaction avait été confiée à Bancroft, archevêque de Cantorbéry, et au jésuite apostat Perkins. Quelques catholiques prêtent ce serment grâce à une imprudence de Blackwell qui a semblé l'autoriser. Celui-ci a encore la faiblesse de cacher la lettre du Pape. Le roi connaît le bref, et sa fureur devenant plus grande, il exige le serment avec une extrême rigueur. Blackwell, déjà vieux, a la condescendance coupable de le signer, et il en est rigoureusement repris par le cardinal Bellarmin. Alors commence une persécution tellement atroce, que le roi lui-même est obligé de faire faire une enquête sur les violences, les abus du pouvoir et les crimes commis par les agents de l'État. (P. 133.) Mais la persécution sanglante n'en continue pas moins, et de nouvelles victimes tombent sans cesse sur l'échafand, uu milieu des raffinement d'une affreuse barbarie.

IV.

Un chapitre très-intéressant nous repose de toutes ces horreurs. C'est l'histoire des fondations anglaises sur le continent. Proscrite de l'*île des Saints*, la vie catholique se transplante en un sol voisin d'où ses radiations se feront sentir à la nation infortunée. De ces centres nouveaux d'activité, Bruxelles, Douai, Rome, Reims, Valladolid et Séville, partent des foyers de lumière contre les ténèbres accumulées par les théologiens-politiques de l'Église établie. De là aussi viennent des martyrs qui mêlent leur sang aux flots de sang répandus depuis un siècle. Aussi les conversions commencent : l'aurore du jour que nos yeux voient brille déjà sur l'anglicanisme.

Toutefois, Jacques Ier poursuit ses violences. Aussi habile à tromper les rois d'Espagne et de France que le

Pape, il ne meurt pas sans avoir formé une soi-disant *sainte alliance*, où l'on voit des républiques catholiques et la France unies aux protestants de l'Allemagne et du Danemarck. Il obtient, pour son fils Charles, la main de de la fille du roi d'Espagne, et il prépare l'union du prince de Galles avec Henriette de France.

V.

Jacques Ier, en mourant, laissait à son fils un trône ébranlé et miné de toutes parts par les discordes religieuses et politiques. L'heure est venue où Dieu va livrer « aux instincts déréglés de la force ce peuple resté muet sous la main des tyrans qui lui arrachèrent sa foi religieuse. Charles Ier et Cromwell, le premier sur l'échafaud, le second sur le trône; telle est la leçon terrible et la sévère expiation que les règnes précédents avaient préparée, et que Dieu réservait à l'Angleterre comme un châtiment de miséricorde plus encore que de justice. Comme toutes les révolutions, celle qui éclate à cette époque présente aux regards attentifs de l'observateur une réunion d'intérêts et de passions contraires, qui se cachent sous différents masques, et au milieu desquels apparaissent de loin en loin des volontés droites, mais abusées, des convictions sincères, mais outrées jusqu'au fanatisme. Des idées religieuses et politiques en opposition ouverte, des amours-propres froissés, des animosités surrexcitées par l'arbitraire du pouvoir, enfin des duplicités et des tromperies, parce que la royauté, d'une part, est poussée à des promesses irréalisables, et que, de l'autre, les factions cherchent à cacher le but réel où tendent leurs efforts; telles sont les causes multipliées qui aboutiront aux termes fatal, que beaucoup ne prévoyaient pas, ne voulaient pas, mais où le doigt de Dieu

dirigeait les événements. Toutes ces factions auront leur succès éphémère, pendant que les catholiques, poursuivis par toutes les haines comme par toutes les erreurs, continueront de gémir sous le joug de fer qui les écrase. »

C'est par ces graves pensées que M. Destombes ouvre le récit du règne de Charles Ier. Elles résument admirablement l'ordre de faits dont il se compose, et dont se composeront les deux règnes suivants. Le génie du mal n'est pas très-varié dans ses attaques contre le bien : il suit des plans fort analogues les uns aux autres. Cette remarque apparaît en toute sa vérité dans l'histoire que nous analysons. Faiblesse, ineptie, malveillance, adulation, cruauté : tels sont les mots qui caractérisent les trois règnes de Charles Ier, de Cromwell et de Charles II. On connaît la suite de cette malheureuse histoire, qui aboutit au meurtre légal de Charles Ier et au *protectorat* de Cromwell. Lorsque la restauration de la monarchie par Charles II vient donner des espérances aux divers partis qui divisent le royaume, c'est pour les sujets vraiment fidèles, les catholiques, une ère nouvelle de soupçons, d'intrigues, de calomnies, de persécutions et de meurtres. Des juges toujours iniques condamnent d'innocentes victimes, et celles-ci expirent en appelant les miséricordes de Dieu sur leurs persécuteurs. Les détails sont pleins d'intérêt : on les lira dans l'ouvrage de M. Destombes.

VI.

Quel saisissant spectacle que celui d'une nation livrée, comme l'a été la nation anglaise, pendant plus de cent cinquante ans, aux horreurs de la guerre civile, et d'une persécution dans laquelle la religion couvre les passions les plus ignominieuses ! On voit passer devant soi les

sinistres figures de rois incapables ou pervers, de ministres astucieux et perfides, de juges iniques et courtisans. On suit un peuple farouche qui se transmet de génération en génération les instincts de la férocité la plus implacable. D'un autre côté, on découvre les influences de tranquillité, de constance et de paix que la foi répand sur l'âme des nobles victimes. Celles-ci lèvent les yeux au ciel d'où descend pour elles et pour leur malheureux pays un rayon d'espérance d'autant plus puissant que l'heure où elles expirent est avancée, et que les flots de sang sillonnent depuis plus longtemps un sol qui dut au sang des premiers apôtres sa merveilleuse fécondité. Cependant il s'est rencontré des historiens qui ont dénaturé l'histoire du catholicisme en Angleterre et transfiguré celle de ses persécuteurs. Leur œuvre de mensonge avait obtenu de l'esprit public une complicité universelle et comme incurable. L'Église catholique vient d'être vengée de l'accusation d'intolérance qu'elle a longtemps subie. M. Destombes a arraché à l'erreur son masque de modération. Son livre « est précieux aussi en « ce qu'il révèle, chez ce peuple persécuté, plus d'éner- « gie et de résistance que l'histoire ne lui en a attribué. « A tout prendre, l'épreuve de l'Angleterre catholique a « été plus délicate et plus périlleuse que la nôtre en 93, « et il faut bénir Dieu qui nous a épargné plusieurs des « côtés les plus dangereux et les plus difficiles de la sé- « duction. » (Lettre de Mgr l'Évêque de Poitiers, à l'auteur.)

A. Gilly.

DÉCISION RÉCENTE

SUR L'AMOVIBILITÉ DES DESSERVANTS,

*et sur la nécessité de l'*IMPRIMATUR *pour les écrits des ecclésiastiques en France.*

Tout reste de nuage sur ces deux importantes questions se dissipera, il faut l'espérer, en présence du rescrit que nous allons mettre sous les yeux du lecteur. Voici en résumé l'historique des faits qui l'ont provoqué.

I.

Un ecclésiastique du diocèse d'Évreux avait publié une brochure intitulée *Réhabilitation du desservant.* L'écrit portait le nom de l'auteur, qu'il serait inutile de reproduire ici ; mais il n'était point muni du *permis* d'imprimer, requis par les lois de l'Église. Il attaquait la discipline actuelle des diocèses de France sur l'amovibilité, qu'il disait *ne pas venir de l'Église, mais être repoussée par l'Église*; il allait même jusqu'à traiter de scandaleux l'emploi des mots *parochi amovibiles*, dont Mgr d'Évreux avait fait usage dans la lettre d'indiction de son synode.

Par une ordonnance du 22 décembre 1863, Mgr l'Évêque d'Évreux condamna cet écrit. En même temps il exigea de l'auteur l'aveu de sa faute, des excuses à son évêque, l'engagement d'arrêter la circulation de l'ouvrage, enfin, une adhésion au jugement que pourrait porter le Souverain-Pontife, le tout sous peine de suspense à en-

courir *ipso facto*. L'auteur fit la soumission demandée ; elle fut toutefois difficile à obtenir pour l'un des points énoncés. « Il a reconnu (dit le rapport du vicaire-général, chargé de notifier l'ordonnance), *quoiqu'un peu difficilement*, qu'il avait commis *une faute grave* en faisant publier ce livre sans une autorisation préalable de l'Ordinaire, conformément aux prescriptions du dernier concile de la province et des statuts diocésains. »

Le 24 décembre 1863, Mgr d'Évreux adressa au Souverain-Pontife une relation accompagnée du texte de son ordonnance.

L'examen de la cause fut confié à une congrégation particulière de cardinaux, qui émit son sentiment le 1er septembre dernier. Il en fut référé au Souverain-Pontife, qui donna ordre de répondre à Mgr l'Évêque d'Évreux ainsi qu'il suit : *L'opuscule composé et publié par..., et qui a pour titre* : Réhabilitation du desservant, *doit être réprouvé; en premier lieu, parce que l'ecclésiastique susdit n'a pas même observé pour cette publication les lois du diocèse et du concile provincial de Rouen; en outre, parce qu'il a osé accuser les évêques de transférer d'ordinaire les desservants sans motif raisonnable* ; *enfin, parce qu'il s'est arrogé le rôle de juge dans une question réservée au Saint-Siége, auquel elle a été précédemment déférée, et en particulier au sujet des curés amovibles de la Belgique, sous le pontificat de Grégoire XVI de sainte mémoire. Ce Pontife donna sur ce sujet, par l'intermédiaire de la Sacrée Congrégation du Concile, une réponse à l'évêque de Liége, le* 1er *mai* 1845.

Voici la lettre de Son Éminence le cardinal Quaglia, qui transmet cette décision à Mgr l'évêque d'Evreux :

II.

Perillustris ac Reverendissime Domine, uti frater. Quæ

per litteras diei 24 decembris 1863 ad sanctissimum Dominum nostrum Pium papam IX detulit Amplitudo tua quoad opusculum a sacerdote Ludovico Desiderato Dagomer conscriptum, et typis impressum, cui titulus : *Réhabilation du desservant*, et judicium ab amplitudine tua super eodem opusculo latum, Sanctitas Sua ea qua præstat apostolica sollicitudine excepit. Verum priusquam decerneret quid Amplitudini tuæ esset respondendum, voluit ut, in congregatione particulari nonnullorum Eminentissimorum et Reverendissimorum sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalium hujus Sacræ Congregationis negotiis episcoporum et regularium præpositæ, omnia, quæ ab Amplitudine tua exposita fuerunt, mature expenderentur. Particularis congregatio habita fuit sub die 1 septembris nuper elapsi, ac sanctissimus Dominus noster in audientia diei 2 insequentis, audita relatione infrascripti domini prosecretarii ejusdem sacræ Congregationis episcoporum et regularium, et voto Eminentissimorum et Reverendissimorum Patrum, Amplitudini tuæ rescribi mandavit : Opusculum a sacerdote Dagomer redactum, ac in lucem editum, cui titulus : *Réhabilitation du desservant*, esse reprobandum, tum quia præmemoratus sacerdos nequidem legibus diœcesanis, et Concilii provincialis Rothomagensis in illo edendo obtemperavit ; tum quia episcopos incusare veritus non sit ac si absque probabili causa parochos amovibiles vulgo *desservants* transferre incaute soleant ; tum demum quia judicis sibi partes occupaverit in quæstione Sanctæ Sedi reservata, ad quam delata alias fuit, ac præsertim quoad parochos amovibiles regni Belgici, sub pontificatu sanctæ memoriæ Gregorii XVI, qui per sacram Concilii Congregationem die 1 maii 1845 responsum super eadem episcopo Leodiensi dedit. Cæterum laudandam esse submissionem, quam prænominatus sacerdos Dagomer judicio proprii episcopi præstitit.

Hæc Amplitudini tuæ a me significanda erant de mandato sanctissimi Domini nostri, cujus insuper jussa faciens hic adnecto exemplar præfati responsi, una cum precibus ab episcopo Leodiensi porrectis. Interim cuncta fausta ac prospera Amplitudini tuæ adprecor a Domino. Amplitudinis tuæ, etc. — Romæ, 5 octobris 1864. — A. Card. Quaglia, Præf. — Regliati, pro-secretarius.

III.

Les conséquences sont faciles à déduire.

1° En ce qui concerne la nécessité de l'*imprimatur*, elle ressort de la teneur du rescrit. L'une des raisons pour lesquelles l'ouvrage en question est *à réprouver* (esse reprobandum), c'est qu'en le publiant l'auteur *n'a pas même observé les lois de son diocèse et du concile provincial de Rouen*. Un décret du concile provincial de Rouen de 1850, et l'article 40 des statuts du diocèse d'Évreux, interdisent l'impression des écrits relatifs à l'Église, à la religion, à la foi, à la discipline et à la morale, sans une autorisation préalable de l'Ordinaire. Le rescrit pontifical reproche à l'auteur de l'opuscule d'avoir violé ces prescriptions, et déclare pour ce seul chef l'ouvrage digne de réprobation. En outre par l'expression *nequidem* (*n'a pas même observé*), le rescrit fait entendre que d'autres lois ont été aussi violées, et nul doute qu'il n'ait eu en vue les prescriptions du V° concile de Latran (sess. 10), du concile de Trente (sess. 4, c. 2), et de la 10e règle de l'Index. Aux termes de ces décrets, qui sont des lois générales de l'Église, l'impression et la publication des écrits, sans nom d'auteur et sans l'autorisation de l'Ordinaire, est formellement interdite. Néanmoins, avant les derniers conciles provinciaux de France, qui ont expressément statué sur cette matière, les membres du clergé publiant des écrits

sans la permission requise, pouvaient alléguer une sorte d'excuse. L'opinion que certains décrets disciplinaires du concile de Trente, et ceux de l'Index, n'étaient pas reçus en France, et qu'il ne fallait pas les considérer comme obligatoires dans ce pays, n'avait malheureusement que trop prévalu. Ce n'est pas ici le lieu de réfuter cet enseignement erroné ; mais on conçoit la bonne foi dans les membres du clergé qui en avaient été imbus.

Ce qui est déplorable, c'est de voir des ecclésiastiques publier leurs écrits sans l'autorisation requise, depuis que les récents conciles provinciaux de France le leur ont expressément interdit. Il est incontestable que la matière est grave et que le précepte oblige sous peine de péché mortel. On se demande comment ces prêtres peuvent s'arranger avec leur conscience. Le fait d'une si regrettable transgression vient de se produire presque simultanément à Lyon, à Versailles et dans le diocèse d'Évreux. Notre *Revue* a déjà parlé des brochures de Lyon sur la question liturgique. Elles ont été publiées sans nom d'auteur et sans le *permis* de l'Ordinaire. Celle qui n'est point anonyme et qui a pour auteur un curé, est également dépourvue de l'*imprimatur*. Un décret du dernier concile provincial de Lyon prohibait expressément ce désordre. On n'en a tenu aucun compte. A Versailles, un ecclésiastique a publié une série de lettres sous le pseudonyme de *Sophronius*. Les trois premières ont été condamnées par Mgr Mabile et peu après mises à l'*index*. L'auteur s'est soumis ; mais nonobstant sa rétractation, sa *quatrième* lettre a été mise en vente ; et il en a paru une *cinquième*, avec le même pseudonyme, et toujours sans *imprimatur*. Le prêtre de Versailles auteur de ces tristes productions violait ouvertement un décret du concile de Paris. Derrière quels principes de morale se retranche-t-on pour innocenter de tels actes? Nous ne savons. Ce qui nous semble certain au point de

vue de la théologie, c'est qu'une pareille infraction est une *faute grave*, ainsi que l'a jugé Mgr d'Évreux, dans les pièces communiquées aux évêques de France par sa circulaire du 23 octobre 1864. Ce qui nous paraît également certain, au point de vue du droit canonique, c'est qu'un pareil délit peut légitimement donner lieu à la peine de la suspense et à la privation de tout bénéfice. Un seul cas est à excepter : si l'Ordinaire refuse d'examiner les ouvrages qui lui sont soumis par les auteurs, on doit conclure que ceux-ci ne sont plus astreints à la loi de l'*imprimatur*, attendu qu'il n'est pas en leur pouvoir de l'observer. Mais l'auteur des lettres de *Sophronius* n'était pas dans ce cas exceptionnel. Il n'a point soumis ses écrits à son évêque, et le prélat lui a reproché cette infraction aux décrets du concile de sa province.

L'ecclésiastique du diocèse d'Évreux, auteur de la brochure *Réhabilitation du desservant,* avait aussi devant lui le décret prohibitif d'un concile provincial, celui de Rouen. Malheureusement il a passé outre. Mais à la différence des écrivains mentionnés ci-dessus, il n'a pas ajouté la faute de l'anonyme à celle de la publication sans *imprimatur*. Lui du moins a loyalement signé son écrit. Il n'a pas pris un masque pour attaquer son évêque.

En présence du texte si clair des prescriptions canoniques, une décision du Saint-Siége n'était point ici nécessaire. Nous l'aurons néanmoins désormais, et en des termes capables de désabuser les esprits les plus malades. Le rescrit pontifical du 2 septembre 1864, transmis par la lettre de Son Éminence le cardinal Quaglia du 5 octobre, déclare un ouvrage *digne de réprobation*, parce qu'en le publiant, l'auteur ne s'est pas conformé aux statuts de son diocèse et au décret du concile provincial, qui prescrivent la formalité de l'*imprimatur :* « Esse reprobandum quia

nequidem legibus diœcesanis et concilii provincialis Rothomagensis in illo edendo obtemperaverit. »

2e En ce qui concerne la révocabilité des desservants, le rescrit du 2 septembre vient mettre fin à une opinion qui avait encore des adhérents, et qui a été, dans la pratique, le prétexte de plus d'un écart regrettable. Dans mon traité *de Parocho* et ailleurs, j'ai soutenu que les évêques de France et de Belgique ont le droit de révoquer *ad nutum* les curés desservants, tant que le Saint-Siége n'aura pas autrement statué sur ce point de discipline. Je m'appuyais principalement sur la réponse de Grégoire XVI à l'évêque de Liége (1er mai 1845). Le prélat belge avait posé la question en ces termes :

« An, attentis præsentium rerum circumstantiis, in regionibus in quibus, ut in Belgio, sufficiens legum civilium fieri non potuit immutatio, *valeat et in conscientia obliget*, usque ad aliam Sanctæ Sedis dispositionem, disciplina inducta post concordatum anni 1802, ex qua episcopi jurisdictionem pro cura animarum conferre solent *ad nutum revocabilem*, et illi si revocentur et alio mittantur *teneantur obedire?* Cæterum episcopi hac rectores revocandi vel transferendi auctoritate haud frequenter et non nisi prudenter uti solent; adeo ut sacri ministerii stabilitati, quantum fieri potest in hisce rerum adjunctis, satis consultum videatur. »

Il fut répondu, par l'intermédiaire de la Sacrée Congrégation du Concile : « Sanctissimus Dominus noster, universa rei de qua in precibus ratione mature perpensa, gravibusque ex causis animum suum moventibus, referente infra scripto Cardinali S. Congregationis Concilii Præfecto, *benigne annuit ut in regimine ecclesiarum succursalium de quibus agitur nulla immutatio fiat, donec aliter a Sancta Apostolica Sede statutum fuerit.* »

Par ce rescrit, le pape Grégoire XVI exprimait clairement, selon nous, sa volonté par rapport à la discipline de la révocation *ad nutum* des desservants. Non seulement il en *permettait* la continuation aux évêques de France et de Belgique, mais il *défendait* de la changer (nulla immutatio fiat), tant que le Saint-Siége n'*aurait pas statué autrement*. Il ne nous paraissait pas moins clair qu'en vertu de ces derniers mots, le changement de cette discipline se trouvait désormais *réservé* au Souverain-Pontife.

On nous objecta les termes *benigne annuit*, qui expriment seulement un *indult*, c'est-à-dire une faveur, une dispense de la loi, dont les évêques sont libres de ne pas user. Cette explication nous parut une subtilité. Les mots *benigne annuit* expriment que le Souverain-Pontife a voulu *accorder* ce que l'évêque de Liége témoignait désirer Or ce prélat sollicitait précisément une réponse affirmative à la question : *An disciplina inducta* (celle de la révocation *ad nutum) valeat et in conscientia obliget usque ad aliam Sanctæ Sedis dispositionem*. Pour *accorder* cela, il fallait non seulement que la discipline des révocations *ad nutum* fût déclarée licite aux évêques, tant qu'ils jugeraient à propos d'en user, mais qu'il leur fût fait défense de la changer, et que ce changement fût réservé au Saint-Siége. Ce qu'*accorde* Grégoire XVI, c'est *la prohibition* de changer cette discipline (*nulla immutatio fiat*), tant que le Saint-Siége n'aura pas statué autrement.

Quant aux écrits où, malgré cette réponse du pape Grégoire XVI, on a osé accuser d'injustice les prélats qui usaient de la discipline des révocations *ad nutum*, ce sont de déplorables écarts qui ne méritent pas de réfutation.

A ces erreurs, et aux subtilités imaginées pour éluder la réponse de 1845, nous aurons désormais à opposer le rescrit de Pie IX. L'opuscule *Réhabilitation du desservant*

y est déclaré digne de réprobation, *parce que l'auteur s'est attribué le rôle de juge dans une question réservée au Saint-Siége.* La question de la révocabilité *ad nutum* des desservants est donc bien certainement réservée au Saint-Siége. Et, en attendant que la discipline suivie à cet égard en France et en Belgique soit modifiée par le Souverain-Pontife, nul n'a droit d'accuser d'injustice les prélats qui s'y conforment. Le desservant révoqué ou transféré par son évêque est tenu d'obéir. La doctrine contraire serait désormais une aberration inexcusable.

D. Bouix.

QUESTIONS LITURGIQUES.

I.

Peut-on tolérer l'usage de la soutane à queue pour les simples prêtres?

Un simple prêtre, quelle que soit sa dignité, ne peut avoir une soutane à queue.

Plusieurs décisions de la Sacrée Congrégation relatives à l'archidiacre de Ravenne nous le prouvent clairement.

1er DÉCRET. « Non licuisse, neque licere canonico præposito ca-
« thedralis Ravennæ usum vestis talaris cum cauda, ad instar prela-
« torum Romanæ Curiæ, etc.; ideoque usum prædictum eidem prohi-
« bendum esse censuit, prout prohibuit. » (Décret du 17 juin 1673, n° 2642.)

2e DÉCRET. « Neutri licuisse, neque licere, nempe archidiacono et
« præposito ecclesiæ metropolitanæ Ravennaten., usum vestis talaris
« cum cauda ad instar prælatorum Romanæ Curiæ; ideoque abusum
« prædictum omnino eisdem prohibendum esse censuit, prout prohi-
« buit. » (Décret du 2 déc. 1673, n° 2666.)

Si l'archidiacre de Ravenne, malgré ses instances réitérées, n'a pu obtenir cette permission, il en résulte clairement que la soutane à queue est regardée comme un insigne. Les paroles *ad instar prælatorum*, d'ailleurs, le montrent suffisamment. Ajoutons que l'usage des soutanes à queue pour les simples prêtres n'a point été introduit en Italie, ni dans les pays où la pratique des règles canoniques a toujours été en vigueur.

Supposons un instant que l'usage de la soutane à queue ne soit pas prohibé par une loi positive : les prêtres qui en useraient ne pourraient

jamais la laisser traîner. Si l'on examine les règles posées par les rubricistes, règles fondées sur le texte du Cérémonial des évêques et la tradition toujours suivie à Rome, l'évêque ne laisse traîner la queue de sa soutane que lorsqu'il officie, et alors il y a un caudataire.

Divers conciles, dit Catalani (*Cœr ep.*, l. I, c. XV, § I, n. 11), ont défendu aux clercs et aux simples prêtres l'usage de la soutane à queue. Le savant liturgiste qui a dirigé la nouvelle édition de ce précieux ouvrage s'exprime ainsi à ce sujet : « Pauca de cauda subtanæ subnec-« tamus. Notum est subtanam ab inferiore parte dilatatam seu cauda-« tam inter insignia Episcoporum et prælatorum recenseri, et nulli « alii, etiam archidiacono vel vicario generali, esse permissam, sicut a « S. C. sancitum est. »

La soutane à queue est donc un insigne, et elle n'appartient pas aux simples prêtres. Il est bon d'observer encore que la soutane traînante des évêques et des prélats est faite de manière que, lorsqu'elle est relevée, elle a la forme des soutanes sans queue.

II.

I. *Quelle est la bonne manière de réciter les Litanies des Saints ? Faut-il répéter les invocations du commencement jusqu'à* Pater de cœlis Deus ? *A la fin faut-il répéter* Christe audi nos *et ce qui suit jusqu'au dernier* Kyrie eleison *inclusivement ?* — II. *Doit-on faire de même pour les litanies de la sainte Vierge ? Doit-on dire à la fin* Christe audi nos *et* Christe exaudi nos? — III. *Peut-on chanter au salut ou en procession les litanies du saint Nom de Jésus ?* — IV. *Aux différents exercices qui se font en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus, de saint Joseph, etc., peut-on, comme il se pratique en certaines églises, chanter les litanies particulières à la dévotion qui est l'objet du concours du peuple, avec l'oraison? Peut-on même réciter ces litanies publiquement dans l'église ?*

I. *Litanies des saints.* Les Litanies des saints étant une prière liturgique, elles occupent naturellement ici le premier rang. La manière dont

on les récite est clairement indiquée dans le Rituel. Après le premier *Kyrie eleison*, il est dit : *Chorus idem repetit, et sic in sequentibus usque ad Pater de cœlis exclusive.* Après *sancta Maria*, on lit : *Chorus respondet Ora pro nobis* ; la même rubrique se trouve après *Propitius esto*, après *Peccatores* et après le premier *Agnus Dei*. Après *Christe audi nos*, il est dit : *Chorus idem repetit usque ad ultimum Kyrie eleison exclusive.* La difficulté nous a été posée dans des termes où l'on supposerait que ces rubriques ne se trouveraient pas dans le Rituel, ou qu'il ne serait pas conforme à la disposition indiquée dans le graduel de la commission Rémo-cambrésienne. On aura vraisemblablement fait erreur dans la confrontation.

II. *Litanies de la sainte Vierge.* Les répétitions prescrites dans la récitation des Litanies des saints ne sont indiquées nulle part pour les litanies de la sainte Vierge, pas plus dans les éditions imprimées à Rome que dans celles que l'on a imprimées en France. L'édition du petit-office que nous avons citée t. IX, p. 572 renferme ces litanies. Après *Agnus Dei*, il n'y a point *Christe audi nos*, mais l'antienne *Sub tuum* avec le mot *nostris* après *necessitatibus*, puis le ℣ *Ora pro nobis*, et l'oraison *Gratiam tuam* avec la petite conclusion.

III. *Litanies du saint Nom de Jésus.* La concession relative aux litanies du saint Nom de Jésus ne nous paraît pas suffisante pour autoriser leur introduction dans les fonctions liturgiques. S'il en était autrement, on pourrait introduire dans ces fonctions toutes les prières enrichies d'indulgences.

IV. *Autres litanies.* Les autres litanies étaient autrefois prohibées d'une manière générale : « Prohibitæ litaniæ omnes præter antiquissimas et communes quæ in breviariis, missalibus, pontificalibus, ac « ritualibus continentur et præter litanias de Beata Virgine. » (Index lib. prohibit. Inst. Clem. VIII, *de Prohibitione librorum.*) Elles sont aujourd'hui permises, avec certaines réserves, comme prières de dévotion, mais elles ne doivent point figurer dans l'usage public et liturgique. (V. *Revue*, t. IV, p. 564, et t. VIII, p. 577.)

III.

Lorsqu'il se trouve au maître-autel une statue de la sainte Vierge, objet principal de la dévotion des fidèles, comme au Puy, à Notre-Dame de Liesse, etc., ne peut-on pas tolérer que cette statue ne soit pas voilée pendant le temps de la Passion ?

L'obligation de couvrir les images pendant le temps de la Passion est une loi générale de l'Église. Dans la rubrique du Missel, après la messe du samedi de la quatrième semaine de Carême, il est dit : « Ante vesperas cooperiuntur cruces et imagines. » La Rubrique du Cérémonial des évêques (l. II, c. XV, n. 5) n'est pas moins expresse : « Ad primas autem vesperas dominicæ, quæ de Passione di- « citur, cooperiantur antequam officium inchoetur, omnes cruces et « imagines Salvatoris nostri Jesu Christi per ecclesiam. » Il n'est question ici, à la vérité, que des images de Notre-Seigneur ; mais la rubrique du Missel est générale, et de plus, nous pouvons citer le décret suivant : *Question.* « An cruces, et imagines sanctorum, quæ « in iconibus altarium reperiuntur, debeant in primis vesperis domi- « nicæ Passionis tegi, an vero cruces, et imagines Salvatoris tantum ?» *Réponse.* « Debent tegi omnes imagines in primis vesperis. » (Décret du 4 août 1663, n. 2241, q. 2.)

Avant cette réponse, la Sacrée Congrégation avait déjà déclaré qu'aucune fête ne peut dispenser de cette règle, comme on le voit par les décrets suivants : *Question* « 1... 2. An debeant velari imagines et « cruces sabbato Passionis, si occurrat eo die festum S titularis vel « patroni ecclesiæ ? 3. An detegi illæ debeant, quando in hebdo- « mada Passionis occurrit festum S. titularis, vel dedicatio eccle- « siæ ? » *Réponses.* « Ad 2. Affirmative. Ad 3. Negative. » (Décret du 16 novembre 1649, n. 1613, qq. 2 et 3.)

Les auteurs qui ont traité cette question enseignent qu'on ne peut admettre aucune exception à cette règle. « Si enim sabbato Pas- « sionis, » dit Cavalieri (dec. 295, tit. IV, p. 218), « velandæ sunt

« sanctorum imagines, etsi eo die occurrat festum solemne patroni, « vel titularis, utique detegendæ nec erunt, si quid simile accidat « reliquo Passionis tempore, quod consecratum est dolorosæ recorda- « tioni Passionis Christi qui sicuti media Passione sua salutem om- « nium nostrum operatus est, factusque est communis omnium Re- « demptor, ita etiam tristitiæ argumenta, quæ ad recolendam ejusdem « Passionem invexit Ecclesia, ecclesiis omnibus debent esse communia, « absque eo quod earumdem aliquæ ob speciales rationes valeant dis- « crepare. Id utique ubertim ostendit Ecclesia, dum in feria quinta « Cœnæ Domini, in qua recolit institutionem Sacramentorum maximi, « plurimum quidem dispensat super tristitiæ signis, sed crucem, sa- « crasque imagines nihilominus tenet velatas, argumentum utique « validum, quod quæcumque festivitas, quæ Passionis tempore cele- « bretur, aut consuetudo quælibet, quæ in oppositum esset inducta, « potis haud est tum temporis tueri discooperitionem crucium sacrarum- « que imaginum. »

Il résulte de là que, pour découvrir une image pendant le temps de la Passion, il faut avoir une autorisation spéciale du Saint-Siége. Cette permission s'accorde ; et l'on obtient, à Rome, de S. E. le Cardinal-vicaire, la permission de découvrir l'image d'un saint au jour de sa fête.

IV.

Que doit-on penser de l'usage de certaines églises, où l'on anticipe au jeudi-saint l'adoration de la Croix, qui se fait le vendredi, de sorte que l'église est presque déserte le vendredi-saint ?

La solution de cette difficulté dépend de la manière dont on doit entendre l'Adoration de la Croix dont il est ici question. Il est d'usage, en plusieurs diocèses, de faire chaque semaine, pendant le temps du Carême, un exercice en l'honneur de la Passion de Notre-Seigneur et de la Compassion de la sainte Vierge. Cet exercice est non-seulement

approuvé, mais enrichi d'indulgences : on y fait l'Adoration de la Croix. On peut donc faire l'exercice de l'Adoration de la Croix non-seulement le jeudi-saint, mais tous les jours de l'année. Cependant, on ne pourrait pas intercaler cette cérémonie dans une fonction liturgique autre que celle du vendredi-saint, ni la supprimer dans l'office de ce jour. D'où il suit que l'on peut admettre l'usage de faire l'Adoration de la Croix le jeudi-saint en dehors des offices, pourvu qu'elle ne soit pas supprimée dans la fonction du vendredi-saint. Quant à la raison tirée de la diminution du concours des fidèles en ce saint jour, elle ne touche pas les règles canoniques. C'est aux évêques et aux prêtres ayant charge d'âmes à juger des moyens à prendre pour faire le bien parmi les fidèles.

V.

Est-il vrai de dire que dans toute église et oratoire public, il ne puisse jamais y avoir qu'un seul Ordo ?

Dans un article publié au mois de septembre dernier, intitulé : *Examen de plusieurs difficultés relatives aux églises et oratoires*, pour résoudre la quatrième question, nous sommes parti de ce principe, que, dans toute église et oratoire public, on doit suivre un seul *Ordo*. Ce principe nous a paru ressortir des décisions relatives à la conduite à tenir par un prêtre qui célèbre dans une église étrangère. La Sacrée Congrégation, en effet, paraît exiger, d'une manière bien positive, que dans une église ou un oratoire public, aux jours de fêtes doubles, toutes les messes soient célébrées suivant le rit et avec la couleur qui convient à ces fêtes; or, cette règle ne saurait être observée, s'il y a deux *Ordo* dans la même église. Si le principe d'un seul *Ordo* doit être suivi, il faudra nécessairement déterminer le calendrier qui doit prévaloir. Nous avons ajouté que des religieux, célébrant dans une église qui n'est pas celle de leur Ordre, pourraient, à raison de la présence d'un prêtre étranger, être obligés de se conformer pour la messe à l'*Ordo* diocésain.

On nous a adressé, sur ce point, des observations importantes. Il peut se faire, en effet, que les membres de deux clergés différents, et ayant chacun leur *Ordo*, soient autorisés à célébrer chaque jour la messe, et même l'office divin, dans une même église. Ni les uns ni les autres ne seront dans une église étrangère. Nécessairement alors il y aura deux *Ordo*, et les étrangers pourront se conformer à l'un ou à l'autre. Le cas est assez pratique dans certaines paroisses où sont établis des religieux ayant un calendrier particulier à leur Ordre, dans les grands séminaires dirigés par des religieux, et où se trouvent avec eux des prêtres séculiers attachés à l'établissement.

Les raisons qu'on apporte pour admettre, dans ces différentes circonstances, ou d'autres analogues, une exception à la règle que nous avons posée, d'une manière peut-être trop générale ou trop absolue, sont, sans contredit, très-fortes. Malgré nos recherches, nous ne trouvons aucune décision sur ce point, et, dans aucun auteur, la question n'est traitée de manière à éclaircir la difficulté. On peut, ce semble, pour la pratique, adopter le sentiment le plus favorable, jusqu'à ce que la Sacrée Congrégation ait prononcé.

P. R.

JURISPRUDENCE CANONIQUE.

DÉCISIONS DE LA S. CONGRÉGATION DU CONCILE.

I.

Signina. Canonici pœnitentiarii quoad optionem.
Die 25 junii 1864.

L'exercice du droit d'option pour les prébendes canoniales ne donne lieu généralement à aucune difficulté sérieuse, et, comme ce droit ne peut exister avec la législation qui régit actuellement nos églises de France, c'est un point très-secondaire de la discipline ecclésiastique, qui n'offrira peut-être à nos lecteurs qu'un médiocre intérêt. Il est bon, cependant, que le canoniste sache ce qui se pratique encore dans beaucoup de chapitres et d'églises collégiales ; et rien ne saurait mieux nous faire entrer dans le fond de la question, que l'examen de l'affaire proposée, le 25 juin dernier, à la Sacrée Congrégation du Concile.

Qu'est-ce que le droit d'option ? — « In plerisque cathedralibus et collegiatis adest usus optandi vacantes præbendas..... Optio est quoddam jus, cujus vigore antiquiores canonici gradatim vacantem præbendam (quæ reservata non sit), propria dimissa, intra certum tempus eligere et consequi valeant. » Ainsi s'exprime Scarfantoni, dans son remarquable ouvrage intitulé : *Animadversiones ad lucubrationes canonicales Francisci Coccapani* (t. II, p. 47, édit. de Lucques, 1723). Ce droit appartient donc au chanoine le plus ancien dans le chapitre, quelle que soit d'ailleurs son ancienneté dans les saints ordres. C'est d'après cette règle, qu'un cardinal-diacre a le droit d'opter pour un autre titre cardinalice, avant un cardinal-prêtre moins ancien que lui dans le Sacré Collége. Comme l'usage de ce droit d'option ne change que l'application de tel revenu à tel canonicat, il suit de là que le titre ca-

nonial reste le même, et qu'il n'y a pas lieu à une nouvelle collation de la part de l'ordinaire. — Cet éclaircissement étant donné pour l'intelligence de ce qui va suivre, nous entrons en matière.

Le chanoine Jean ***, pénitencier de la cathédrale de Segni (États de l'Église), par une lettre du 20 janvier 1863, expose à la Sacrée Congrégation, que la prébende dont il jouit ne s'élève qu'au chiffre minime de 7 écus romains de rente annuelle (environ 37 fr.). Il n'y a donc aucune proportion entre l'importance de son office, et l'exiguité d'un pareil revenu ; de plus, sa qualité de pénitencier le privant du droit d'option, il se trouve dans une condition inférieure à celle des autres chanoines, qui peuvent, par option, arriver successivement à des prébendes plus riches. C'est pourquoi il demande « qu'on lui accorde le droit d'option, ou plutôt, que l'évêque *pro tempore* reçoive la faculté de pouvoir affecter, *nunc pro tunc* à l'office du pénitencier, une prébende plus considérable. »

L'évêque, consulté sur ce qui se pratique dans sa cathédrale par rapport au droit d'option, et sur la valeur exacte de la prébende du pénitencier, y compris les distributions, répondit par un *votum* dont voici la substance :

« Les revenus de mes chanoines sont formés par des biens qui sont divisés en deux parts ; l'une forme la masse capitulaire, ainsi que les distributions quotidiennes ; l'autre se partage pour constituer autant de prébendes qu'il y a de chanoines. Lorsqu'une vacance se présente, le droit d'option est donné aux chanoines dans l'ordre accoutumé ; quant au pénitencier et au théologal, ils ne peuvent opter, par la raison qu'ils possèdent des prébendes fixes. Mais, vu l'insuffisance de la prébende dont il s'agit, la règle générale paraît devoir admettre une exception, car il ne convient pas que celui qui exerce l'office le plus difficile et le plus important, reçoive le traitement le plus faible. Du reste, la Sacrée Congrégation a déjà accordé le droit d'option à un chanoine-pénitencier, pour des raisons analogues ; par exemple, *in Pisauren.*, 23 *maii* 1648 ; *in Milevitana*, 23 *februarii* 1726. Le chapitre, que j'ai consulté, est favorable à la demande du suppliant ; seulement, pour que la concession ne porte aucun préjudice aux chanoines plus

anciens, il exige que le pénitencier ne soit admis à opter qu'à son tour ; et, à cette condition, il consent à ce que la prébende plus riche, qu'il aura ainsi obtenue, soit pour toujours affectée à la pénitencerie, et ne puisse plus être l'objet de l'option. Cette réserve faite par le chapitre ne manque pas de motifs raisonnables ; mais, si l'on agit ainsi, il est fort à craindre que jamais aucun pénitencier n'arrive à une prébende plus riche. En effet, si le pénitencier actuel, qui est le plus jeune des chanoines, ne peut opter qu'après tous les autres, il devra attendre très-longtemps pour obtenir une prébende convenable, et il est à peu près impossible qu'il arrive jamais à la plus riche. Le même inconvénient se présentera pour son successeur, qui, se trouvant le dernier par ordre d'ancienneté, ne pourra obtenir que la dernière prébende, pour laquelle naturellement personne n'aura opté. Il arrivera donc ce qui est déjà arrivé cinq fois depuis douze ans, c'est-à-dire que tous les pénitenciers, se trouvant dans une condition aussi peu favorable, demanderont à se démettre et à obtenir un canonicat simple. Or, tous ces changements ne peuvent qu'être très-préjudiciables au bien de l'Église et au salut des âmes. Il est donc urgent de donner au suppliant le droit d'option.

« Quant à la manière d'exercer ce droit, continue l'évêque, il serait à désirer que le pénitencier pût opter à son tour comme les autres chanoines, jusqu'à ce qu'une des meilleures prébendes vînt à vaquer ; celle-ci serait alors affectée pour toujours à l'office de pénitencier, et on ne pourrait plus opter pour elle. Que si la Sacrée Congrégation n'approuvait point cette solution, il faudrait au moins accorder au suppliant la faculté d'opter dans l'ordre accoutumé, à condition que son successeur, quoique ayant la dernière stalle au chapitre, pourra néanmoins opter comme s'il avait le rang de son prédécesseur, jusqu'à ce qu'enfin il ait obtenu une des prébendes les plus considérables. »

A la suite du *votum* de l'évêque, se trouve l'évaluation de la prébende. Le revenu fixe n'excède jamais 10 écus ; et, déduction faite des impôts, il se réduit à 7 écus 1/2. Les distributions quotidiennes s'élevant au chiffre annuel de 36 écus, le revenu total est donc de 43 écus 1/2 (environ 233 fr.).

Dans une nouvelle lettre, le pénitencier fait observer à la Sacrée Congrégation, que les expédients proposés par l'évêque ne résolvent pas complètement la difficulté ; car, dans ce cas, il renoncera à son office, plutôt que d'attendre, jusqu'à un âge très-avancé, une prébende convenable ; c'est pourquoi il pense que l'on doit déroger au droit des anciens chanoines, en désignant une des meilleures prébendes qui sera annexée à la pénitencerie, dès qu'elle deviendra vacante. C'est le seul moyen de satisfaire promptement et sûrement à des exigences que tous reconnaissent très-fondées.

Après avoir exposé tout ce qui précède, le rapporteur de la cause passe à l'examen des principes du droit qui se rapportent à la question. Il rappelle d'abord la règle du Concile de Trente, touchant l'augmentation des prébendes insuffisantes : *In ecclesiis cathedralibus et collegiatis insignibus, ubi frequentes, adeoque tenues sunt præbendæ simul cum distributionibus quotidianis, ut sustinendo decenti canonicorum gradui, pro loci et personarum qualitate, non sufficiant; liceat episcopis cum consensu capituli, vel aliquot simplicia beneficia, non tamen regularia, iis unire; vel si hac ratione provideri non possit, aliquibus ex iis suppressis.. .., quarum fructus et proventus reliquarum præbendarum distributionibus quotidianis applicentur, eas ad pauciorem numerum reducere.... etc.* (Sess. XXIV, cap. 15, *de Reform.*) Le même Concile dit, en ordonnant l'institution d'une prébende théologale : *Et quatenus in ipsis ecclesiis nulla, vel non sufficiens præbenda foret, metropolitanus vel episcopus ipse per assignationem fructuum alicujus simplicis beneficii....., vel per contributionem beneficiatorum suæ civitatis, et diœcesis, vel alias, prout commodius fieri poterit, de Capituli consilio ita provideat, ut ipsa sacræ Scripturæ lectio habeatur..... etc.* (Sess. V, cap. 1, *de Reform.*) Or, d'après Benoît XIV (Const. *Pastoralis*, an. 1725), et le cardinal Petra (ad Const. 2 Innoc. VI, num. 25), la prébende du pénitencier doit être assimilée à celle du théologal ; l'évêque de Segni peut donc user du moyen indiqué, pour améliorer la position de son pénitencier.

Il faut observer, cependant, que la règle du Concile de Trente s'applique au cas de l'insuffisance *absolue* d'une prébende, et de l'impossi-

bilité de l'augmenter autrement. Mais ici, il s'agit seulement d'une insuffisance *relative*, c'est-à-dire que la prébende du pénitencier est insuffisante, eu égard à l'importance de son office, et à la condition des autres chanoines qui peuvent, par option, obtenir peu à peu les meilleures prébendes. Donc, quoique en principe la prébende du pénitencier soit fixe, en ce sens que les autres chanoines ne puissent opter pour elle, et que le pénitencier ne puisse opter pour les autres, il faut bien cependant déroger à la loi, quand cette prébende n'est nullement en rapport avec la dignité et l'importance de l'office auquel elle est annexée. C'est, du reste, ce que la Sacrée Congrégation a déjà fait par ordre du Souverain-Pontife. Ainsi, *in Pisauren.*, 23 *maii* 1648 (lib. decret. 18, p. 478), il a été répondu : *Canonico pœnitentiario dandum esse indultum ovtandi præbendam pinguiorem, quæ in futurum semper conferatur canonico pœnitentiario, si SSmus D. N. annuat*. La même réponse a été faite *in Sibenicen.*, 8 *maii* 1688.

Quant au mode à suivre dans l'exercice de ce droit, il paraît juste que le pénitencier ne puisse opter que selon l'ordre accoutumé, comme il a été réglé dans la cause *Sibenicen.*, citée tout-à-l'heure : *S. Congregatio benigne indulsit ut pœnitentiarius et theologus cathedralis Sibenicensis præbendas optare possint sicut ceteri Canonici, donec ad aliquam ex pinguioribus præbendis ascendant*. De cette façon, il ne s'élèvera aucune opposition de la part du chapitre de Segni.

En terminant, le rapporteur invite les cardinaux à examiner attentivement la solution proposée par l'évêque dans la dernière partie de son *votum ;* et il ajoute que si Leurs Éminences veulent permettre que l'on désigne, dès maintenant, une des meilleures prébendes qui sera affectée au pénitencier aussitôt qu'elle deviendra vacante, elles peuvent, pour accorder cette grâce, s'appuyer sur la décision qui a été donnée récemment *in Bellun*. De cette façon, la réponse de la Sacrée Congrégation sera tout-à-fait conforme aux vœux du suppliant.

DUBIUM.

An et quomodo annuendum sit oratoris precibus in casu?

RESP.

Affirmative juxta modum, nempe ut salvo jure optionis canonico-

rum nunc existentium, pœnitentiario ascensio gradatim detur, juxta ultimam partem voti episcopi, quousque assequatur unam ex pinguioribus præbendis ab eodem Episcopo designandam, quæ nunc pro tunc pœnitentiario perpetuo addicatur, facto verbo cum SSmo.

II.

Montisfalisci. Archipresbyterarus super onere magisterii.
Die 25 junii 1864.

La petite ville *delle Grotte,* diocèse de Montefiascone (États de l'Église), possède une collégiale sous le titre de Saint-Jean-Baptiste. La prébende archipresbytérale, qui est en même temps un bénéfice curial avec charge d'âmes, étant devenue vacante par la renonciation du titulaire, Ferdinand F..., prêtre de la même ville, l'obtint par voie de concours, le 3 août 1863. Or, les lettres apostoliques d'institution portent la clause suivante: *Ut intra annum proximum gradum magisterii in theologia vel doctoratus aut licentiaturæ in decretis in aliqua approbata studii generali universitate susciperet.* Le nouvel archiprêtre supplie la Sacrée Congrégation de vouloir bien annuler cette clause, qui paraît avoir été apposée par la Daterie, dans la fausse persuasion que la prébende est une dignité de la collégiale.

Avant de rien décider, la Sacrée Congrégation attendit, selon l'usage, l'avis et les informations de l'évêque-administrateur du diocèse. Celui-ci, dans réponse du 12 avril, produisit plusieurs documents très-importants, qui vont jeter une vive lumière sur la question, et aider à la solution de la difficulté.

Le rapporteur de la cause rappelle d'abord ce qui a été réglé par le Concile de Trente, touchant les dignités des cathédrales et des collégiales : *Hortatur S. Synodus, ut in provinciis ubi id commode fieri potest, dignitates omnes, et saltem dimidia pars canonicatuum, in cathedralibus ecclesiis, et collegiatis insignibus conferantur tantum magistris, vel doctoribus, aut etiam licentiatis in theologia vel jure canonico.* (Sess. XXIV, cap. 12, *de Reform.*) De plus, la règle quatrième de la chancellerie porte que la collation de toutes les dignités, même dans les collégiales, est réservée au Saint-Siége. Il importe donc de

savoir si la prébende archipresbytérale de Saint-Jean est une dignité, et si elle a toujours été conférée par la Daterie apostolique. Or, les documents fournis par l'évêque-administrateur, contiennent une réponse authentique de la Sacrée Congrégation, dont voici la teneur : *An dictus archipresbyteratus* (Ecclesiæ S. Joannis oppidi Cryptarum) *censendus sit parochialis, vel prima dignitas in collegiata?* — Resp. *Archipresbyteratum censendum esse parochialem.* (In Montisfalisci archipresbyteratus, die 12 decemb. 1676, in lib. decret. 29, p. 316 seq.) Voici maintenant, d'après les renseignements de l'évêque, le relevé des vacations. Depuis 1676 jusqu'en 1793, la prébende a vaqué huit fois ; or les lettres d'institution, expédiées tantôt par la Daterie apostolique, tantôt par la cour épiscopale, ne lui donnent jamais le titre de dignité. Bien plus, en 1793, les lettres de la Daterie disent de cet archipresbytérat : *Cujus, dum ille vacat, collatio, provisio et omnimoda alia dispositio ad pro tempore existentem episcopum Montisfalisci....., cessantibus reservationibus et affectionibus apostolicis, spectare dignoscitur.* Dans la collation faite en 1796 au prêtre Joseph Marenghi, docteur *in utroque jure*, on lit pour la première fois : *Qui inibi parochialis. et forsan unica dignitas existit.* En 1803, la Daterie confère cette prébende comme une dignité, et dit pour la première fois : *Volumus præterea, quod infra annum proximum gradum magisterii in S. Theologia aut licentiaturæ in aliqua approbata universitate suscipere teneatur.* La même clause a été formulée dans les collations suivantes ; mais, en fait, aucun des trois archiprêtres n'a pris les grades académiques. En 1854, à l'occasion d'une nouvelle vacance, s'éleva la question de savoir si, en raison de la clause contenue dans les quatre collations précédentes, la prébende devait avoir définitivement le titre de dignité ; on fit des recherches à la Daterie, à la chancellerie épiscopale, et dans les archives de la collégiale, mais il ne se présenta aucune trace d'érection authentique de cette prébende en dignité.

Le rapporteur dit quelques mots de la science éminente qui rend le nouvel archiprêtre très-capable de bien exercer ses fonctions ; il a autrefois soutenu avec distinction des thèses publiques sur la théologie,

l'Écriture sainte et l'histoire ecclésiastique ; et il a été nommé récemment juge et examinateur prosynodal. Enfin, voici les raisons que l'on pourrait alléguer pour et contre sa demande.

I. Contre le suppliant, on peut invoquer les quatre considérations suivantes :

1° L'église de Saint-Jean est une collégiale, comme l'a déclaré la Sacrée Congrégation le 13 septembre 1856. Il s'ensuit que l'archiprêtre, qui est le premier du collége, est une dignité. On se servit même, en 1856, de l'existence de cette prébende comme dignité, pour prouver que l'église était une collégiale.

2° La Daterie, dans quatre collations successives, a donné à l'archiprêtre le titre de dignité. Or il suffit que le supérieur donne *sciemment* un titre à quelqu'un pour qu'il en jouisse réellement et puisse s'en prévaloir. (Lotter, *de Re ben.*, lib. I, q. 14, n. 41. — Innoc. in cap. *Cum Ecclesiarum*, de offic. ord. n. 2.)

3° Dans les trois dernières collations, la Daterie a apposé la clause obligeant l'élu à prendre les grades académiques.

4° Quand même la prébende ne serait pas une dignité, le suppliant n'en est pas moins obligé de s'en tenir aux termes des lettres d'institution. « Nemo siquidem inficias ire præsumpserit nullatenus Summo « Pontifici vetitum esse præcipere, ut ii etiam Beneficiati, qui alias « jure canonico ad lauream obtinendam minime teneantur, ex speciali « Pontificio præscripto ad eamdem sibi comparandam valeant ad- « stringi. » Or, cette obligation lui a été imposée ; il doit donc la remplir.

II. Quant aux arguments qui militent en faveur de la demande, on ne peut leur refuser une grande valeur.

1° De ce que l'église de Saint-Jean est une collégiale, on ne peut conclure que l'archiprêtre soit une dignité; car, comme dit le rapporteur, « ad Collegiatam constituendam satis tantum est, juxta *in cap.* « *Novit. 4. de his quæ fiunt a prælat.*, ut Canonici unum corpus « efforment, ita ut adsit caput et adsint membra Collegii. » (Cf. Francesc., *de Cathedr.*, cap. XXII, num. 39. — Lotter, *de Re benef.*, lib. 1, q. 14, n. 2. — Barbosa, *Jus eccl.*, lib. II, cap. VI, n. 10.)

— Une collégiale peut subsister sans dignités ; bien plus, l'enseignement des docteurs et la pratique de la Sacrée Rote et de la Sacrée Congrégation elle-même ont consacré le principe suivant : *De jure communi dignitates non sunt de capitulo.* Enfin, on pourrait citer un grand nombre de collégiales qui n'ont pas de dignités, et alors, il faut dire avec Devoti : *Dignitas est penes corpus universum.* (*Inst. can.*, lib. I, tit. III, sect 7, § 60, tom. I.)

2° De ce que le Souverain-Pontife a quelquefois désigné l'archipresbytérat de Saint-Jean comme une dignité, il ne s'ensuit pas qu'il ait été véritablement élevé à ce rang. On connaît la constitution du Concile de Vienne : *Si quem Summus Pontifex sub titulo cujuslibet dignitatis ex certa scientia, verbo, constitutione, vel litteris nominet, honoret, seu quovis alio modo tractet; per hoc in dignitate illa ipsum approbare non intelligatur, aut quidquam ei tribuere novi juris.* (Inter Clementinas, de Sent. excom. cap. *Si Summus Pontifex.*) Cette règle a été plusieurs fois sanctionnée par les Papes, et récemment encore par Grégoire XVI. Ajoutons que si cette prébende avait été considérée comme une dignité, la collation aurait toujours appartenu au Saint-Siége. Or, on sait que cette collation se faisait alternativement par la Cour épiscopale et par la Daterie apostolique.

3° Puisque la Daterie croyait à l'existence d'une dignité, il ne faut pas s'étonner que, par suite de cette erreur, elle ait imposé l'obligation de prendre les grades académiques ; et le suppliant a droit de réclamer contre cette erreur. Du reste, nous avons dit que les archiprêtres ainsi nommés n'ont jamais pris leurs grades, non par négligence ou mauvaise foi, puisqu'ils étaient très-recommandables par leur science, leur piété et leur dévouement au Saint-Siége, mais uniquement d'après l'exemple donné par leurs prédécesseurs.

4° Le Souverain-Pontife pourrait, à la vérité, imposer cette obligation ; mais l'a-t-il voulu réellement ? Cela n'est pas évident; au contraire, on doit présumer qu'il n'a pas voulu déroger au droit commun, en imposant l'obligation du doctorat à un bénéficier qui n'est pas une dignité, et que, par conséquent, il a agi dans la fausse persuasion que l'archipresbytérat de Saint-Jean était une dignité. Cette présomption

est d'autant plus fondée, que les paroles du concile de Trente, citées plus haut, n'ont pas le caractère d'une loi proprement dite, mais renferment une simple exhortation, laquelle, du reste, ne regarde que les collégiales insignes, et non pas les simples collégiales, comme l'est celle de Saint-Jean *delle Grotte*.

Après avoir pesé toutes les raisons alléguées de part et d'autre, les Éminentissimes Cardinaux ont résolu comme il suit le doute proposé :

DUBIUM.

An et quomodo annuendum sit oratoris precibus in casu ?

RESP.

Affirmative, facto verbo cum Sanctissimo ; et notificetur ministris Datariæ Apostolicæ pro futuris vacationibus.

N. F.,
Professeur de droit canonique

CIRCULAIRE

DE LA S. CONGRÉGATION DE L'INDEX

Adressée à tous les évêques du monde catholique.

Illustrissime ac Reverendissime Domine !

Inter multiplices calamitates, quibus Ecclesia Dei luctuosis hisce temporibus undique premitur, recensenda profecto est pravorum librorum colluvies universum pene orbem inundans, qua per nefarios ac perditos homines divina Christi religio, quæ ab omnibus in honore est habenda, despicitur, boni mores, incautæ præsertim juventutis, penitus labefactantur, et socialis quoque consuetudinis jura et ordo sus deque vertitur, et omnimodo perturbatur. Neque ut vetus ipsorum mos erat, id præstare tantum nituntur libris magno apparatu scientiæ elaboratis, sed et parvis, qui minimi veneunt, libellis, et per publicas, atque ad hoc confectas ephemerides, ut non litteratis modo et scientibus viris illud insinuent, sed rudioris cujusque et infimi populi fidem, simplicitatemque corrumpant.

Qui autem super gregem Christi vigilias agunt legitimi pastores, ut hanc perniciciem a populis sibi commissis avertant, ad Sacram Indicis Congregationem quoscumque ex iis libris de more deferunt, zelo adlaborantes, ut Romanæ Sedis habito judicio, et proscriptione a vetita lectione talium librorum fideles deterreant. Neque iis difficilem se præbuit, et præbet S. Congregatio, quæ quotidianam operam studiumque impendit, ut officio sibi a Romanis Pontificibus demandato satisfaciat. Quia tamen ex toto christiano orbe increbrescentibus denuntiationibus prægravatur, non id præstare perpetuo valet, ut promptum et expeditum super quavis causa ferat judicium; ex quo fit, ut aliquando serotina nimis sit provisio, et inefficax remedium, cum jam ex lectione istorum librorum enormia damma processere.

Ad hoc incommodum avertendum non semel Romani Pontifices prospexerunt, et ut aliarum ætatum exempla taceamus, ævo nostro per S. M. Leonem XII mandatum editum est, sub die 26 martii 1825, ad calcem Regularum Indicis insertum, et hisce litteris adjunctum, vi cujus ordinariis locorum præcipitur, ut libros omnes noxios in sua diœcesi editos, vel diffusos, propria auctoritate proscribere et e manibus fidelium avellere studeant.

Cum autem hujus Apostolici mandati provida constitutio presentibus fidelium necessitatibus, et tuendæ doctrinæ morumque incolumitati optime respondeat, SSmo Domino Nostro Pio Papæ IX placuit ejus memoriam esse recolendam, tenorem iterum vulgandum, et ab ordinariis locorum observantiam exigendam, quod excitatoriis hisce nostris litteris, nomine et auctoritate Apostolicæ Sedis sollicite præstamus. Queis si debita obedientia respondeat (sicuti pro certo habemus), gravissima mala removentur in iis præsertim diœcesibus, in quibus promptæ coercitionis urgeat necessitas. Ne vero quis prætextu defectus jurisdictionis, aut alio quæsito colore ordinariorum sententias et proscriptiones ausu temerario spernere, vel pro non latis habere præsumat, eis Sanctitas Sua concessit, sicut nomine et auctoritate ejus præsentibus conceditur, ut in hac re, etiam tamquam Apostolicæ Sedis delegati, contrariis quibuscumque non obstantibus, procedant.

Ad Apostolicum autem judicium ea deferantur opera vel scripta,

quæ profundius examen exigant, vel in quibus ad salutarem effectum consequendum supremæ auctoritatis sententia requiratur.

Interim Tibi Illme et Rme Domine copiosa divinorum charismatum incrementa ex animo precamur, et ad pergrata quæque officia nos paratissimos exhibemus.

Datum Romæ, die 24 Augusti 1864.

Amplitudinis Tuæ

Addictissimus

LUDOVICUS Cardinalis DE ALTERIIS

S. Indicis Congregationis Præfectus.

Loco † Sigilli.

Fr. Angelus Vincentius Modena

Ord. Præd. Sacræ Indicis Cong.

a Secretis.

MANDATUM

S. M. Leonis XII additum Decreto Sac. Congreg. Indicis die Sabbati XXVI Martii 1825.

Sanctitas Sua mandavit in memoriam revocanda esse universis patriarchis, archiepiscopis, episcopis, aliisque in Ecclesiarum regimen præpositis ea, quæ in Regulis Indicis sacrosanctæ synodi Tridentinæ jussu editis atque in observationibus, instructione, additione, et generalibus decretis Summorum pontificum Clementis VIII, Alexandri VII, et Benedicti XIV auctoritate ad pravos libros proscribendos abolendosque, Indici librorum prohibitorum præposita sunt, ut nimirum, quia prorsus impossibile est libros omnes noxios incessanter prodeuntes in Indicem referre, propria auctoritate illos e manibus fidelium evellere studeant, ac per eos ipsimet fideles edoceantur, quod pabuli genus sibi salutare, quod noxium ac mortiferum ducere debeant, ne ulla in eo suscipiendo capiantur specie, ac pervertantur illecebra.

LETTRE

AUX ÉVÊQUES DE BELGIQUE

Sur certaines doctrines enseignées à Louvain.

Illustrissime ac Reverendissime Domine uti Frater,

Quum non levis momenti sit pluribus ab hinc annis istis in regionibus agitata quæstio circa doctrinam a nonnullis Universitatis Lovaniensis doctoribus traditam de vi nativa humanæ rationis, Sanctissimus D. N. qui in Apostolicæ Sedis fastigio positus advigilare pro suo munere debet, ne qua minus recta doctrina diffundatur, quæstionem illam examinandam commisit duobus S. R. E. Cardinalium conciliis, tum S. Officii tum Indicis. Jam vero cum esset hujusmodi examen instituendum, præ oculis habitæ sunt resolutiones quæ sacrum idem concilium Indicis edidit, jam inde ab annis 1843 et 1844, posteaquam ad illius judicium delata sunt opera Gerardi Ubaghs in Lov. Univ. doctoris decurialis, in primisque tractatus logicæ ac theodiceæ. Etenim sacer ille consessus mature adhibita deliberatione duobus in conventibus habitis die 23 mens. jun. an 1843, ac die 8 aug. an. 1844, emendandas indicavit expositas tam in logica quam in theodicea doctrinas de humanarum cognitionum origine sive ordinem metaphysicum spectent sive moralem, et illarum præsertim quæ Dei existentiam respiciant. Id sane constat ex duobus notationum foliis, quæ ex ejusdem sacri consessus sententia Gregorii XVI SS.PP. auctoritate confirmata ad Emum. Card. archiep. Mechliniensem per Nuntiaturam Apost. transmissa fuerunt, monendi causa auctorem operis — *ut nova aliqua editione librum suum emendandum curet, atque interim in scholasticis suis lectionibus ab iis sententiis docendis abstinere velit.* — Quæ duo notationum folia, modo res spectetur, simillima omnino sunt; si namque in folio posteriori aliqua facta est specie tenus immutatio, id ex eo repetendum est, quod auctor accepto priori folio libellum die 8 Dec. an. 1843 Emo Archiepiscopo tradidit, quo libello doctrinæ suæ rationem explicare atque ab omni erroris suspicione purgare nitebatur. Quem sane libellum, licet

idem Emorum Patrum concilium accurate perpendisset, minime tamen a sententia discessit, atque adeo tractatus illos ac nominatim tractatum de Theodicea, qui typis impressi in omnium versabantur manibus, atque in Universitate aliisque scholis publice explicabantur, corrigendos judicavit. Fatendum quidem est, post annum 1844 nonnullos intervenisse actus, quibus prædicto Lov. doctori laus tribuebatur, perinde ac si in posterioribus sui operis editionibus sacri consessus voto ac sententiæ paruisset, sed tamen uti firmum ratumque est bina illa notationum folia post sacri ejusdem concilii sententiam SS. P. auctoritate comprobatam fuisse conscripta, ita pariter certum est, posteriores illos actus haudquaquam S. consessus, multoque minus SS. P. continere sententiam, quod quidem actus illos legentibus videre licet. Quæ quum ita sint, necessarium investigare ac perpendere visum est, num memoratus Lov. doctor in editionibus logicæ ac theodiceæ, quas post diem 8 mens. aug. an 1844 confecit, accurate sit exsequutus quod a S. Concilio libris notandis inculcatum ei fuit in memoratis notationum foliis per Card. archiepiscopum eidem auctori transmissis. Hujusmodi porro instituto examine rebusque diu multum ponderatis, memorati cardinales tum qui S. Inquisitioni tum qui libris notandis præpositi sunt, conventu habito die 21 sept. proxime præteriti *judicarunt recentes eorumdem tractatuum editiones minime fuisse emendatas juxta prædicti sacri consessus notationes, in iisque adhuc reperiri ea doctrinæ principia quæ uti præscriptum fuerat, corrigere oportebat.*

Quod quidem auctor ipse recenti in epistola ad Emum card. Ludovicum Altieri præf. S. C. libris notandis missa aperte fatetur. Scribit enim quatuor adhuc se publicasse theodiceæ editiones, 1am nimirum an. 1841, quæ primitus subjecta est S. Sedis judicio; 2am an. 1845, typis impressam haud ita multo post notationes a S. Card. consessu propositas. Utraque vero editio, quemadmodum suis ipse verbis fatetur auctor, *similes prorsus sunt, idem capitum, paragraphorum et paginarum numerus, eædem locutiones; hoc solum differunt, quod secunda editio aliquot diversi generis notas et paucas phrases incidentes continet, quæ simul paginas forte duodecim implere possint. Editiones vero, ut ipse prosequitur, tertia an.* 1852, *et quarta an.* 1863, *etiam*

in se similes sunt et a præcedentibus, si formam exteriorem, non doctrinam spectes, multum differunt. Ad logicam porro quod spectat, cum illius tractatum iterum typis mandavit, post acceptas S. consessus notationes hæc in præfatione significavit : *Quantuncumque scripta immutaverim, nunquam minime recedendum esse duxi a principiis, quæ in primis editionibus assumpseram, quæ tamen repudiare vel mutare me non puderet, si illa falsa vel minus recta esse quisquam ostendisset.* —Hinc pariter memorati Cardinales judicarunt, exsequendum ab auctore esse quod minime adhuc præstitit, nimirum emendandam illi esse expositam doctrinam in cunctis iis locis seu capitibus quæ S. consessus librorum notandorum judex minus probavit, juxta notationes in supradictis duobus foliis comprehensas et *peculiariter in primo, utpote quod rem apertius ac distinctius explicat.* Ex quo tamen haudquaquam intelligendum est probari doctrinas reliquas, quæ in recentioribus operum prædictorum editionibus continentur. Hanc porro Emorum Patrum sententiam SSmus D. N. Pius IX auctoritate sua ratam habuit et confirmavit.

Quæ cum ita se habeant, dum Emus Car. Mechliniensis juxta demandatas ei partes memoratum doctorem Gerardum Casimirum Ubaghs admonebit officii sui eique vehementius inculcabit, ut doctrinam suam ad exhibitas S. consessus notationes omnino componat, erit vigilantiæ tuique studii pastoralis una cum archiepiscopo aliisque suffraganeis episcopis omnem dare operam ut hujusmodi Emorum Patrum sententia executioni nulla interjecta mora mandetur, *neque in ista Lovan. Universitate,* quæ ab Archiep. Mechl. et suffrag. antistitum auctoritate pendet, *neque in seminariorum* scholis aliisque lyceis illæ amplius explicentur doctrinæ, quæ uti primum ad Apost. Sedis judicium delatæ fuerunt, visæ sunt a scholis catholicis amandandæ.

Hæc significanda mihi erant Emorum Patrum nomine Amplitudini Tuæ cui fausta omnia ac felicia precor a Domino.

Amplitudinis Tuæ

Addictissimus uti Frater,

C. Card. Patrizi.

Romæ d. 11 oct. 1864.

BIBLIOGRAPHIE.

L'Histoire ecclésiastique de Rohrbacher, nouvelle édition (1) et traduction allemande.

L'ouvrage de l'abbé Rohrbacher est une de ces productions théologiques, beaucoup trop rares malheureusement, qui font honneur à notre pays, et qui doivent se trouver dans toutes les bibliothèques. Nous n'avons pas d'autre histoire ecclésiastique un peu étendue qu'on puisse lui comparer, car, quel que soit le jugement que l'on porte sur celles qui sont actuellement en voie de publication, aucune du moins n'est achevée. Nous saluons donc avec plaisir la nouvelle édition qui paraît, dans un format plus grand que les précédentes, et dans des conditions plus économiques.

En même temps, la docte Allemagne s'approprie, par une traduction, l'*Histoire ecclésiastique* de Rohrbacher. Nous ne pouvons résister au désir de citer le jugement qu'elle en porte par la bouche d'un de ses savants les plus illustres, le *Dr Héfélé*. « Parmi les travaux les plus remarquables publiés récemment sur l'histoire ecclésiastique, dit-il, on doit ranger incontestablement le volumineux ouvrage de l'abbé Rohrbacher.... Depuis Fleury, rien n'a paru en France qui soit aussi étendu, qui entre autant dans le détail, et qui repose au même degré sur l'étude des sources. Fleury et Rohrbacher ont encore ceci de commun, que tous deux évitent ce flux de paroles brillantes et vides, que nous rencontrons assez souvent chez les Français ; leur exposition est simple et naturelle. Le récit n'a pas dans Rohrbacher le charme et l'intérêt que nous admirons dans Fleury ; le style n'a point la même élégance, mais, en revanche, le nouvel historien surpasse son devancier par une étude plus étendue des sources ; il connaît mieux les travaux étrangers, surtout les travaux allemands ; il saisit souvent d'une manière plus

(1) 4e éd. Paris, Gaume. 15 vol. gr. in-8° à 2 col. dont quatre sont publiés. Prix du volume : 8 fr.

vraie le sens et la marche des événements ; il a le sens catholique plus développé, il est libre de tous les préjugés gallicans (1). »

Nous avons sous les yeux, et nous venons de parcourir rapidement, de feuilleter plutôt, les trois premiers volumes de la traduction allemande (2). C'est un travail très-remarquable, et dont pourront profiter les théologiens français pour qui la langue ne sera point un obstacle. Ce n'est pas, en effet, une traduction pure et simple; le texte y est remanié, mis au niveau de la science, enrichi de citations, mais toujours de façon à ce que l'on puisse distinguer l'œuvre primitive des changements ou additions. Il gagne par là beaucoup en valeur, car il représente, avec la somme des travaux de Rohrbacher, les résultats les plus récents et les plus certains de la science allemande.

Des travaux de divers genres ne m'ont point permis jusqu'à ce jour, et je le regrette vivement, de lire à tête reposée ces volumes qui sont toujours là depuis longtemps, à une place distincte, et dont la vue me tourmente comme un remords. Je n'ai pu en prendre qu'une connaissance générale, suffisante pour me faire apprécier l'œuvre à sa valeur, et pour augmenter mes regrets. Je les recommande de la manière la plus vive à l'attention des théologiens qui connaissent la langue allemande. Les juges les plus compétents ont signalé, dans divers recueils scientifiques, le zèle et l'attention consciencieuse avec laquelle ont procédé MM. Hulskamp et Rump, le talent et les connaissances dont ils ont fait preuve (3). Nous apprenons qu'ils viennent de s'adjoindre de nouvelles forces pour la continuation de leur entreprise. Puissent-ils la conduire bientôt à bon terme !

E. Hautcœur.

(1) *Theologische Quartalschrift*, Tubingen 1859, S. 632.

(2) Abbé Rohrbachers Universalgeschichte der katholischen Kirche. In deutscher Bearbeitung unter Mitwirkung mehrerer Freunde herausgegeben von Franz Hülskamp und Hermann Rump. I-III, VIII-IX Bde. Munster, Theissing 1860-1864.

(3) Entre autres, le Docteur Héfélé, dans la Revue de Tubingue de 1859, p. 642-649, et le Docteur Welte, dans le même recueil, 1861, p. 451-466.

Manuel d'Archéologie pratique, par M. l'abbé PIERRET, docteur en théologie, archiprêtre, membre de plusieurs sociétés savantes. Ouvrage dédié à S. É. Mgr le cardinal Gousset, archevêque de Reims. 1 vol. in-8°. Paris, Didron. Prix, 5 fr.

Ce livre a pour épigraphe une parole profondément vraie de Mgr l'Évêque de Poitiers : *L'archéologie, c'est la théologie.* C'est en effet la théologie qui a inspiré toutes les parties du culte chrétien ; c'est particulièrement à sa foi en la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie que l'Église a emprunté les règles qui président à la construction et à la décoration de ses temples.

L'auteur du *Manuel d'archéologie pratique* a voulu marcher uniquement à la lumière de cette vérité ; il s'est efforcé de réunir dans son livre tout ce qui concerne la construction, l'ameublement et la décoration des églises, et en ceci il n'a suivi qu'un seul guide, la liturgie catholique. Si donc vous voulez construire, ou meubler, ou orner une église sans vous écarter des prescriptions liturgiques, vous trouverez réunies là toutes les indications nécessaires à l'architecte comme au prêtre. On n'a pas oublié non plus d'indiquer dans ce livre les précautions à prendre pour assurer la solidité des édifices en construction, et celles, non moins importantes, qui doivent assurer la conservation des églises récemment ou anciennement construites.

La publication de ce livre vraiment sérieux, est des plus opportunes. Il faut reconnaître qu'en France, grâce à la liberté qu'on s'était jadis octroyée en matière de rubriques, on sait peu ce qu'exige la liturgie ; de là, beaucoup d'erreurs regrettables. « Ce qu'il y a de fâcheux, » dit M. l'abbé Bourrassé, dans son *Dictionnaire d'archéologie,* « c'est que la plupart des architectes appelés à bâtir les églises nouvelles ne soupçonnent guère leur ignorance en matière de liturgie. Ils sont tous experts dans l'art de distribuer agréablement les divers pièces d'une maison de plaisance et d'une habitation commune. En pareille circonstance le goût tient quelquefois lieu de science, et le but n'en est pas moins atteint. Chacun disserte à son aise et abondamment sur cet objet, et il n'est pas de maçon se parant du titre de constructeur qui ne soit prêt à pérorer plus ou moins pertinemment. Mais, quand il s'agit de

dresser le plan d'une église, d'en distribuer les diverses parties, si vous leur demandez quelles sont les conditions essentielles imposées par la liturgie, ils vous regardent étonnés, ils ne vous comprennent pas. »

Malgré leur sévérité, ces paroles peignent bien la situation ; surtout si on remonte de quelques années en arrière. Aujourd'hui, il est vrai, on veut mieux faire, on étudie davantage ces questions ; mais la science de l'archéologie dans son côté pratique et liturgique n'est pas encore popularisée, même dans le clergé. L'ouvrage que nous annonçons ici vient donc fort à propos, et il n'est pas douteux qu'il ne soit bien accueilli dans les séminaires et parmi les prêtres, qui tous ont besoin d'avoir sous la main un livre assez complet pour ne rien laisser ignorer d'essentiel, et assez court pour n'obliger pas à de longues recherches.

Ce qui donne au *Manuel d'archéologie pratique* un attrait particulier, c'est qu'en même temps qu'il est un livre d'art et de liturgie, il est aussi un ouvrage historique. Avant de dire ce qu'il faut faire, l'auteur rapporte ce qu'ont fait autrefois nos pères.

Voici, pour ne donner que deux exemples, ce qu'il dit du vase pour verser l'eau dans le baptême, et du confessionnal.

« D'après certains vitraux du moyen-âge, le prêtre ou l'évêque qui baptise, tient à la main une fiole de verre ou de métal. Cette fiole a le cou très-allongé ; elle ressemble à une burette. Très-souvent aussi on donnait au vase destiné à cet usage la figure d'une conque marine. C'est la forme qui est la plus employée de nos jours. Il est convenable que ce vase soit en argent. »

L'auteur rapporte à la suite de ce passage les prescriptions de saint Charles sur le même objet.

Quant au confessionnal, « on pense que dans les Catacombes, les prêtres employaient, pour entendre les confessions, des siéges mobiles en bois, dont les débris ont dû être depuis longtemps réduits en poussière. Le P. Marchi a cru reconnaître cependant des confessionnaux dans certains siéges isolés en tuf, placés dans les angles de certaines chapelles, et qui ont la forme de fauteuils avec dossiers. Il augure, d'après un texte de Minutius Felix, que le pénitent se mettait à genoux devant le prêtre pendant l'acte de la confession. Pendant la période du moyen-

âge, la confession s'entendait de cette manière : le confesseur s'asseyait sur un banc ou petit siége ; le pénitent commençait par ôter ses chaussures, déposait son bâton ou ses armes et se mettait à genoux à ses pieds. Après que le prêtre avait récité certaines prières, le pénitent se levait et venait s'asseoir auprès de lui. Morin fait observer que tous les anciens Rituels veulent que le pénitent soit assis. Les Grecs de nos jours observent encore cet usage..... Le banc destiné à recevoir les confessions était placé dans le voisinage de l'autel, quelquefois dans la sacristie, comme au temps d'Alcuin, quelquefois aussi auprès du portique intérieur ou narthex. »

« A quelle époque a-t-on commencé à placer un voile entre le prêtre et le pénitent? Je pense que c'est vers le milieu du XIIIe siècle. Saint Edmond, archevêque de Cantorbéry en 1235, parle d'un voile qui empêchait de voir, non d'entendre..... Quant à la forme moderne du confessionnal, M. Didron affirme qu'on la trouve déjà au XIVe siècle. Je crois qu'on est plus près de la vérité en disant que ce n'est que vers la fin du XVIe siècle. »

Après avoir fourni les preuves à l'appui de son opinion, l'auteur rapporte, comme ci-dessus, les prescriptions de saint Charles.

La partie pratique du livre ne mérite pas moins de confiance que la partie historique. L'une et l'autre ont été puisées aux meilleures sources. « Bourassé, Gareiso, Oudin, Texier, Aubert, Crosnier, Godard, Jouve, Jules Corblet, Pascal, Neher, Carli, Viollet-Leduc, Schmit, de Caumont, Raymond Bordeaux, parmi les auteurs contemporains ; » sont ceux qui ont été les plus consultés, et parmi les auteurs plus anciens, ce sont : « Saint Paulin, Fortunat, Alcuin, Walafride Strabon, Honorius d'Autun, saint Charles Borromée, Macri, Thiers, le cardinal Bona, Dom Martène, le sieur de Moléon, Selvaggi, de Albertis, Casali, Kraser, Pellicia : aimables vieillards, anciens pour la plupart de plusieurs siècles, disant toujours les mêmes choses, et n'excitant jamais l'ennui. »

En première ligne parmi toutes ces autorités, il importe de citer les décisions des Congrégations romaines. Pour saint Charles, son nom revient à chaque page, on ne craint pas de reproduire les détails minutieux dans lesquels il entre, non pas, est-il dit dans une note, que

toutes ces recommandations aient un caractère autre qu'un caractère purement directif, mais parce que ce sont là des indications précieuses à recueillir, sur l'esprit de l'Église et de ses saints dans tout ce qui touche au culte de Dieu.

Le livre est terminé par deux appendices, l'un sur les cimetières et l'autre sur l'orgue. Ce dernier travail est d'une clarté qui ne laisse rien à désirer.

L'ouvrage entier est divisé en quarante-trois lettres, l'auteur ayant choisi la forme épistolaire comme plus facile et plus attrayante. Mais cette forme ne me paraît convenir qu'aux ouvrages de polémique ou bien aux livres dont le fond est moins sérieux que celui-ci. La division en chapitres, plus didactique, eût été aussi plus en rapport avec le titre et la nature de cet ouvrage. Le livre n'y perdrait que quelques anecdotes et quelques citations peu importantes, qu'il serait même possible de conserver en les faisant passer du texte dans les notes.

Mais ceci, qui n'est du reste qu'une opinion, ne préjudicie en rien au mérite solide du livre qui, je n'en doute pas, est appelé au succès, parfois lent, mais toujours certain, des publications utiles et soigneusement travaillées. L'abbé T. M.

Brevis elucidatio totius Missæ, ab Ill. et Rev. DD. Francisco Van der Burch, archiepiscopo et duce Cameracensi, etc., ex plurimis Missæ expositoribus aliisque probatis authoribus collecta. Tornaci et Parisiis, Casterman. 1863. Gr. in-32 de 366 pp. 1 fr.

Mgr l'évêque de Tournai a réédité l'excellent opuscule de Van der Burch, en l'ornant de quelques additions qui augmentent encore son prix, et il l'a offert à ses prêtres comme souvenir du vingt-cinquième anniversaire de son sacre. De son côté, M. Casterman a soigné tout particulièrement l'exécution typographique. Ce volume se recommande donc sous tous rapports, et nous sommes persuadé qu'il trouvera auprès du clergé le meilleur accueil. E. Hautcœur.

Arras. — Typographie Rousseau-Leroy, rue Saint-Maurice, 26.

REVUE
DES SCIENCES
ECCLÉSIASTIQUES

TABLE GÉNÉRALE DE LA 1re SÉRIE

1° *Liturgie* III

2° *Théologie, Droit-Canon, Histoire et Exégèse* XV

3° *Bibliographie* XXXI

AMIENS
BUREAUX DE LA REVUE
Ve ROUSSEAU-LEROY, ÉDITEUR
Place Saint-Denis, 32.

PARIS
LIBRAIRIE ST.-GERMAIN-DES-PRÉS
CHEZ M. HENRI ALLARD
Rue de l'Abbaye-St.-Germain, 13.

1875

LITURGIE.

—

Agnus Dei. Divers chants de l'*Agnus Dei*, IX, 252.

Ange gardien. Office du saint Ange gardien, IV, 181. — Doit-on y faire mémoire des saints Anges gardiens, *ibid.*

Absolution. Dans la formule de l'absolution sacramentelle, doit-on dire le mot *Deinde* ? VIII, 454.

Absoute pour les Défunts. L'absoute qui suit la Messe de *Requiem* n'est pas obligatoire, VI, 56. — Elle doit être faite par le prêtre qui a célébré la Messe : l'évêque diocésain seul, assistant au trône, peut faire l'absoute sans avoir célébré lui-même la Messe solennelle, VI, 58 ; — principes sur cette question, VI, 60. — On admet une exception, dans un cas particulier, pour un enterrement, *ibid.*

Adoration. Pendant que le Saint-Sacrement est exposé, il doit toujours y avoir des adorateurs, I, 553.

Aspersion. L'aspersion de l'eau bénite avant la Messe doit être faite par le célébrant, VI, 62. — On ne doit point la faire deux fois, le même dimanche, dans la même église, VII, 276.

Aube. L'aube doit être en fil, et, si l'on y ajoute une garniture d'une autre matière, cette garniture doit toujours être une partie accessoire, VII, 571.

Aumône. Questions sur l'aumône prescrite par l'ordinaire pour compenser l'abstinence du Carême, VII, 173.

Autel. L'autel du Saint-Sacrement doit être distinct du grand autel, au moins dans les grandes églises, IV, 568.— Raison de cette règle, *ibid.*—Peut-on, dans les grands froids, tenir un réchaud sur l'autel? VII, 276. — Autel privilégié, IV, 196.

Angèle. La fête de sainte Angèle de Mérici étendue à l'Eglise universelle, IV, 198, 274.

Baptême. Les interrogatoires qui se font dans l'administration du sacrement du Baptême doivent se faire en latin, IX, 575 ; —sauf un indult spécial, comme celui qui a été accordé à Monseigneur l'Evêque de Beauvais, VIII, 53.

Barrette. Ne doit avoir que trois pointes, IV, 575. — Le prédicateur peut être couvert de la barrette, même lorsqu'il prêche debout, IX, 476. — C'est une exception à la règle générale, IX, 477. — On ne peut avoir la barette dans l'Eglise sans être en habit de chœur ; ni en marchant, si l'on n'est pas revêtu d'un ornement, *ibid.*

Bénédiction. Aucune formule de bénédiction ne peut être employée, si elle n'est dans le Rituel Romain, ou si elle n'est spécialement approuvée, VII, 577.

Bis de eodem. Qu'est-ce que faire *bis de eodem* ? IV, 181.

Bonnet grec. L'usage de cette coiffure ne saurait être toléré dans l'intérieur de l'église, IX, 477.

Bougie. Usage des bougies stéariques, I, 549, VII, 376.

Carême. Notions liturgiques sur le Carême, VII, 169. — Questions relatives au jeûne, à l'abstinence, et aux œuvres prescrites pour compenser les dispenses, VII, 171.

Canons. Les canons d'autel doivent être enlevés après les Messes, IX, 475.

Canut (saint). L'incidence de la Septuagésime au 20 janvier peut seule exiger la suppression de l'office de S. Canut pour le remplacer par celui d'un dimanche anticipé, IX, 478.

Ceinture. Peut-on remplacer par une ceinture le cordon qui se met sur l'aube ? IX, 266.

Chape. On ne doit pas donner la chape aux laïques, VIII, 285. — A la Messe solennelle, les chantres ne portent pas la chape, VIII, 286.

Communion. On ne doit pas distribuer la sainte communion à un autel où le Saint-Sacrement est exposé, II, 340. — Distribution de la sainte communion à une Messe de *Requiem*, VI, 45.

Congrégation des Rites. Autorité de la Sacrée Congrégation des Rites, III, 451 IV, 262; VI, 586.

Chant. Ce qu'on entend proprement par *chant Romain*, I, 232. — Rapports du chant ecclésiastique avec les règles de l'Eglise, I,

234 ; viii, 174 ; ix, 249, 465. — Il peut y avoir des différences notables dans la notation de divers livres d'office sans qu'on puisse en rejeter aucune comme contraire aux règles liturgiques, i, 253. — On peut cependant tracer certaines règles liturgiques : 1° il y a deux manières de chanter les oraisons, la Préface et le *Pater*, et certaines règles pour l'usage de chacune d'elles, i, 234, 235; 2° les livres liturgiques prescrivent aussi des rythmes pour certaines fêtes et certains temps de l'année, i, 239; ix, 250, 465. — Règles concernant les chants des *Kyrie eleison*, des *Gloria in excelsis*, des *Credo*, des *Sanctus*, et de l'*Agnus Dei*, ix, 252.— Règles concernant le chant de l'*Ite Missa est* et du *Benedicamus Domino*, ix, 263.—L'*Ite Missa est* se chante sur le premier *Kyrie*. Si l'on doit dire *Benedicamus Domino*, ce verset se chante sur le même rythme comme aussi aux Vêpres et aux Laudes, *ibid.* — Explication des mots : *Etiam Adventus et Quadragesimæ* qui se trouvent dans le *Directorium Chori* pour le *Benedicamus* des Vêpres du dimanche, *ibid.* — Règles concernant le chant des hymnes, ix, 465. — Règles concernant le chant des psaumes, x, 79. — Divers tons de psaumes indiqués dans le *Directorium Chori*, *ibid.* — Principes suivis dans le choix des modes pour le chant des antiennes et des psaumes, x, 81. —Peut-on chanter des tons qui ne se trouvent pas dans ce livre ? x, 83. — Peut-on changer le rythme de l'antienne, ou modifier celui du psaume ? x, 84. — Règles concernant le chant des versets, x, 85 ; des répons brefs, x, 86 ; des Lamentations de Jérémie, *ibid;* des Litanies, *ibid.* —Peut-on changer le rythme des autres parties de l'office ? x, 87. Usage du plain-chant musical, *ibid.* — Doit-on chanter toutes les parties de la Messe? vii, 272. —Chant d'une strophe ou d'une note après l'élévation de la Messe chantée, ix, 267. — La question du plain-chant en 1861, iv, 496. — Congrès pour la restauration du plain-chant, *ibid.* — Travaux de l'abbé Raillard sur le plain-chant, iv, 479 ; travaux de l'abbé Gonthier, iv, 481. — Chant parisien nouvellement réédité à Toulouse, Rouen et Digne, iv, 484. — Journaux de plain-chant, iv, 389. — Le plain-chant mis à la portée de tout le monde, vi, 576. — Notations du plain-chant, *ibid;* notes et signes neumatiques, vi, 578. — Gui d'Arrezzo a-t-il inventé le nom des notes ? vi, 479. — Chant du dernier jour, viii, 588.

Chasuble. On ne doit pas se servir de la chasuble pour donner la bénédiction du Saint-Sacrement, ni pour présider à la procession de la Fête-Dieu, ii, 560.

Chœur. Tenue au chœur, VI, 90.

Cierge. Les cierges prescrits par la rubrique doivent être en cire, I, 518; VII, 571. Nombre prescrit pour une grand'Messe, III, 471; pour l'exposition du Saint-Sacrement, II, 183.

Cimetière. Bénédiction des fosses, V. 396.

Cloches. Des cloches, VI, 154. — Invention des cloches, leur introduction dans les églises, *ibid.* — Bénédiction des cloches, VI, 150. — Elle est réservée aux évêques, VI, 159; et ne peut être déléguée à un prêtre que par indult apostolique, *ibid.* ; VII, 51. — Usage des cloches, VI, 159 ; son de l'Angelus, VI, 161 ; la veille et le jour des grandes solennités, VI, 164, 176 ; pendant certaines parties de la Messe et des saints Offices, VI, 165 ; lorsqu'on porte la sainte communion aux malades, VI, 166 : on doit sonner seulement au départ, *ibid;* à l'arrivée de l'Evêque, VI, 167 ; au passage, au départ et à l'arrivée d'une procession, VI, 168 : pour annoncer les offices, VI, 169 ; pour les agonisants et pour les morts, VI, 170. On peut encore employer le son des cloches pour détourner les fléaux, attendu que le son de la cloche est une prière, VI, 174 ; VII, 51 ; il faut cependant éviter d'y attacher quelque pensée superstitieuse, VI, 175; VII, 51. — Silence des cloches pendant les trois derniers jours de la semaine sainte, VI, 177. — Nombre des cloches, VI, 178. — Manière de sonner les cloches, VI, 178.

Clocher. L'usage de construire des clochers remonte au milieu du IXe siècle, VI, 178. — On met une croix au sommet VI, 179. — Raison de l'usage de certains pays où cette croix est surmontée d'un coq, *ibid.*

Clochette. La clochette est-elle de rigueur, même quand il n'y a point d'assistants à la Messe ? IX, 264.

Communion. On ne peut pas donner la sainte communion à un autel où le Saint-Sacrement est exposé, I, 340. — Diverses opinions sur la distribution de la sainte communion aux Messes de *Requiem*, VI, 45. — Règles à suivre sur ce point, VI, 54. — Jamais on ne peut la donner en ornements noirs avant ou après la Messe, VI, 56.

Congrégation des Rites. Son autorité, I, 191 ; IV, 202 ; VI, 387.

Consécration des Eglises, X, 348,

Coq. V. *Clocher.*

Coutume. Coutume (des) en matière de liturgie, IV, 77.

Credo. Divers chants du *Credo*, IX, 252.

DEINDE. V. *Absolution*.

DIMANCHE. Office d'un dimanche anticipé, VII, 377 ; IX, 477. V. *Casuel*.

DOXOLOGIE. Règles concernant les doxologies propres, VII, 381 V. *Sacré-Cœur*.

DÉDICACE. V. *Eglise*.

EGLISE. Des églises en général, VIII, 581. — Des premières églises des chrétiens, III, 444. — Différents noms donnés aux églises des chrétiens, VIII, 561. — Différentes espèces d'églises, VIII, 564. Des basiliques, VIII, 566. — Consécration des églises, X, 348.

ENFANTS DE CHŒUR. Costume des enfants de chœur, IV, 380.

ENTERREMENT. On ne doit pas faire d'enterrement dans une église où le Saint-Sacrement est exposé, II, 341.

ETOLE. Le prêtre qui fait baiser un reliquaire porte une étole, IX, 476.

EXPOSITION. V. *Saint-Sacrement*.

FÊTES. Des fêtes dont la solennité est transférée à un dimanche, VI, 353. — Ce qu'on entend par la translation de la solennité, *ibid.* — Du dimanche auquel cette translation doit avoir lieu, VI, 359 ; quelles sont les fêtes dont on transfère la solennité, VI, 371 ; quelles sont les églises où cette solennité doit être transférée, VI, 372. — Les fêtes qu'on célèbre chaque semaine en l'honneur de la Passion de N.-S., depuis la Septuagésime jusqu'à Pâques, sont-elles primaires ou secondaires ? VII, 379. — Classement des fêtes de l'année sous le rapport de la solennité extérieure, IX, 173.

GLORIA IN EXCELSIS. Divers chants du *Gloria in excelsis*, IX, 252.

GRADUEL. A une grand'Messe, peut-on se dispenser de chanter le graduel ? VII, 373.

HABIT DE CHŒUR, X, 410.

HYMNE. Chants des hymnes, IX, 465. V. *Iste confessor*.

INTROÏT. Peut-on se dispenser de chanter la répétition de l'introït, VII, 273.

ISTE CONFESSOR. Règles pour le changement du troisième vers, VII, 572.

KYRIE ELEISON. Divers chants du *Kyrie eleison*, IX, 252.

Laïques. Costume de chœur attribué aux laïques dans les cérémonies, VIII, 280. — Usage de les revêtir d'ornements sacrés, VIII, 281.

Leçons. Motifs pour lesquels on dit à certains jours les leçons des Communs au lieu de celles de l'Ecriture occurrente, IV, 189. — Leçons du premier nocturne le jour de la fête de S. Pierre Damien, VII, 575.

Litanies. 1° Litanies du saint nom de Jésus. Texte de ces litanies, VII, 57. — Décret d'approbation, VII, 58. — Réflexions sur ces litanies et les oraisons qui les terminent, VII, 55 ; VIII, 577. —2° Litanies des Saints : rit à suivre pour la récitation des litanies des Saints le jour de S. Marc et les trois jours des Rogations, VIII, 177. — 3° Litanies nouvelles : l'évêque peut maintenant en autoriser la publication, IV, 564.

Liturgie. Importance des moindres prescriptions en matière de liturgie, I, 48 ; IV, 491. — Autorité des Rubriques du Bréviaire, du Missel, du Rituel, du Cérémonial des évêques, du Pontifical, du Martyrologe, et des décrets de la S. C. des Rites, III, 451 ; IV, 262 ; *ibid.*, 587. — Les suppléments au Rituel sont prohibés s'ils ne sont pas autorisés par le Saint-Siége, VII, 363. — Statistique des diocèses de France qui suivent la liturgie Romaine, V, 579 ; VI, 303 ; IX, 385, 486.

Manuterge. Le manuterge peut-il rester sur l'autel ? IX, 264.

Mariage. Messe du mariage, III, 453 ; IX, 263.

Messe. Questions sur les cérémonies de la Messe basse, IV, 78 ; VII, 395 ; IX, 264. Messe dans une église étrangère, I, 50 ; dans une église de religieux ayant un Missel propre, V, 386.

Messe chantée. On ne doit point chanter deux fois la Messe solennelle dans la même église sauf le jour d'une pieuse fondation, VII, 275. — Usage de la banquette à la Messe chantée devant le Saint-Sacrement exposé, IX, 266.

Messes votives. Notion, II, 257. Division, II, 258 ; VII, 50. — Quelles sont celles que l'on peut célébrer, II, 259. — Jours où on peut les célébrer, II, 269. — Messe votive solennelle pour une cause grave et publique, II, 343. — Rubriques particulières aux Messes votives, II, 348. — Messe du mariage, II, 363 ; IX, 268. — Messe votive de la sainte Croix, IV, 191.

Messes de Requiem. Messes de *Requiem* en général, V, 42. — Des différentes espèces de Messes de *Requiem*, *ibid.*, 43. — Des Messes de *Requiem* ordinaires, *ibid.*, 43. — Des Messes de *Requiem* privi-

légiées; règles générales concernant ces Messes, v, 269. = Messes de *Requiem* privilégiées : 1° Messes de *Requiem* en présence du corps, v, 471. Antiquité de l'usage de célébrer la Messe de *Requiem* en présence du corps, *ibid.* On pouvait autrefois biner pour la célébrer, v, 472. Raison de l'omettre, v, 473. On ne peut jamais célébrer en présence du corps une autre Messe que la Messe de *Requiem*, v, 475. On ne peut pas la célébrer dans une église où il n'y a qu'une seule Messe, un jour de précepte, v. 478 ; quand même le prêtre qui la célèbre n'a d'ailleurs aucune obligation de la dire, v, 479. On pourrait le faire dans une annexe, *ibid.* — 2° Messe du jour de la mort ou des funérailles, et translation de la Messe de l'inhumation, v, 547. — 3° Messe des troisième, septième et trentième jours, v, 554. — Raisons du privilége de ces jours, *ibid.* — Quelques auteurs mentionnent comme ayant une solennité particulière les neuvième, quarantième, cinquantième, soixantième et centième jours, v, 556. L'usage de célébrer le quarantième jour paraît pouvoir être conservé, v, 557.— 4° Messe des anniversaires, v, 559. Il y a une différence entre les anniversaires fondés par testament et ceux qui ne le sont pas, *ibid.* Règles concernant les anniversaires, *ibid.*—5° Plusieurs auteurs mettent au nombre des Messes privilégiées celle qu'on célébrerait à la réception de la nouvelle de la mort d'une personne, v, 552 ; mais ce n'est point une règle générale : c'est un privilége spécial accordé à certains ordres religieux, VII, 602. = Rubriques spéciales aux Messes de *Requiem*, VI, 34 : 1° De la Messe que l'on doit dire, *ibid.* — 2° Des oraisons, VI, 37. — 3° De l'épître et de l'évangile, VI, 43. — 4° Du graduel, du trait et de la prose, VI, 44. — 5° De la préface et du *Communicantes*, VI, 45. — 6° De la distribution de la sainte communion, *ibid.* Diverses opinions sur cette question, VI, 46. Ce qu'on doit penser, VI, 54. On ne peut pas donner la sainte communion avec des ornements noirs avant ou après la Messe, VI, 56. — 7° De l'absoute : elle doit être faite par le célébrant ; l'évêque diocésain seul, assistant au trône, peut faire l'absoute après la Messe célébrée par un autre, VI, 59. Explication de cette règle, VI, 60. Exceptions, VI, 61.

Office Petit office de la sainte Vierge, IX, 573.

Oraison. Oraisons à dire à la Messe votive de la sainte Croix, IV, 191.

Oratoire. Diverses notions sur ce sujet, v, 80. — Questions discu-

tées à la S. C. du Concile, VI, 259 ; oratoire public, VI, 260 ; oratoire privé, VI, 263 ; oratoire quasi-public, VI, 267. — L'évêque, en érigeant un oratoire, peut-il statuer que les personnes étrangères n'y satisferont pas au précepte d'entendre la Messe ? VI, 270.

Ordination. Pénitence imposée aux diacres et aux sous-diacres après leur ordination, IV, 192.

Orgue. Fonction de l'orgue, VIII, 176.

Ornements. Décret de la S. C. des Rites sur les ornements de forme gothique, IX, 77.

Pénitence. V. *Ordination.*

Pierre de Arbues. Concession de sa fête, IV, 179

Patron. On ne peut pas faire l'office d'un patron douteux, V, 480. — A la fête du patron de la ville, l'évêque doit officier dans sa cathédrale, VII, 439. — En France et en Belgique, on transfère au dimanche la solennité du Patron, VI, 371. — Patrons des églises non consacrées, VIII, 551.

Pontificales (Fonctions). Fonctions qu'un évêque doit remplir par lui-même dans sa cathédrale, III, 68 ; VII, 438. — Quel est le droit et le devoir de la première dignité du chapitre relativement à ces fonctions, VII, 451. — Questions relatives à diverses fonctions pontificales, VII, 268.

Propre diocésain. L'évêque peut l'imposer à son clergé, VI, 586. — Nature de cette obligation, VI, 587.

Reposoir. A la procession de la Fête-Dieu on ne peut pas s'arrêter à plus de deux reposoirs, II, 562.

Rituel. Suppléments au rituel romain ; conditions de leur légitimité, VII, 363.

Rochet, X, 451.

Sacré-Cœur de Jésus. Certaines raisons pourraient faire croire que l'institution de cette fête pour l'Eglise universelle, le lendemain de l'octave du T.-S. Sacrement ne change rien aux concessions faites précédemment, de sorte que, dans les églises où elle se célébrait un autre jour, on la ferait une seconde fois, IV, 74. — Cependant le décret ne doit pas s'entendre ainsi, et dans les églises où cette fête a été fixée à un autre jour, il n'y a pas lieu de la célébrer le lendemain de l'octave du Saint-Sacrement, V, 59. — Analogie de cette fête avec celle du Saint-Sacrement :

la S. C. n'a pas voulu se prononcer sur la question de savoir si l'office du Saint-Sacrement exclut la commémoraison du Sacré-Cœur de Jésus, ou réciproquement, IV, 183. — Doxologie à dire à l'office de cette fête, IV, 185. — La mémoire du Sacré-Cœur de Jésus au petit office de la sainte Vierge est une concession spéciale, IX, 575.

Saint-Sacrement. Zèle qui doit animer le clergé pour le culte extérieur du T.-S. Sacrement, I, 474. Les saintes espèces doivent être renouvelées tous les huit jours. Cette règle ne s'entend pas dans le sens strict ; mais il ne faudrait pas rester plus de quinze jours sans les renouveler, I, 112 ; IV, 567. — Dans les grandes églises, il faut, autant que possible, que l'autel du Saint-Sacrement ne soit pas le grand autel, IV, 567. Le tabernacle du Saint-Sacrement est le premier objet qui doit fixer l'attention de celui qui est chargé du soin d'une église, I, 109. Il doit être fermé à clef, et l'on ne doit point apercevoir le ciboire, *ibid.* — On couvre le ciboire de son couvercle et d'un voile blanc, I, 110. — Devant le tabernacle du Saint-Sacrement, on entretient une ou plusieurs lampes, toujours en nombre impair, *ibid.* — On ne doit rien mettre devant la porte du tabernacle, *ibid.* — On revêt d'une tapisserie de soie blanche l'intérieur du tabernacle, et la partie extérieure doit être recouverte d'un voile blanc, ou de la couleur du jour, *ibid.* Ce voile est obligatoire, et ne doit jamais être noir. On remplace le noir par le violet, *ibid.* = *Exposition du Saint-Sacrement.* Autorité de l'Instruction Clémentine pour les règles qui se rapportent aux expositions du Saint-Sacrement, I, 425. Ce que c'est que cette instruction, *ibid.* — L'autorité de l'ordinaire est requise pour faire l'exposition, I, 426. — Les auteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir si les expositions doivent être fréquentes, I, 428. — On peut cependant affirmer qu'aucun auteur n'improuve la fréquence des expositions, si elles sont accompagnées de la solennité qui leur est due, et s'il y a concours de fidèles, I, 429. = Quelles sont les causes pour lesquelles il est à propos de faire l'exposition, I, 730 : 1° Les prières des quarante heures, *ibid*, II, 333. L'exposition doit durer pendant quarante heures consécutives, I, 431 ; cependant on peut l'interrompre pendant la nuit, pour des raisons graves, et gagner l'indulgence, II, 333. — 2° L'exposition le jour de la fête et pendant l'octave du Saint-Sacrement, I, 432. — 3° L'exposition qu'on a coutume de faire dans les jours qui précèdent le

Carême : explication sur cette exposition qu'on appelle chez nous des quarante heures, dénomination impropre et inexacte dans le langage liturgique, *ibid*, VII, 579. — 4° L'exposition pour le repos de l'âme des fidèles trépassés, I. 434 : cette exposition ne se ferait point pour une personne défunte en particulier, *ibid.* ; elle se fait avec la solennité ordinaire, I, 435. L'église peut être tendue de noir, si l'on en excepte la chapelle de l'exposition, *ibid.* On ne peut cependant pas tendre une partie de l'église en noir, pendant l'exposition pour une sépulture, II, 341. 5° L'exposition pour les calamités publiques ou en actions de grâces, I, 438. — 6° L'exposition dans les jours de fête : elle n'est pas contraire aux règles liturgiques, pourvu qu'il n'y ait aucune irrévérence à craindre. I, 439 ; mais il faut remarquer qu'il ne s'agit pas d'une exposition de tout le jour, mais de l'exposition de courte durée que nous appelons salut du Saint-Sacrement, II, 331. — 7° L'exposition pendant les neuvaines et les triduums, I, 440. = *Solennité extérieure* à donner à l'exposition, I, 542 : 1° La sainte Hostie doit être dans l'ostensoir, *ibid* ; — 2° l'ostensoir doit être sur un trône, I, 544 ; — 3° il doit y avoir une illumination, *ibid.* Certains auteurs, il est vrai, ont paru enseigner que l'on pourrait se contenter de six cierges allumés, I, 547 ; mais c'est une erreur : si l'on peut se contenter de six cierges, c'est pour une exposition privée, qui se fait en ouvrant simplement la porte du tabernacle, ou tout au plus quand il y a un grand nombre d'autres lumières, III, 183. Il en faut au moins dix dans les églises les plus pauvres, III, 188. Les bougies stéariques ne peuvent remplacer les cierges prescrits, I, 549, au moins les six principaux ; les autres pourraient être remplacés par une illumination, III, 187. — 4° Objets qui doivent servir à la décoration de l'autel, I, 545. Vases de fleurs, I, 551 ; ne mettre ni statues ni reliques sur l'autel, I, 552. = *Exposition privée*, II, 186 ; six cierges suffisent pour l'exposition privée, III, 187. Mais s'il faut tirer le Saint-Sacrement pour bénir le peuple, il doit y en avoir deux autres dans des chandeliers, ou soutenus par des clercs, *ibid* = *Quelques autres règles* à observer pendant l'exposition : 1° Il n'est pas conforme aux règles de célébrer la Messe à l'autel de l'exposition, quand on peut faire autrement, II, 334 ; et jamais on n'y doit donner la sainte communion, I, 348. — 2° Règles à observer dans la prédication en présence du Saint-Sacrement exposé, II, 413. — 3° Il n'est pas permis de chanter

des cantiques en langue vulgaire devant le Saint-Sacrement exposé ; mais il n'est pas défendu de réciter des prières en langue vulgaire, II, 410. = *Règles concernant les saluts* du Saint-Sacrement. 1° Le salut du Saint-Sacrement est-il une fonction liturgique spéciale ? II, 246 ; III, 279. — 2° Quelles prières doivent y être chantées, *ibid.* Il n'y a rien de prescrit dans la méthode à suivre dans les prières à chanter ; laquelle semble la meilleure, III, 279 ; IX, 369. — 3° Cérémonies à observer au salut : on ne peut le donner avec le manipule, ni avec la chasuble ; mais le prêtre doit avoir la chape, II, 560. Peut-il être assisté de chapiers ? II, 252. Inclination à *Veneremur cernui*, IX, 360. Le diacre ou l'assistant doit-il donner et recevoir l'ostensoir, IX, 361. Règles à observer pour cette cérémonie, IX, 365. Pendant la bénédiction, il convient de sonner les cloches, VI, 166 ; IX, 366. Il est facultatif d'encenser pendant la bénédiction, mais il est mieux de ne pas le faire, IX, 367. On n'encense point après, IX, 368. — 4° Si le clergé se rassemble à l'église pendant le cours d'une exposition pour le chant de quelques prières, il n'y a point de ministres, II 251 : et si le Saint-Sacrement est exposé d'avance, il suffit que le célébrant et ses ministres arrivent pour le *Tantum ergo*, *ibid.*

SALUT. V. *Saint-Sacrement.*

SEPTUAGÉSIME, VII, 167. Quel jour doit-on faire l'office du deuxième dimanche après l'Epiphanie, si la Septuagésime arrive le 18, le 19 ou le 20 janvier ? VII, 377.

SOLENNITES TRANSFÉRÉES. V. *Fêtes.*

SURPLIS, Forme du surplis, X, 468.

SUSPICE, SANCTA TRINITAS. Dans cette prière, faut-il lire *in honore* ou *in honorem* ? VIII, 560.

TABERNACLE. V. *Autel, Saint-Sacrement.*

TE DEUM. Doit-on dire l'hymne *Te Deum* au petit office de la sainte Vierge ? IX, 574.

TITULAIRE. Quels sont les églises qui peuvent avoir un titulaire proprement dit ? V, 392 ; VIII, 550.

VOTIVE. V. *Messe.*

DROIT-CANON

EXÉGÈSE, HISTOIRE & PHILOSOPHIE.

ABSOLUTION. De sa formule, VIII, 454. — Faut-il la réitérer à qui accuse les péchés mortels oubliés ? X, 280.

ABSTINENCE. Décision de la Pénitencerie, VIII, 456.

ACADÉMIE d'Archéologie à Rome, VI, 444.

ACTES et décrets du concile provincial de Vienne, I, 555, 575.

ACTIONS industrielles. Le prêtre et les communautés religieuses peuvent en prendre, II, 444.

ALBÉRIC. Son Recueil de Canons, III, 512.

ALLEMAGNE. Tableau de l'Allemagne catholique, II, 97. — Réunion de catholiques allemands à Aix-la-Chapelle, VI, 399. — Littérature théologique en 1862, VII, 506.

ANACLET. Le pape saint Anaclet a-t-il enseigné l'institution divine des curés ? II, 260.

ANGES. Des Anges dans l'Ancien Testament, V, 540.

ANGLICANISME. Sa situation, controverses qui l'agitent, IX, 578. — Le P. Newman le quitte, progrès de sa conversion, X, 290. — Essai malheureux de fusion religieuse, X, 376. — Persécution sous la reine Elisabeth, VII, 95, 389 ; sous les successeurs d'Élisabeth, X, 529.

ANNALES, I, 33.

APOLOGÉTIQUE. Méthode à y suivre, V, 574. — Méthode apologétique du P. Deschamps, VII, 240.

APOSTOLICITÉ de l'Eglise ; doctrine de l'école, II, 46.

Appel au Pape, I, 30. — Au futur concile, fait sous Louis XIV, III, 500.

Approbation des livres, I, 574. — Différentes sortes d'approbations d'une doctrine dans l'Eglise, II, 425.

Arras. Origine de cette église, sa tradition, III, 510 ; IV, 21, 111.

Assemblée des savants catholiques à Munich, en 1863, IX, 56.

Assemblées du clergé. Remontrances à Henri IV, III, 291.

Athéisme, I, 564.

Aumônerie. De la grande aumônerie en France (bref de Sa Sainteté Pie IX), VII, 179.

Authenticité. Ce que c'est, IV, 519.

Bacon (Nicolas), III, 251.

Baptême. Décret du concile de Vienne, II, 233 ; IV, 35. — Interrogations, IX, 575.

Barbe. Défense de la porter, VIII, 80.

Barnabé (St). Son Epître, III, 478.

Barette à trois cornes, IV, 575.

Bède. Le vénérable Bède n'est pas parochiste, II, 261.

Bellarmin. Ses accusations contre la Bible de Sixte-Quint, V, 18.

Bénéfices. Le Pape peut s'en réserver la collation, I, 33. — Réserves établies à ce sujet, *ibid.*, 98 et suiv. — Vente de biens-fonds constituant un bénéfice, IV, 83. — Décision sur leur union, *ibid.*, 84. — Droit de l'évêque à retenir des pensions sur les bénéfices qu'il confère, *ibid.*, 268.

Benoît XIV. Allocution en faveur des Maronites, III, 58.

Bible et science de la nature, VIII, 194, 401, 515. — Explication du récit de la Genèse ; jours génésiaques : hypothèse des jours-époques combattue, IX, 138, 323. — Accord de la science avec le 1er chapitre de la Genèse ; idée de la Bible, X, 414.

Binage. De l'honoraire en cas de binage, III, 280. — Décision, *ibid.*, 461.

Bisping. Commentaire sur S. Paul, III, 300.

Bulles nécessaires aux évêques nommés, III, 289, 481. — Innocent XI les refuse aux députés de l'Assemblée de 1682, III, 484 ; IV, 5, 383.

Bossuet. Conversation sur la Déclaration, III, 491. — Accusations faussement portées contre S. Grégoire VII, IV, 301, 531 ; V, 121, 209. — Son gallicanisme jugé par Lamartine, IV, 13. — Nouvelle édition de ses œuvres, V, 79, 597 ; VII, 80.

Buss (le Dr), professeur à Fribourg, II, 101.

Cambrai. Origine et tradition de cette Eglise, III, 510 ; IV, 21, 111.
Cantique des cantiques. Réfutation biblique, philosophique, historique et littéraire, de l'ouvrage de M. Renan, II, 121.
Carrière (l'abbé). Son erreur sur le pouvoir des Princes dans les empêchements de mariage, II, 110. — Modification apportée dans son enseignement, *ibid.*
Cas réservés (V. *Pénitence*) au Pape, III, 366, 555. — Décisions de l'Inquisition, III, 366 ; de la Pénitencerie, III, 555.
Catéchiste. Ses qualités, II, 211.
Catholicité. A quoi se reconnaît le vrai catholique ; ce que fait l'hérésie et le schisme, II, 49.
Catacombes romaines, VI, 446. — Théologie des Catacombes, IX, 45, 97, 289 ; X, 49, 130, et Supplément au Xe volume.
Causes matrimoniales, II, 246.
Cecil (Guillaume). Son rôle, son plan de réformation, III, 223.
Censures. Principales excommunications réservées au Pape, II, 67.
Certitude. Série de propositions certaines, I, 525, 541.
Chancellerie Romaine. — Ce que c'est, I, 97. — Règles pour la collation des bénéfices, *ibid*, 98, 101. — — Etaient-elles en vigueur en France et en Belgique avant la Révolution ? *ibid.*, 101. — Les bénéfices autres que les cures sont-ils soumis aujourd'hui en France et en Belgique aux règles de la chancellerie, *ibid.*, 105.
Chanoines. Leurs revenus quand ils s'absentent pour cause d'étude, III, 558. — Comment se compte leur ancienneté, III, 558.
Chapitres cathédraux, II, 152. — Réponse de la S. Pénitencerie à diverses questions les concernant, VII, 581. — Ouvrage de M. Pelletier, X, 184. — Droit d'option, X, 556.
Charlemagne, protecteur des Maronites, III, 45. — Pouvoir temporel des Papes, IV, 424.
Christ et Antechrist. J.-C. dans l'Ecriture, dans l'histoire, dans la conscience, VIII, 305.
Cimetières, II, 369. — Bénédiction des fosses, V, 396.
Cloches, VI, 154.
Cluny. Séjour qu'y fait S. Grégoire VII, I, 322, 342.
Codex Sinaiticus, III, 475.
Collége Romain. Juste célébrité dont il jouit, III, 12.
Commerce interdit aux prêtres, II, 445.
Communion fréquente, II, 432. — La communion ne peut être refusée aux condamnés à mort, II, 437. — Fruits de la commu-

nion, IV, 124. — Peut-on y admettre aussi les filles enceintes, X, 281.

COMMUNISME, I, 568.

COMPRÉHENSION des noms, I, 76.

CONCEPTION (immaculée), I, 571. — Décret touchant la solennité de cette fête, II, 477. — Lettre de S. Bernard aux chanoines de Lyon, *ibid.*, 177.

CONFESSION des enfants avant la première communion, IX, 164.

CONCILE général. Deux erreurs de la théologie de Toulouse, I, 552.

CONCILE provincial de Vienne, I, 555 ; II, 143, 232, 364. — Nécessité canonique et règle du concile provincial, II, 149. — Peut-il absolument arriver que parmi les décrets d'un concile provincial renvoyé de Rome sans correction, il y en ait quelqu'un de nul, II, 193. — Confirmation d'un concile, *ibid.*, 196 ; III, 151.

CONFÉRENCES ecclésiastiques, I, 23, 97, 200, 474 ; II, 252.

CONFIRMATION. Ministre de ce sacrement, II, 54. — Par qui le saint Chrême doit-il être béni ? *ibid.*

CONGRÉGATION des Rites. Son autorité, VI, 587.

CONGRÉGATION du Concile. Pouvoirs qui lui ont été accordés dans son institution. Trois sortes de décisions qu'elle rend ; opinion des théologiens, I, 179. — Distinction sur les ordonnances de la congrégation ; différence entre une loi nouvelle et l'interprétation d'une loi ancienne, *ibid.*, 182 ; III, 152. — Décisions, VIII, 68.

CONGRÉGATIONS Romaines. S. Liguori s'est-il rétracté en ce qu'il avait dit relativement à la valeur de leurs décisions, I, 56.

CONNAISSANCE. Sens de ce mot ; classification des connaissances humaines, I, 517. — Connaissance apprehensive, connexive, déduite, immédiate, intuitive, *ibid.*, 518.

CONSTITUTIONS capitulaires de l'église de Moulins, II, 360 ; pontificales. Mode de leur promulgation, III, 142. — Ce qui se passa dans l'affaire de Fénélon, *ibid.*

COUTUME. Ses conditions, III, 320. — Son existence difficile à établir, *ibid.* — Le législateur juge de sa légitimité, *ibid*, IV, 77 ; VIII, 278. —Comment les usages s'introduisent, *ibid.*, 573. — Du droit coutumier dans l'Eglise, IX, 334 ; *ibid.*, 534. — Ses conditions canoniques, X, 140.

CURÉS. A qui succèdent-ils dans l'Eglise ? Epoque de leur institution ; leur juridiction ; leurs droits ; billet de confession ; concorde entr'eux, I, 24 et suivantes ; II, 259. — Un curé qui

contracte des dettes à faire scandale peut-il être privé de son bénéfice ? II, 185 ; III, 459. — Erreurs des Jansénistes sur l'origine et l'ordre hiérarchique des curés, *ibid.*, 272. — Inamovibilité, VIII, 186. — Concours à Münster, *ibid.*, 183 ; X, 479.

Daniel (le prophète). Sa mission parmi les Gentils, V, 305. — Etude de sa prophétie sur l'empire éternel de Jésus-Christ, V, 312, 417.

Danses. Sur les danses modernes, IX, 457.

Déclaration du clergé de France. Manière dont elle est présentée dans une certaine théologie, I, 371. — Conversation de Bossuet à ce sujet, III, 491.

Déisme, I, 565.

Démon dans l'Ancien Testament, V, 539.

Desservants. Leur inamovibilité est une question réservée au St.-Siége, X, 540

Districh. Codicum Syriacorum specimina, III, 583.

Diocèse. Droit de les circonscrire, 32.

Dalut. Histoire ecclésiastique, III, 382. — Ouvrage sur la Papauté, V, 75.

Droit ecclésiastique et canonique, nécessité de l'étudier et avantages de cette étude, I, 3. — Difficulté pour les protestants de le traiter, *ibid.*, 35. — Meyer, 36. — Bluhme, 41. — Richter, 43.

Doyens, II, 158.

Druses. Notions sur ce peuple, III, 51 ; *ibid.*, 105.

Dublin. Détails sur l'Université catholique de cette ville, II, 495.

Ecoles. Soin qu'en doit prendre le curé, II, 212. — Relations nécessaires avec l'instituteur, *ibid.* — Nécessité des écoles de chant, *ibid.*, 366.

Ecriture. V. *Livres saints*, *Inspirations*, *Ministère pastoral*. — Ecriture considérée comme document historique ; comme perfectionnement de la pensée humaine, comme renfermant de grands caractères, I, 504.

Education intellectuelle du clergé corrélative des institutions académiques, II, 481.

Eglises dans les premiers siècles, III, 444. — Différents noms, VIII, 561. — Paroissiale, qui doit l'entretenir et la restaurer, IV, 373.

Eglise. Esquisse d'un traité de l'Eglise, IV, 343. — Les auteurs gallicans et le Traité de l'Eglise, *ibid.*, 464 ; V, 235.

Elisabeth d'Angleterre. Ses rigueurs contre le catholicisme, III, 221.

Energumènes, I, 240.

Enfer. Manière de prêcher sur le dogme de l'enfer, X, 430.

Erasme. Lettre de Léon X à Erasme, V, 339.

Erreurs de notre temps indiquées dans le concile de Vienne, I, 563. — Théorie philosophique de l'erreur, II, 531 ; III, 28.

Espagne. S. Paul y a prêché, IV, 47.

Esprits frappeurs, I, 413.

Essence, I, 72.

Etienne (saint). Etude sur l'ouvrage de Mgr Zizzani relatif au célèbre et prétendu conflit entre saint Etienne et saint Cyprien, VII, 211, 305, 419, 513.

Etre, I, 71.

Etudes ecclésiastiques. Décrets du concile de Vienne à ce sujet, II, 370.—Nécessité de suivre les règlements du concile de Trente sur l'érection des séminaires ; utilité d'un cours sérieux de théologie de quatre ans au moins : choix des professeurs ; universités par rapport aux études, *ibid.*, 481. — Moyen de les relever en France, III, 16.

Evangiles. Original de saint Matthieu, I, 205. — Découvertes de la science; les Catacombes ; Moïse ; Voltaire ; Strauss ; Renan ; les Pères de l'Eglise ; les Actes des Apôtres ; textes du nouveau Testament ; la Vulgate; les textes et les manuscrits ; texte des Evangiles des Eglises orientales, *ibid.*, 205 et suiv. — La Traduction, 213. — Saint Matthieu et saint Paul, 214. — A quelle occasion saint Matthieu écrivit son Evangile, 215. — Lumière produite par la publication de M. Curéton, 217. — Dans quelle langue saint Matthieu a écrit, 222. — Les deux versions Curéton et Peschito, II, 15.

Eucharistie. Institution ; présence réelle, IV, 38.

Evêque auxiliaire chanoine ; sa position vis-à-vis du Chapitre, IV, 565.

Evêques. Pourquoi ils sont aujourd'hui plus en relations avec le Saint-Siége qu'autrefois, I, 23. — Ce qu'ils sont par rapport au Pape : mode de leur élection aux diverses époques ; leur élection et confirmation, 27. Droit de les transférer ; de les déposer, 30. — Valeur de leurs sentences, *ibid.*, 350. — Ce qu'ils sont par rapport aux prêtres, *ibid.*, 575. — Différence entre les évêques et les prêtres, *ibid.*, 578. — V. *Prêtres.* — Dignités, de-

voirs, droits des évêques, II, 145. — Leur élection appartient au Souverain-Pontife, II, 506. — En vertu d'un concordat les princes peuvent avoir droit d'élection ou de présentation, *ibid.* — Le sujet nommé à un évêché ne peut administrer le diocèse *à aucun titre* avant d'avoir reçu et présenté ses Bulles, II, 506 ; III, 289, 481. — Erreurs de M. Lequeux sur les évêques nommés, IV, 17.

Exeat. Conditions requises pour qu'un ecclésiastique soit excorporé d'un diocèse et incorporé dans un autre, V, 29.

Exorcisme, II, 368.

Extension, I, 76.

Fiançailles. Leur validité confirmée par la Congrégation du Concile, IV, 89.

Foi. Acte de foi, I, 522. — Foi et doctrine catholique, *ibid.*, 558.— L'intelligence à la recherche de la foi, *ibid.*, 559.

Forme. Sens de ce mot, I, 74; X, 260, 337.

Froschammer. Sa condamnation par Pie IX, VII, 175, 480.

François Ier, protecteur des Maronites, III, 53.

Gallicanisme (le) et l'Université de Douai, III, 359. — Comment il expliquait le traité de l'Eglise, IV, 464. — Triple gallicanisme, laïque, théologique, pratique, X, 496.

Gaules. Introduction de la foi catholique dans les Gaules, IV, 163.

Georges de Mossoul. Son opinion sur la présence réelle, III, 537.

Gerson. Son caractère, II, 264. — Ce qu'ont pensé de lui ses contemporains et ses disciples, *ibid.*, — Rapport de quelques-unes de ses doctrines avec le protestantisme, *ibid.*, 265. — Ce qu'il a fait pour le parochisme, *ibid.*

Grégoire VII (St.) Etat de l'Eglise à son exaltation, IV, 225, 301, 531. — Evénements et pièces essentielles, *ibid.* — Fausseté des accusations de Bossuet contre lui, V, 121, 209.

Grégoire de Nazianze (St.) orateur, IX, 374.

Gondulphiens, hérétiques manichéens du XIe siècle, IV, 34.

Gunther. Condamnation de ses erreurs, III, 61.

Henri VIII. Son divorce, son schisme, V, 514.

Hiérarchie ecclésiastique, I, 2. — Décret du concile de Vienne, I, 143.

Honoraires. V. *Messes.*

Honorius (le Pape), III, 433.

Idées. Leur réalité subjective, II, 343.

Ignorance. Ses différentes espèces, III, 110.

Immortalité de l'âme consignée dans l'Ancien Testament, v, 541.

Index. Décrets, II, 192, 480 ; IV, 301 ; V, 96, 413 ; VI, 112 ; VII, 93; VIII, 96, 299 ; IX, 79, 383, 485 ; X, 493. — Circulaire de la Congrégation à tous les évêques en 1854, X, 565. — La Censure et l'Index d'après le Dr Fessler, V, 157. — L'Eglise doit prendre les moyens de prémunir les fidèles contre l'erreur. Historique de la législation ecclésiastique touchant les mauvais livres. Résumé méthodique des règles de l'Index. Etat actuel de la législation de l'Index, *ibid.*

Imprimatur. Sa nécessité canonique, X, 543.

Indifférentisme, I, 565.

Indulgences. Doctrine du concile de Vienne, II, 242. — Critiques de quelques ouvrages, V, 278. — Décrets sur le scapulaire, sur la confession et la communion, sur les fêtes, VII, 76, 290, 578 ; VIII, 79. — Portioncule, X, 97. — Quelles indulgences peut on gagner plusieurs fois le même jour ? X, 383.

Infaillibilité du Pontife Romain, II, 386 — Ouvrage de M. Saint-Bonnet, III, 103.

Innsbruck. Détails sur cette université, II, 97.

Inspirations des livres saints, I, 442. — Elle a toujours été admise, même par les hérétiques. Efforts du protestantisme actuel et des rationalistes, *ibid.*, 450. — Examen des monuments d'Israël : les Psaumes, Isaïe, Daniel, l'Ecclésiastique, *ibid.*, 452. — Tradition de la Synagogue, *ibid.*, 453.— Jésus-Christ et les apôtres, *ibid.*, 455. — Les Pères de l'Eglise, *ibid.*, 457. — Opinions fausses sur l'inspiration, *ibid.*, 508. — En quoi consiste l'inspiration ; ses conditions, *ibid.*, 510. — Si Dieu est l'auteur unique des Ecritures ; conjectures, *ibid.*, 513. — Arguments tirés de la Bible, *ibid.*, 514.

Institutions *theologicæ ad usum seminarii Tolosani*. Examen critique de ce livre. Sort actuel de ces sortes d'ouvrages ; mise à l'index de Bailly ; la plupart des autres ouvrages non moins répréhensibles, I, 343. — Perrone, Scavini, Mgr Bouvier, *ibid.*, 344. — Projet de correction de la théologie de Toulouse. Comment il a été réalisé, *ibid.* — Examen détaillé, *ibid.*, 345. — *Traité de l'Église*. La pierre de touche pour apprécier un cours de théologie, *ibid.*, 346. Unité de l'Eglise. Doctrine des théologiens romains. Celle de l'auteur, *ibid.*, 346. — Vaines excuses, *ibid.*, 349. — Les évêques n'ont pas le pouvoir de résoudre les controverses,

ibid., 350. — Collége apostolique. Ce qu'en dit l'auteur. Inconséquences, *ibid.*, 353. — Un vice en engendre un autre. Nouvelles équivoques sur l'infaillibilité, *ibid.*, 356. — Concile général. Deux erreurs à ce sujet, *ibid.*, 358. — Autorité du Souverain-Pontife ; l'auteur parle des évêques avant de parler du Pape, *ibid.*, 361. — Ce qu'est la primauté. Doute singulier de l'auteur, *ibid.*, 362. — Infaillibilité du Pape, *ibid* , 364. — Défaut de méthode. Précautions de l'auteur, *ibid.* — Le Pape parlant *ex cathedra.* Sentiment de l'auteur. Réfutation, *ibid.*, 366. — Inconvénients de rabaisser la doctrine de l'infaillibilité du Pape, *ibid.*, 369. — L'auteur essaie de prouver l'infaillibilité du Pape, *ibid.*, 370. — Il manque d'espace pour réfuter la *Déclaration du clergé de France*, *ibid.*, 371. — Double mesure, *ibid.*, 372. — Dans ses conclusions, l'auteur renverse en partie ce qu'il a établi, *ibid.*, 373. — Inexactitudes sur l'apostolicité, II, 47. — Ce que pense l'auteur sur la catholicité, *ibid.*, 50. — Le gallicanisme coule à pleins bords dans ce traité de l'Eglise ; son venin inonde à ne plus permettre de doute, la question de l'infaillibilité du Pape, *ibid.*, 53. — Inexactitudes à propos de la *Confirmation*, *ibid.*, 55. — Le gallicanisme se retrouve dans la double question de juridiction et des cas réservés, *ibid.*, 61. — L'auteur prend à tâche d'être incomplet et bilingue dans le traité des *Censures*, *ibid.*,,66. — Inexactitudes relatives au *Mariage;* vice malheureux dans la distribution des matières, *ibid.*, 76. — La Théologie de Toulouse professe le rigorisme en morale, *ibid.*, 421. — Tendance au particularisme dans les questions de discipline et de liturgie, III, 121, 195.

INSTITUTIONS académiques, leur nécessité et leur influence, II, 482 ; III, 5. — Lettre du Dr Buss à ce sujet, V, 357. — Projet relatif à la France, V, 369 ; VI, 303.

INTELLIGENCE. Ce que c'est, I, 522.

IRRÉGULARITÉ *ex defectu*, VII, 187.

JÉSUS-CHRIST. Preuves de sa divinité, III,173.

JOB. Examen du système moral attribué au livre de Job, par M. Renan, I, 305.

JOURNAL. Est-il permis de coopérer à un journal professant de mauvaises doctrines, mais très-répandu, dans le seul intérêt de la science, II, 252.

JURIDICTION ecclésiastique. Principes sur cette matière, III, 413.

JUSTIFICATION. Erreurs des Gondulphiens, IV, 601.

Kleutgen. Théologie de Passé, III, 95.

Labre (le B.). Reprise de sa cause, III, 556.

Laemmer. *Analecta romana*, III, 383.

Laïques. Ce qu'ils sont dans les universités allemandes, II, 97.

La Harpe. Jugement sur l'éloquence des Pères, IX, 371.

Lamy. *De Syorum fide et disciplina in re Eucharistica*, III, 533.

Langlois. Opuscule sur la question des Lieux-Saints, III, 567.

Lemerre pose des principes schismatiques dans ses Mémoires du clergé, III, 385.

Libère (le Pape), III, 428.

Lieux saints de Jérusalem ; sont-ils authentiques, III, 567.

Livres défendus. Décret du concile de Vienne, I, 573. V. *Index*.

Livres saints. V. *Inspiration*.

Lucar (Cyrille) et le protestantisme en Orient au XVIIe siècle, VI, 209.

Louvain. Résurrection de son Université, II, 489. — Son organisation, *ibid.*, 492. — Thèse des docteurs Reusens et Moulart, VI, 202. — Question de Louvain, VI, 205. — Lettre du C. Patrizi sur certaines doctrines enseignées à Louvain, X, 568.

Magie. Ses diverses espèces, I, 385. — Fondement de la magie diabolique, *ibid.*, 401. — Il ne suffit pas de protester contre l'intervention du diable pour l'empêcher, *ibid.*, 403. — On n'empêche pas l'intervention du diable en ignorant que les effets sont diaboliques, *ibid.*, 405. — Péché de ceux qui doutant si les moyens qu'ils emploient sont licites, les emploient néanmoins, *ibid.*, 408. Y a-t-il intervention diabolique dans les phénomènes de la baguette divinatoire, des tables tournantes, etc., *ibid*, 409.

Magnétisme animal. Décision, I, 417. — Appréciation des principaux phénomènes, *ibid.*, 421. — Encyclique du Saint-Office, VIII, 488.

Maï (le card.). Edition des Septante, III, 92.

Malou. Consultation de Mgr Malou au sujet du titre clérical pour pour l'ordination. Réponse de la S. Congrégation du concile, I, 481.

Mariage. Essence et propriétés, II, 76. — L'Eglise catholique a *seule* le pouvoir d'établir des empêchements, *ibid.*, 82. — Domicile requis, IX, 274. — Décision de la S. Congrégation du concile, X, 473.

Maronites. Considérations sur ce peuple, II, 274. — Ils se préservent de l'hérésie de Nestorius et d'Eutychès, II, 310. — Leur constante orthodoxie, *ibid.*, 319. — Leurs faits et gestes à l'époque des succès de Mahomet et d'Omar, *ibid.*, 471. — Protection de la France, III, 45.— Sollicitude des Papes, *ibid.*, 58. —Luttes récentes, *ibid.*, 97.

Martyrologe, I, 235.

Matérialisme, I, 564.

Matière et forme, X, 260, 338.

Mémoire sur le droit coutumier, III, 139.

Messe. Quelle messe doit dire celui qui célèbre dans une église dont l'office diffère du sien ? I, 50. — L'obligation de dire la messe *pro populo* atteint-elle les aumôniers de religieuses, d'hôpitaux, etc. ? *ibid.*, 52. — Décision de la Congrégation du concile sur la messe *pro populo*, II, 286 ; III, 464. — Questions diverses relativement aux honoraires, III, 280, 370, 461 ; VI, 92 ; VIII, 77. — Messe paroissiale, III, 467.— Peut-on retenir quelque partie de l'honoraire en faveur d'une bonne œuvre ? IX, 556.

Métropolitain, II, 204.

Ministère pastoral. Ce que c'est, I, 490. — Préparation spirituelle ; qualités du bon pasteur, *ibid.*, 491. — Le zèle et la prudence, *ibid.*, 495. — Préparation scientifique, *ibid.*, 498. — Moyens pour étudier l'Ecriture, les Pères : la traduction, la paraphrase, *ibid.*, 502. V. *Orateur chrétien.*

Mode. Sens de ce mot, I, 78.

Modération. Ce que c'est ; sens de ce mot, II, 302. — Fausse modération, *ibid.* — Vraie modération dans la doctrine, la liturgie, le droit-canon, *ibid.*

Moise. Inspiration de ses écrits, III, 177. — But et caractère de sa législation, IX, 492 ; X, 5, 105, 240, 303, 401.

Moy de Sons, professeur à Innsbruck. Ses ouvrages, II, 99.

Nature (état de) et du péché originel, VIII, 32. — Caractère de la censure des propositions de Baïus et sens authentique de ces propositions ; gratuité des dons que le péché originel nous a fait perdre, *ibid.*

Obsédé, I, 240.

Ontologisme. Propositions le concernant jugées par le Saint-Office, IV, 563. — Examen de ces sept propositions, V, 374 ; VI, 101, 374. — De la vision ontologique, VII, 345 ; VIII, 446.

Orateur chrétien, Comment il doit se perfectionner dans le ministère de la parole, I, 159. — Exemples et sources, 160.

Oratoires privés, II, 366. — Diverses notions à ce sujet, V, 80 ; VI, 259.

Ordination. Pénitence imposée aux diacres et aux sous-diacres, IV, 192. — Quand faut-il réitérer la cérémonie ? IX, 5.

Ordre. V. *Pouvoir*, — Décret du concile de Vienne, II, 143.

Orient. Institution d'une congrégation pour les affaires ecclésiastiques d'Orient, V, 84.

Origène. Scholies sur les Proverbes, III, 480.

Panthéisme, I, 564.

Pape. (V. *Institutions*, *Cas réservé*, *Censures*, *Confirmation*, *Modération*, *Pénitence*, *Probabilisme*, *Universités*). Sa supériorité sur les évêques, I, 25. — Manière dont il est parlé de son autorité dans la Théologie de Toulouse, *ibid.*, 356. — Son infaillibilité, II, 886. — De son élection, IX, 342, 426.

Parochisme. Pauvreté de ce système, II, 259.

Paroisses, II, 157.

Patristique en Allemagne, VIII, 90.

Péché. Sa nature, IV, 112. — Péché originel, *ibid.*

Paul IV calomnié par les historiens, III, 229.

Pauvreté. Le P. de Buch prétend que le vœu de pauvreté n'empêche pas les religieux de posséder, II 1. — Discussion, *ibid.* et suivantes.

Pénitence. Ministres de ce sacrement, II, 69. — Cas réservés, *ibid.*, 68 ; IV, 21, 41.

Pentateuque (le), et la critique moderne. — Importance de la question de son authenticité. Historique du débat. Preuves internes et externes. Réfutation des objections. Des noms divins dans la Genèse et l'Exode. Hypothèses critiques sur la composition de la Genèse, IV, 137.

Perceptions. Réalité des perceptions, I, 524. — V. *Connaissance*.

Philosophie. Désaccord de la philosophie séparatiste avec le dogme, I, 62. — Essai sur diverses questions de philosophie, *ibid.*, 517. — La philosophie au service de la théologie, *ibid.*, 560. — De l'unité dans l'enseignement de la philosophie, V, 397. — Un mot sur quelques problèmes importants de la philosophie, VII, 59, 564. Rapports avec le principe d'autorité, IX, 59. — Discussions sur la philosophie de S. Thomas, X, 89.

Philippe (docteur). Son ouvrage des *Principes du droit ecclésiastique*, II, 98.

Philippe II. Ses relations avec Elisabeth, III, 227.

Philologie et Révélation, VI, 113, 272, 426, 527. — Témoignage de la philologie en faveur de la révélation. Langage articulé. Dénombrement des langues du globe. Leur parenté. Explication de cette multiplicité par la révélation. Réfutation de l'interprétation naturaliste de M. Renan. Récit de la Genèse pleinement confirmé par la science, VII, 5, 97, 193. — Caractères de la langue primitive. Origine du langage. Les langues et les peuples, les langues et les religions, *ibid.*

Pie IX. Encyclique sur les controverses agitées en Belgique, V, 203.

Pontifical, I, 235, 574.

Portioncule (indulgence de la), X, 97.

Possessions, I, 240, 280, 305. — Obligation de croire aux possessions, *ibid.*, 246. — Ses signes, *ibid.*, 259. — Examen de divers phénomènes, *ibid.*, 259. — Possession douteuse ou probable, *ibid.*, 289. — Systèmes imaginés pour en contester la réalité, *ibid.*, 290. — Causes de la possession, *ibid.*, 294. — Y a-t-il des objets qui aient naturellement la vertu de chasser le démon, *ibid.*, 295. — Pouvoir d'exorciser, *ibid.*, 301.

Pouvoir ecclésiastique. Ses rapports avec la hiérarchie, I, 2. — Pouvoir d'ordre, de juridiction, doctrinal, *ibid.*, 9

Prebende théologale, IV, 86.

Prédication. Fonction importante, II, 205. — Le *recte sapere* dans l'invention d'un discours. Divers sujets. Fonds, forme du discours, *ibid.*, VIII, 381. — Etude des Pères, IX, 154, 370, 448.

Presbytérianisme. Réfutation des objections, I, 576.

Preséance dans le clergé d'après les règles canoniques, X, 321.

Prêtres. En quoi ils diffèrent des évêques. Solution des difficultés du système presbytérien, I, 577.

Principe vital de l'homme, VIII. 56.

Probabilisme. Ce qu'il est, II, 421. — Son histoire. Son approbation constante à Rome, *ibid.*, X. 159.

Procédure spéciale pour les causes de nullité de profession religieuse, IV, 496.

Prônes. Nécessité de les faire en rapport avec les fêtes de l'Eglise, II, 221.

Purgatoire, IV, 43.

Protestantisme (le Saint-Siége devant le), VI, 500. — Importance

de l'imprimerie. Colléges catholiques. Luther. Introduction du protestantisme en France, VI, 384.

PROVINCE. Vie intellectuelle en province, VII, 67.

QUEBEC. Son Université, II, 497.

RAISON. Ce qu'elle est, I, 522.— Son usage dans les choses divines. *ibid.* 559.

RATIONALISME, I. 375.

REINKE. Ses travaux sur les prophéties messianiques, III, 93.

RELIGIEUX. Droit de les exempter, I. 30.— Communautés de Savoie et du comté de Nice sous le régime français, IV, 500. — Condition canonique des congrégations religieuses en France, V, 381. — De leur exemption, X, 17. — Elle est surtout un droit du Souverain-Pontife, *ibid.*

RENAN. Examen de sa Vie de Jésus, VIII, 5, 150, 237.

RESERVE des causes majeures, I, 31.

RESURRECTION dans l'Ancien Testament, V, 544.

REVUE des Sciences ecclésiastiques. Lettres de Mgr l'évêque de Versailles aux rédacteurs, I, 177; — de S. E. Mgr le cardinal Gousset, III, 193 ; — de Mgr l'évêque de Beauvais, IV, 109.

REVUE de théologie catholique en Allemagne. VI, 107 ; — de théologie protestante, VI, 598.

RIEUL (saint). Etude sur son apostolat, IX. 193, 307.

RIGORISME. II, 421.

ROSSHIRS, professeur à Heidelbert, II, 100.

SABBAT, I, 414.

SACRAMENTAUX, II, 245.

SACY (Silvestre de). Ses mélanges, III, 381.

SAINT SATURNIN. Examen des actes de son martyre, II, 160 ; VII, 27.

SAINT-ESPRIT. En quoi consiste le blasphème contre le Saint-Esprit, IV, 115.

SCHEOL. Ce que c'est dans l'Ancien Testament, V, 531.

SCHOLASTIQUE. Etude sur la philosophie scholastique. Jugement porté par l'assemblée de Munich, IX, 353.

SCHULTE, professeur à Prague, II, 101.

SEPULTURE. Décret du concile de Vienne, II, 369. — Du refus de sépulture contre les suicidés, X, 75.

SORCIÈRES, I, 414.

SÉMINAIRES français à Rome, IV, 200 ; VIII, 178.

Sémitiques (Racines). Etude sur leur formation, par M. Le Guest, IV, 285. — La vérité sur la Faculté de théologie de Paris de 1663 à 1682 ; les six fameux articles de 1663 ne doivent pas être attribués à la Faculté, *ibid.*

Sociétes commerciales, II, 453.

Societes secrètes prohibées, X, 442.

Sorbonne. Ce que vaut son autorité dans le système parochiste, II, 265.

Spiritisme, VII, 233, 321, 401.

Substance. Sens de ce mot, I, 79.

Suffrages pour les morts, IV, 43.

Surnaturel. Sa notion. Sa possibilité, V, 456. — Quelques erreurs contemporaines, X, 232.

Suspense de trois prêtres annulée par la Sacrée Congrégation du Concile, IV, 83.

Synode diocésain. — Règles établies par le concile de Vienne, II, 159.

Tables tournantes, I, 411.

Terminologie scientifique, I, 68.

Theodulphe, évêque d'Orléans, ne peut être invoqué par les parochistes, II, 262.

Theologie. Méthode, 221. — Théologie biblique, V, 532. — Traités divers, IX, 80, 90. — Etudes théologiques, IX, 68.

Titre clérical d'ordination. Consultation de Mgr Malou, I, 481.

Thomas (S.). Sa philosophie, VIII, 472.

Tolède. Le 2e concile n'appuie pas le parochisme, II, 263.

Tolerance, qui a compassion de ceux qui errent, I, 568 ; — qui tournent au détriment de la vérité, *ibid.*

Tradition dans les églises particulières, III, 507 ; IV, 21, 111.

Traditionalisme. Ce qu'en dit la théologie de Toulouse, III, 213. — Encyclique aux évêques de Belgique, V, 96, 203. — Exposé de la question, VI, 563.

Trente. Troisième anniversaire séculaire du concile, VIII, 288.

Trinite. Est-elle exprimée dans l'Ancien Testament, V, 534.

Unions clandestines. Ce qu'en dit le concile de Vienne, II, 245.

Unite romaine, d'après le P. Schrader, VII, 121, 508.

Universites, de *Innsbruck*, de *Louvain*, de *Québec*. (Voir ces mots). Leur influence sur l'éducation intellectuelle du clergé, II, 481 — Allemandes, III, 5, 25. — En Angleterre, V, 359.

Vicaire capitulaire. — Il ne devrait y en avoir qu'un seul, II, 289. — Droit commun relativement à la nomination, *ibid.* Décision relative au diocèse de Reims, *ibid.* Note sur les statuts capitulaires de Soissons, III, 164.—Droit commun applicable à la France, malgré une prétendue coutume, III, 147, 320, 415. — Un seul nommé au Mans, IV, 574. — Saint-Brieuc, V 61. — Doutes portés à la Sacrée Congrégation du concile, V, 444. — Réponse de la Congrégation, VI, 474. — Réponse à Cahors, VII, 277. — A Périgueux, *ibid.*, 400.— A un chanoine de Poitiers, *ibid.*, 580.

Vicaires généraux. L'évêque peut en avoir plusieurs, II, 301.

Vicaires paroissiaux, II, 158.

Vicaires coadjuteurs. Leur amovibilité, IX, 182.

Vie commune au sein du clergé, VI, 295. — Jusqu'à saint Augustin, *ibid.* — Chanoine et règles de Saint-Chrodegand. Règles d'Aix-la-Chapelle, VII, 140. — Chanoines réguliers et séculiers : M. Olier, Holzhauser, *ibid.*

Vie religieuse. Dispositions du concile de Vienne à ce sujet, II, 368.

Visite décanale, II, 159.

Voeu solennel de pauvreté. Son incompatibilité avec la propriété, II, 1.

Vraisemblance, III, 39.

Vulgate. Décret du concile de Trente le concernant, IV, 509. — Comment ce décret a été apprécié et défendu. Valeur scientifique de ladite version ; en quel sens elle est déclarée authentique. Elle n'est pas mise au-dessus des textes originaux. Sa correction par Clément VIII, V, 5.

Walter (le Dr) professeur à Bonn en Prusse, II, 100. — Incroyable méprise de M. l'abbé Icard à son sujet, *ibid.*

BIBLIOGRAPHIE.

ABERLE. — V. *Ruhn.*

AICHNER. — *Compendium juris ecclesiastici*, VIII, 302.

ALZOG. — Histoire de l'Eglise, II, 93.

AMBERGER. — Théologie pastorale, II, 96.

ANGEBAULT (Mgr). — Recueil d'instructions pastorales, IX, 192.

ARBELLOT. — Documents inédits sur l'apostolat de saint Martial et sur l'antiquité des églises de France, IV, 385, 394.

AUDISIO et PASSAGLIA. — Histoire des Papes, II, 93.

BADER (Dr Carl.) — *Die katolische Kirche im Grossherzogthum Baden*, II, 384.

BŒHRING (Bh.) — *Bunsen's Bibelwerch nach einer Bedeutung für die Gegenwart beleuchtet*, IV, 384, 392.

BÆNNINGHAUSEN. — Traité des irrégularités, IX, 190.

BARGÈS. — *Libri psalmorum David regi et prophetæ versio a Rabbi Yapheth ben Heli Bassoueni Raraita*, etc., IV, 90, 99.

BARONIUS. — Annales, IX, 338, ; X, 485.

BAUTAIN. — Lettres spirituelles, V, 599.

BAYLE. — L'Eglise au temps de sa fondation, trad. de Dœllinger, VII, 190.

BEAULIEU (Du Val de). — L'erreur libre dans l'Etat libre, IX, 392.

BECCHETTI. — Continuation de l'histoire ecclésiastique d'Orsi, II, 93.

BELET (l'abbé). — Traduction de la théologie pastorale d'Amberger, II, 96, 280.

BERGIER. — Histoire de la controverse et de la réforme liturgique en France au XIXe siècle, VI, 302.

BERLAGE. — Dogmatique, VII, 508.

BERTHAU. — *Die Bucher Esra, Nehemia und Ester erklært*, V, 413.

BENGER. — Pastorale, VIII, 303.

Bisping (D. August). — *Erklærung des Briefes an die Rœmer*, III, 373, 381.

Bizouard. — Des rapports de l'homme avec le démon, VIII, 86.

Blampignon. — *De S. Cypriano et de primæva Carthagineni Ecclesia*, V, 409.

Bleck. — *Einleitung in das N. T.*, V, 412. — *Synoptiche Erklærung der drei erten Evangelien*, ibid.

Boehmer. — *Liber Genesis Pentateuchus*, IV, 91, 99.

Bollandistes. — Réimpression, IX, 388.

Bonaventure (S.). — Œuvres, X, 207, 397.

Bossuet. — Edition nouvelle de ses œuvres, V, 597. — Œuvres inédites, VII, 80.

Bougaud. — Histoire de sainte Chantal et des origines de la Visitation, IV, 92, 101.

Bouillier. — Du principe vital et de l'âme pensante, ou examen des diverses doctrines médicales et pyschologiques sur les rapports de l'âme et de la vie, VII, 190.

Bouix (l'abbé). — *De Jure liturgico*, II, 95. — Histoire des vingt-six martyrs du Japon, V, 410. — La question liturgique à Lyon, VIII, 602.

Bouix (le P. Marcel). — Œuvres spirituelles de saint Pierre d'Alcantara, V, 409.

Bourbon. — Petit Cérémonial paroissial selon le rit romain, IV, 299. — Introduction aux cérémonies romaines, IX, 391.

Bourgeois. — Ordo de 1860 pour ceux qui, en vertu d'un indult, récitent l'office comme le clergé de Rome, I, 80.

Bourquart. — Essai sur la méthode dans les sciences théologiques, II, 88 ; V, 291.

Bouquet (dom). — Collection des historiens de France, IV, 396.

Bouvry. — *Expositio rubricarum Breviarii, Missalis et Ritualis Romani*, II, 96 ; X, 495. — Solutions de difficultés théologico-liturgiques, V, 401.

Boyslesve (le P. Marin de). — Triomphe de la foi, IV, 388. — Les luttes de l'Eglise, X, 496.

Bremont (A. de). — Un Pape au moyen-âge, Urbain II, VI, 495 ; VII, 293.

Brun. — *Tractatus de Ecclesia Christi compendium*, V, 284.

Bunsen. — *Vollstændiges Bibelwerk für die Gemeinde*, Traduction, commentaire et critique, II, 91.

Burger. — *Die eidgenæssirchen und Kantonalem Concordate*, VIII, 303.

Buss (Dr). — La constitution religieuse de l'Autriche d'après le concordat et les patentes, V, 598. — Edit de religion du Reichsraht autrichien, VI, 202. — Troisième anniversaire séculaire du concile de Trente, VIII, 479.

Carney. — Jésus-Christ : la question religieuse des temps présents, VIII, 95.

Caro. — L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, IX, 390.

Caron. — Méthode pour les classes de plain-chant, VIII, 83. — Le surnaturel, principe général d'explication pour servir à l'étude des questions philosophiques et religieuses, IX, 390.

Catalani. — *Cœremoniale episcoporum*, IV, 95. 104.

Ceillier (dom). — Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques, II, 92.

Ceriani.— *Monumenta sacra et profana ex codiccibus præsertim bibliothecæ Ambrosianæ*, IV, 91, 99.

Champion. — S. Venance, évêque de Viviers, VIII, 480.

Chantrel. — La royauté pontificale devant l'histoire et la bonne foi, I, 288.—Histoire des Papes, II, 94.—Annales ecclésiastiques de 1846 à 1860, IV, 386, 394. — Les Fêtes de Rome, VI, 201.

Clarus. — *Leben des heiligen Franz von Sales, Stifter den Ordens von den Heimsuchung Mariens*, III, 375, 384.

Clemens et Kuhn. — Ouvrages polémiques sur les rapports entre la philosophie et la théologie, II, 89. — V. *Ræss*.

Cloquet. — Recueil d'indulgences, VI, 304.

Corblet. — De l'influence du protestantisme sur la philosophie, les lettres et les arts, II, 94.

Coussinier. — Le catéchisme en images, VIII, 96.

Consalvi (le cardinal). — Mémoires, IX, 587.

Cowper. — *Syrias Miscellanies*, IV, 92, 101.

Cozza. — V. *Toscani*.

Craisson. — *Manuale totius Juris canonici*, VI, 494 ; VII, 497 ; VIII, 459.

Crampon. — Edition nouvelle de *Cornelius à Lapide*, II, 90. — Les quatre Evangiles, IX, 191, 285.

Credner. — *Geschicthe der neutestamentlichen kanon*, II, 91.

Crelier. — Le livre de Job vengé des interprétations fausses et impies de M. E. Renan, II, 380.

Cretineau-Joly. Mémoires du cardinal Consalvi, IX, 587.

Crouzet. — Traduction du traité du Droit ecclésiastique dans ses principes généraux par le Dr Philippe, II, 95.

Cruice (Mgr). — *Philosophumena sive hæresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum*, III, 84, 94.

Daller. — De l'erreur considérée comme empêchement dirimant du mariage, VIII, 303.

Dambergers. — *Syncronistiche Geischiche der Kirche und der Welt im Mittelater*, etc., III, 84, 94.

Daniel (Mgr). — Cérémonial selon le rit romain, à l'usage du diocèse de Coutances, IV, 579.

Dauko. — *Historia revolutionis divinæ V. T.*, VII, 509.

Darbins. — La vie et les œuvres de Marie Lataste, VII, 191, 490.

Darras. — Histoire générale de l'Eglise, VI, 396.

Davin. — S. Grégoire VII, VII, 83.

Dechamps (le R. P.) — La question religieuse résolue par les faits, II, 89. — Lettres théologiques, IV, 94, 102. — La question de Louvain, V, 68, 69, 77. — Pie IX et les erreurs contemporaines, IX, 192. — Opuscules, *ibid.* ; VIII, 479.

Dehaisnes. — De l'art chrétien en Flandre, III, 90, 95. — Etude sur le rétable d'Anchin, *ibid.*

Delaporte. — Vie du T.-R. P. J.-B. Rauzan, II, 190. — La critique et la tactique, VIII, 300.

Delgairns. — La sainte Communion considérée au point de vue philosophique, théologique et pratique, VIII, 300. — De la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, *ibid.*

Delitzsch. — *Commentar über die Genesis*, II, 91. — *Commentar üb. den Psalter*, III, 373, 384. — *Handschriftliche Funde*, V, 62, 74. — V. *Keil.*

Deschamps (l'abbé A.). — De la discipline boudhique, ses développements et ses légendes, V, 409.

Des Genettes (M. Dufriche). — Œuvres inédites, contenant ses sermons, prônes, instructions, etc., III, 378, 384.

Des Mousseaux. — Les médiateurs et les moyens de la magie, VIII, 293.

Destombes (l'abbé C.-J.).— La tradition des églises de Cambrai et d'Arras, IV, 386, 394.—La persécution religieuse en Angleterre, sous Elisabeth, VII, 95, 389.

Dentinger. — *Das Reich Gottes'nach, dem Apostel Johannes*, V, 411 ; VIII, 304.

Dilmann. —*Liben Jubilœorum*, II, 380.— *Biblia V. T. Æthiopica*, IV, 90, 99.

Dinhkeff. — Revue théologique, VI, 601.

Dion. — *De Sacratissimo Verbi divini incarnatione compendium*, X, 488.

Doëlinger. — *Christenthum und Kirche in der zeit der Grundlegung*, III, 375, 382 ; VII, 190 ; IX, 191. — L'Eglise et les églises, V, 66, 75 ; VII, 190. — Discours à l'assemblée de Munich, IX, 185.

Doney (Mgr). — Lettre au sujet de l'enseignement de la philosophie dans les colléges de l'Etat et de la liberté de conscience, IX, 192. — *Theses propugnandæ et quæstiones solvendæ ad promerendum et consequendum Baccalaurei in theologia gradum*, X, 208.

Dorner. — V. *Liebner.*

Dowe. — Revue de droit ecclésiastique, vi, 600.

Dressel. — *Urelii Prudenti quæ exstant carmina*, ii, 382.

Duilhé de Saint-Projet. — Des études religieuses en France, v, 291.

Dupanloup (Mgr). — Défense de la liberté de l'Eglise, iv, 95, 102. — La charité chrétienne et ses œuvres, viii, 479.

Estuis. — Commentaire sur saint Paul, vii, 191.

Ewald. — *Geschichte des Volkes Israel*, ii, 90. — Annales des sciences bibliques, vi, 600.

Falise. — Manuel du diacre, du sous-diacre et du maître des cérémonies ; manuel du sacristain et du clerc-chantre. v, 304. — *Resolutiones et Decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque reliq. præpositæ*, etc., vi, 400.— *Sacrorum rituum rubricarumque Missalis Breviarii et Rituali Romani compendiosa elucidatio*, vii, 96.

Fazzini et Palottini. — *Collectio bipartita omnium conclusionum et résolutionum*, etc , ii, 96.

Félix (le R. P.). — M. Renan et sa Vie de Jésus, viii, 299.

Tessler. — Traités sur le procès canonique et sur l'excommunication, ii, 95.

Fisquet. — La France pontificale, x, 208.

Floss. — *De suspecta librorum Carolinorum a Joanne Tillo editorum commentatio*, iv, 386, 394.

Follioley. — Histoire de la littérature française au xviie siècle, ix, 392.

Franco. — Direction morale et religieuse de l'enfance et de la jeunesse, etc., trad. par M. l'abbé Laffineur, vi, 495.

François de Salles (S) — Œuvres complètes, éd. de l'abbé Baudry, iv, 96, 103.

Freppel. — Les apologistes chrétiens au xiie siècle : S. Justin, ii, 94. — Tatien, Hermias, Athénagore, Théophile d'Antioche, Méliton de Pardes, etc., ii, 383. — S. Irénée et l'éloquence chrétienne dans les Gaules, pendant les deux premiers siècles, v, 66, 76 ; vi, 96. — Examen critique de la vie de Jésus de M. Renan, viii, 299. — Une édition populaire de la *Vie de Jésus*, ix, 390. — Tertullien, ix, 587.

Fribourg (l'archevêque de). — *Denkschrift des Ersbischofs*, ii, 384.

Friedrich. — *Die Lehre des Johann Hus*, viii, 93. — Vie de Jean Wessel, *ibid.*

Frind. — *Den geschichtliche heilige Joannes von Nepomuk*, iv, 386, 394. — Histoire ecclésiastique de Bohême, viii, 94.

Froschammer. — *Ueber die Freiheit den Wissenschaft*, iv, 390, 394.

Gaduel. — Vie du V. serviteur de Dieu. Barth. Holzhausen, v, 66, 76.

GAMS (Dr B.). *Geschitche der Kirche Christi*, etc., III, 85, 94. — Histoire de l'église d'Espagne, VIII, 92.

GARRUCCI. — *Monumenti del Museo Lateranense*, V, 411.

GASSIAT. — Rome vengée, ou la vérité sur les personnes et les choses, VII, 191.

GAUME. — Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, VIII, 464.

GAUTHIER. — Définition catholique de l'histoire, I, 480.

GELZER. — Feuille protestante, VI, 602.

GENTHON. — Le zèle catholique, ses motifs, ses qualités, etc., VI, 495.

GERLACH. — Définition du droit canonique, VIII, 303.

GFRÆRER. — Vie de Grégoire VII, II, 94 ; V, 66, 75.

GILLY. — L'Ecclésiaste de Salomon, VIII, 467. — La Mère admirable du Bouquet, IX, 488.

GINZEL. — Manuel du droit ecclésiastique en vigueur en Autriche, VIII, 301.

GLAIRE. — La sainte Bible selon la Vulgate, IV, 90, 99. — Principes de grammaire arabe, IV, 391, 394.— Introduction historique et critique aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, VI, 203.

GOSCHLET. — V. *Wetzer*.

GOUSSET (le cardinal). — Du droit de l'Eglise touchant la possession des biens destinés au culte et la souveraineté temporelle du Pape, VI, 197.

GRANDCLAUDE.—Manuel de philosophie, VIII, 300, 400, 602; IX, 392.

GRATRY. — La philosophie du *Credo*, IV, 94, 102. — Les sources, ou le premier et le dernier livre de la science du devoir, V, 600. — Commentaire sur l'Evangile selon saint Matthieu, VIII, 96. — Les sophistes et la critique, IX, 390.

GRÆNE. — *Tetzel und Luther*, III, 85, 94.

GUERICKE. — V. *Rudelbach*.

GUÉRIN. — Edition nouvelle des œuvres de Bossuet, Bourdaloue, S. Augustin, Pétau.

GUIZOT. — L'Eglise et la société chrétienne en 1861, V, 66, 75.

GUMPACH. — *Der Prophet Habakuk*, etc., III, 81, 94.

GURY. — *Compendium theologiæ moralis*, VIII, 479 ; *Casus conscientiæ*, VIII, 602 ; IX, 90.

HAAS. — Histoire des Papes, II, 93.

HABERT (Isaac). — *Theologiæ græcorum Patrum vindictæ circa universam materiam gratiæ libri tres*, VII, 191, 508.

HÆFLER. — Les conciles de Prague avant la période hussite, VIII, 94.

HAHN. — *Commentar über das Predigerbuch Salomo's*, III, 81, 94.

HAINE. — De la cour romaine sous le pontificat de N. S. P. le Pape Pie IX, III, 376, 384.

HAMON. — Notre-Dame de France. Histoire du culte de la sainte Vierge en France, etc., III, 376, 384, 473.

HANICQ. — Editions liturgiques, IX, 480.

HAUSHER. — Paschase Radbert, VIII, 93.

HAUTCŒUR. — Institutions académiques, VI, 203.

HÉFÉLÉ. — Histoire des conciles, II, 94 ; VII, 190 ; VIII, 92. — V. *Kuhn.*

HEIDENKEIM. — *Deutsche Vierteljrahrsschrift*, etc., VI, 599.

HEINRICH. — Trad. de la *Vie d'Holzauser*, VIII, 95.

HEUGSTENBERG. — *Das Evangelium des heiligen Johannes erlœutert*, IV, 90, 99. Journal évangélique, VI, 602.

HERDT — Cérémonial à l'usage des Sacristains, Chantres, Organistes, etc., IV, 581. — *Compendiosa subdiaconorum et diaconorum instructio*, etc., VIII, 400.

HILGENFELD. — Revue de théologie scientifique, VI, 599.

HILLEN. — *Clementis Alexandrini de S. Eucharistia doctrina*, V, 412 ; VIII, 90.

HIMPEL. — V. *Kuhn.*

HIPLER (Dr Franz). —*Dionys der Aeropagite*, IV, 93, 101.

HÆLEMAN. — *Bibelstudien*, III, 373, 384.

HOFMANN. — *Zeitschfrift für Protestantismus und Kirche*, VI, 601.

HOLLENBERG. — Journal allemand, VI, 599.

HUBER. — *Joannes Scotus Erigena*, IV, 387, 394.

HULSKAMP. — *Literarischer Handweiser*, V, 411 ; VI, 492 ; VIII, 603.

HUNDESHAGEN. — V. *Nitzsch.*

HUPFELD. — *Die Psalmen ubersetz und ausgelegt*, II, 90.

HUSSEY. — *Sozomeni Ecclesiastica Historia*, II, 382.

JAGER. — Histoire de l'Eglise de France, VI, 203, 482.

JAZDZEWSKI. — *Zeno Veronensis episcopus*, V, 412. — *Commentatio patrologica*, VIII, 90.

JOUVE. — Du mouvement liturgique en France, durant le XIXe siècle, I 287 ; II, 191.

KÆLHER. — Commentaire sur Aggée, II, 381.

KAMPHAUSEN. — *Das Lied Moses Deut.*, V, 413.

KARDEC (Allan). — Revue spirite ; revue spiritualiste, V, 410.

KAULEN (Franz). — Légende du Bienheureux Hermann Joseph, VII, 91. — Commentaire sur Jonas, VII, 511.

KEIL. — *Biblischen Commentar über Alte Testament*, V, 63, 74.

KERKER. — Biographie de Fischer, II, 94.

KERSCHBAUMER. — Pastorale VIII, 303.

KETTELER. — *Freiheit, Autoritæt und Kirche*, v, 412, 512, 587.

KIEPERT. — Carte de la Palestine, II, 381.

KLEINHEIT.—*S. Gregorii, Episcopi Nysseni, doctrina de Angelis*, II, 382.

KLEUTGEN. — *Die theologie der Vorzeit vertheidigt*, III, 87, 95. — *Theologie und Philosophie der Vorzeit*, VI, 109.

KLIEFORT. — V. *Dinkhoff*.

KLOFUTAR. — *Commentarium in Evangelium S. Johannis*, VII, 512.

KLOPP (Onno). — *Tilly im dreissigyahrigen Kriege*, V, 67, 75.

KNOBEL. — *Die Genesis erklært*, II, 91. — *Kurgefasstes exegetisches Handbruck zum Altem Testament*, etc., IV, 91, 100; V, 63, 74.

KOBEL. — V. *Kuhn*.

KOBER. — Traité des suspenses, VIII, 302.

KORUM. — De Deo uno, VI, 399.

KRAUSE. — Journal ecclésiastique protestant, VI, 603.

KUHN. — Revue de Tubingue VI, 108. — Dogmatique, VII, 191.

LABIS. — *Ecclesiæ catholicæ demonstratio*, X, 495.

LACHAT. — Edition nouvelle des œuvres de Bossuet, V, 597. — Œuvres inédites de Bossuet, VII, 80.

LÆMMER. — *Analecta Romana*, III, 376, 383. — *Monumenta Vaticana*, IV, 104; V, 67, 76. — *Eusebii Pamphili Historiæ Ecclesiasticæ libri decem*, VIII, 90. — *Spicilegium Romanum*, VIII, 94. — *Misericordias Domini*, IX, 191. — *Scriptorum Græciæ orthodoeæ Bibliotheca selecta*, ibid.

LAFORÊT — Pourquoi l'on ne croit pas, IX, 191.

LAGARDE (de). — *Titi Bostreni contra Manichæos libri IV syriace*, II, 92. — *Libri Veteris Testamenti apocriphi syriace*, IV, 91, 99.

LALOUX. — *Tractatus de Actibus humanis*, V, 409.

LA MENNAIS (J.-M. et F.). — Lettres inédites adressées à Mgr Bruté, V, 410.

LAMY. — Examen de la *Vie de Jésus* de M. E. Renan, IX, 191. — L'Evangile et la critique, IX, 390.

LANDERER. — V. *Liebner*.

LANGEN. — *Die Deuterokan. Strücke des Busches Esther*, V, 411.

LANTAGES (de). — Vie de la vénérable Mère Agnès de Jésus, VIII, 480, 584.

LATOU. — Vie de saint Saturnin, IX, 384. — V. *Passama*.

LE BRETHON. — Petite Somme théologique, VI, 594.

LEGUEST. — Etudes sur la formation des racines sémitiques, V, 285.

LÉONARD DE PORT-MAURICE (le B.). — Œuvres complètes, précédées de sa vie, par le R. P. Salvator d'Orméa, IV, 96, 103.

LESIUS. — *De Perfectionibus moribusque divinis*, IV, 94, 104. — *Opusculum asceticum de L. nominibus Dei*, VI, 495.

Le Vasseur. — Cérémonial à l'usage des petites églises de paroisse, III, 89, 95 ; IX, 391.

Liagre. — *Interpretatio epistolæ catholicæ S. Jacobi*, II, 380.

Liberatore. — *Institutiones philosophicæ*, V, 494.

Liebner. — Annales de la théologie allemande, VI, 599.

Liguori (S. Alph. de). — Œuvres traduites par le P. Dujardin, IV, 97, 103.

Linas (de). — Anciens vêtements sacerdotaux et anciens tissus conservés en France, VI, 194.

Lobenscheiner. — Des biens ecclésiastiques en Autriche, VIII, 302.

Loch. — *Novum Testamentum. Textum græcum ex cod. Vaticano, lat. ex Vulgatæ exemplaribus Romanis correctum*, V, 63, 74.

Mabile. — *Inst. pastoralis et decr. Versaliensis episcopi*, IX, 385.

Macaire. — La théologie dogmatique orthodoxe, II, 90.

Magnan. — Histoire d'Urbain V et de son siècle, VI, 495 ; VII, 88.

Maier. — *Comm. über d. Brief an d. Rœmer*, IV, 393.

Maldonat. — Commentaire sur les Evangiles, VII, 191.

Malet. — La paroisse d'après les saints canons, X, 104.

Malou (Mgr). — *De bono Paupertatis*, IX, 585.

Manning. — La confession, IX, 585.

Marschall. — Christian Missions, VI, 496 ; IX, 5, 391.

Martin (l'abbé). — S. Jean Chrysostôme, ses œuvres et son siècle, III, 376, 384. — Vie de M. l'abbé Gorini, VIII, 480.

Martin (Dr Conrad.). — Commentaire de Maldonat sur les Evangiles, VII, 512. — Théophilus, VIII, 303.

Mathieu (le cardinal). — Le Pouvoir temporel des Papes justifié par l'histoire, VIII, 96.

Matignon (le P.). — Les morts et les vivants ; la question du surnaturel, la foi et la liberté de l'esprit humain, etc., V, 410 ; VIII, 400 ; IX, 390.

Maurel. — Guide pratique de la liturgie romaine, X, 104. — Le chrétien éclairé sur la nature et l'usage des indulgences, *ibid.*

Maynard. — Saint Vincent de Paul, sa vie, son temps, etc., II, 383.

Meignan. — M. Renan et le Cantique des cantiques, II, 380.

Menault (le P. dom). — Vie de saint Guilhem de Gelloné, I, 479.

Messnen. — Nouveau journal évangélique, VI, 602.

Meyer. — *Kristich-exegetischer Komm. ub. das N.-T*, IV, 384, 392.

Michelis. — *Die Philosophie Platons*, etc., III, 380, 384.

Migne. — Patrologie grecque, II, 92. — Dictionnaire des preuves de la divinité de Jésus-Christ, VIII, 579. — Patrologie, X, 304.

Montalembert (comte de). — Les moines d'Occident, II, 383. — Lacordaire, V, 410.

Montrond (Maxime de). — Fleurs de la vie monastique, II, 383.

Moroni. — *Dizionario di erudizione*, V, 76.

Moulart. — Des sépultures et des cimetières, VI, 202.

Moy de Sons. — Archives du droit ecclésiastique, II, 95 ; VI, 109.

Muhlbaner. — Décrets de la Sacrée Congrégation des Rites, V, 412 ; VIII, 304.

Muller. — V. *Nüzsh*.

Nardi. — *Scritti a difesa della Santa Sede*, VI, 201.

Neugart. — *Episcopatus Constentiensis Alemmanicus sub métropoli Moguntina*, VI, 202.

Nève. — L'Eglise d'Orient et son histoire, III, 86, 94.

Newmann. — Commentaire sur Zacharie, II, 381.

Nicolas. — La vierge Marie vivant dans l'Eglise, II, 89. — La divinité de J.-C., IX, 191.

Niedner. — Revue de théologie historique, VI, 600.

Nitzsch — *Theologische Studien und Kritiken*, VI, 598.

Nolte. — *Magistri ac Domini Florentii Radewigns, tractatus devotus de exstirpatione vitiorum*, etc., V, 412.

Oschinger. — *Die Einheitslehre der gatilicher Trinitæt*, etc., VII, 507.

Orsi (le cardinal). Histoire ecclésiastique, II, 93

Paillard. — Traduction de la *Confession*, par H.-E. Manning, X, 491.

Palmé. — Nouvelle édition des *Acta Sanctorum*, X, 496,

Palmer. — V. *Liebner*.

Palottini. — V. *Fazzini*.

Passaglia. — Histoire des Papes, II, 93.

Passama et Latou. — Bibliothèque catholique de Toulouse, VI, 304.

Patrizi. — *Commentarius in S. Marcum*, V, 410.

Payne Smith. — Traduction anglaise de l'ouvrage de Jean d'Ephèse, II, 382.

Pelletier. — Des chapitres cathédraux en France, devant l'Eglise et devant l'Etat, X, 104.

Peltier. — Lettres au P. Dechamps et pièces relatives à la question du Traditionalisme, VII, 190. — Edition des œuvres de S. Bonaventure, X, 207, 397.

Penon. — *Hymnus Angelicus*, IX, 585.

Périn. — De la richesse dans les sociétés chrétiennes, V, 72, 78.

Permaneder. — Manuel de droit canonique, VIII, 302.

Perrone. — *L'opera di Dio...; L'opera dell' nomo...*, III, 480. — Traduction française de sa théologie, V, 195. — Traités de controverse, VI, 496. — l'apostolat catholique et le prosélytisme protestant, VII, 299. — *De Matrimonio christiano*, IX, 80.

PETAU. — *Opus de theologicis dogmatibus*, x, 98.

PHILIP. — Dict. de théologie morale, IV, 503.

PHILIPS. — Traité de droit canonique, II, 95 ; VIII, 301.

PICHLER. — *Gesch des Protestant. in der oriental. Kirche*, V, 412.

PIE (Mgr). — Instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent, x, 208, 301.

PIERRET. — Manuel d'archéologie pratique, x, 573.

PLANTIER (Mgr). — Instruction pastorale contre un ouvrage intitulé : *Vie de Jésus*, VIII, 299 — La vraie Vie de Jésus, IX, 190.

POHLMANN. — *S. Ephræmi Syri comment. in S. S.* etc., VIII, 90.

PRAT (le P.). — Histoire de Ribadeneyra, V, 409.

PRINZIVALLI. — *Resolutiones seu decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ*, etc., V, 411.

PRUDENTIUS MARANUS. — *Divinitas D. N. J.-C.*, I, 176.

QUATREFAGES. — Unité de l'espèce humaine, V, 72, 78.

QUATREMERE. — Mélanges d'histoire et de philologie orientale, etc., IV, 98, 100.

RAMIÈRE (le P.). — L'Eglise et la civilisation moderne, V, 73, 78. — De l'unité dans l'enseignement philosophique, V, 397.

RAUMER. — *Palæstina*, II, 381.

REINKE. — *Die messianischen Weiissagungen bei den grossen und Kleinen Propheten des A. T. Einleitung — Die messianischen Weissagungen beim Propheten Iesaia*, III, 92, 93, V, 411 ; VII, 510.

REITSCHL. — *S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quæ supersunt omnia*, II, 92.

RENAN. — Le Cantique des cantiques, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème, II, 91.

REUSCH. — *Précis d'introduction à l'ancien Testament*, I, 281 — Bible et nature, VII, 510.

REUSEUS. *Syntagma doctrinæ Alexandri VI*, VI, 202.

RIANCEY (H. et C. de). — Histoire du monde, x, 495.

RITTER. — Manuel d'histoire ecclésiastique, VIII, 91.

RŒSS. — Le catholique, VI, 108.

ROHRBACHER. — Traduction allemande de son histoire ecclésiastique, II, 93 ; x, 571.

RONDELET. — Mémoires d'un homme du monde, V, 599.

ROSKOVANY. — *Cœlibatus et Breviarium*, V, 71, 77.

ROSSHIRT. — *Manuale latinitatis juris canonici*, VI, 496 ; VIII, 303

RUA. — Cours de conférences sur la religion, x, 100.

RUDLBACH et GUERICKE. — Revue de théologie luthérienne, VI, 600.

RUMP. — V. *Hulskamp*.

RUNDSCHAU. — *Kamp und Wachstum der Kirche in usern Tagen*, V, 502.

Sacy (Silvestre de). — Mélanges de littérature orientale, précédés de l'éloge de l'auteur, par M. le duc de Broglie, III, 380, 381.

Sagette — L'Eucharistie. Méditations pour chaque jour de l'année, d'après le R. P. Marchault, VII, 96.

Sailer. — Théologie pastorale, II, 96, 280.

Saint-Albin (A. de). — Les Francs-Maçons et les Sociétés secrètes, V, 599.

Saint-Bonnet (M. Blanc). — L'infaillibilité, IV, 94, 102.

Samson. — Le Guide de la parfaite religieuse, VII, 96.

Sanseverino. *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, VIII, 458.

Schæzler (Dr C. Von). — *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente*, etc., II, 89.

Sharpff. — Nicolas de Cusa, VII, 93.

Scheeben. — *Natur und Gnade*, IV, 94, 101. — *Quid est homo sive de statu naturæ puræ, auctore Cassio*, V, 202 ; VII, 508.

Schegg. — *Die heiligen Evangelien übersetzt und erklärt*, III, 82, 92 ; VII, 512.

Schenkel. — Revue ecclésiastique universelle, VI, 602.

Schenzl. — V. *Hofmann*.

Schmid (Dr A.). — *L'Eglise et la Bible*, VII, 509. — *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete*, VII, 506. — V. *Hofmann*.

Schneider. — *Manuale sacerdotum*, V, 400 ; VIII 587.

Scholz — *Handbuch den Theologie des Alten Bunden in Lichte des neuen*, IV, 385. — Théologie de l'Ancien Testament, VII, 512.

Schouppe. — Théologie, V, 409. — *Elementa theologica*, VI, 104

Schrader. — *Theses theologiæ*, V, 289; VII, 300. — *De Unitate romana*, VII, 508.

Schulte. — Traités de droit canonique, II, 95. — *Lehrbuch*, VIII, 302.

Schuster. — Manuel d'histoire biblique VII, 510.

Schwane. — *De Controversia de valore baptismi hæreticorum inter S. Stephanum papam et S. Cyprianum*, II, 90. — *Dogmengeschichte der vornicœnischen Zeit*, V, 411. — Histoire des dogmes avant le concile de Nicée, VIII, 91.

Segretain. — Sixte-Quint et Henri IV, III, 377, 384.

Ségur (Mgr de). — Le Souverain-Pontife, VII, 96. — La piété et la vie intérieure, IX, 587.

Sepp. — *Das Leben Jesu Christi*, III, 82, 92 ; V, 64, 74. — Vie de N. S. J.-C., traduite de l'allemand par Charles de Sainte-Foi, *ibid.*

Séraphin (le P.). — Grandeurs et apostolat de Marie, ou la cité mystique de la V. Mère Marie d'Agreda, III, 88, 94 ; IV, 584.

SKAT BORDAM. — *Libri Judicum et Ruth*, II, 386 ; V, 63, 74.

SOFFNER. — *Dogmatische Begründung der Kirchlichen Lehre von ae Bestandtheilen des Menschen*, IV, 388, 394.

SOUCHET. — Les voies du cimetière ou le purgatoire, VI, 400.

STERKCS (le cardinal). — La constitution belge et l'encyclique de Grégoire XVI, IX, 392.

STIER. — *Die Reden der Apostel*, etc., III, 82, 94. — *Die Reden der Engel in heiliger Schrift*. etc., *ibid.*

STÆCKL. — *Dar Opfer nach seinem Wesen*, etc., IV, 388, 394

STÆULIN. — *Specielle Eninl. in die Kan. Bücher des A. T.*, V, 412.

STRACK. — *Allgenseine Kirchenzeitung*, VI, 603.

STREMLER. — Traité des peines ecclésiastiques, de l'Appel et des Congrégations romaines, II, 384.

TANNER. — *Heber das Katolische Tradition*, VII, 509.

TARQUINI. — *Juris ecclesiastici publici institutiones*, VII, 296.

TESSON. — Le chant du dernier jour, VIII, 588.

THALOFER. — *Erntærung der Psalmens*, etc., III, 82, 93.

THEINER. — Continuation des *Annales* de Baronius, IX, 388 ; X, 285.

THERÈSE (Ste). — Lettres traduites par le P. Marcel Bo'ux, IV, 97, 103, 276.

THIBAUDIER. — Du principe vital et d'une réponse de Pie IX, VII, 196.

THOMAS. — V. *Peteau.*

THOMASSIN. — *Dogmatica Theologica*, X, 493. — L'ancienne et la nouvelle discipline de l'Eglise, *ibid.*

TILLOY. — Les Schismatiques démasqués, V, 190.

TISCHENDORF. — *T. V. græce juxta LXX interpretes*, III, 82. — *Notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici auspicii imperatoris Alexandri II susceptæ.*, III, 83, 92, 475.

TIZZANI.—*La celebre Conteza fra S. Stephano e S. Cypriano*, VI, 201.

TOSCANI et COZZA. — *De Immaculata Deiparæ Conceptione hymnologia græcorum*, VI, 202.

TURENNIUS. — Vie abrégée de Mgr Vincent-Marie Strambi, VIII, 480.

ULMANN. — V. *Nitzsch.*

VALADIER.— *Tractatus de vera Ecclesia*, V, 589.

VALROGER (H. de). — Introduction historique et critique aux livres du N. T., par Reithmayer, Hug, Tholuc, etc., III, 282.

VAN DER BURCH. — *Brevis elucidatio totius missæ*, X, 576.

VAN GAMEREN. — *De Oratoriis publicis atque privatis canonica disputatio*, IV, 389, 395 ; V, 80.

VERCELLONE. — *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, I, 176 ; II, 90 ; V. 410. — *Biblia sacra Vulgatæ editionis*, V, 62.

VEUILLOT (Louis). — Vie de N. S. J.-C., IX, 587.

VILLECOURT (le cardinal). — Vie et institut de S. Alphonse de Liguori, X, 495.

VILLERMONT (de). — Tilly ou la Guerre de trente ans, II, 94.

VIVÈS. — Edition de Suarez, Dom Ceillier, *Cornelius à Lapide*, Bossuet, V, 78 ; de Grenade, de saint François de Sales, Ribadeneyra, V, 578 ; de Petau, Thomassin, Riffenstuel, VIII, 300.

VOGT. — Législation diocésaine de Rottenburh, VIII, 303.

VOLH. — Vies de saint François de Sales, de sainte Jeanne de Chantal, et des premières Sœurs de la Visitation, VIII, 95.

VON MURALT. *Novum Testamentum græce secundum codicem principem Vaticanum*, II, 379.

VOSEN. — *Rudimenta linguæ hebraïce*, III, 84, 93 ; VI, 94. — *Das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner*, IV, 389, 394.

WALLON. — Jeanne d'Arc, I, 94. — La Vie de Jésus et son nouvel historien, IX, 587.

WALTER. — *Fontes Juris ecclesiastici*, IV, 396 ; V, 71, 77. — Manuel de droit canonique, VIII, 302.

WERNER. — *Geschiste der apologetischen und polemischen Litteratur der Christlichen Theologie*, V, 69, 79, VIII, 91.

WERTERMAYER. — *Das alte Testament und seine Bedeutung, darges tell mit Rucksicht auf die Behauptungen des modernen Unglauben*, III, 84. 93.

WETZEL. — Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique, traduit par l'abbé Goschler, II, 87.

WŒRTER. — *Die Christliche Lehre über das Verhaltniss von Gnade und Freiheit*, etc., III, 378, 384 ; VII, 507.

WEIZÆKER. — V. *Liebner*.

WINKLER. — Manuel du droit canonique, VIII, 302.

WOLFF. — *Das Buch Judith*, etc., V, 65, 74.

ZAMBONI. — *Collectio Declarationum S. C. Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum*, II, 95 ; IV, 508.

ZIMMERMANN. — *Theologisches Litteraturblatt*, VI, 603.

ZWICHY. — *De Deo creatore*, VII, 398.

Amiens. — Imp. A. DOUILLET et Cᵉ, rue du Logis-du-Roi, 13.